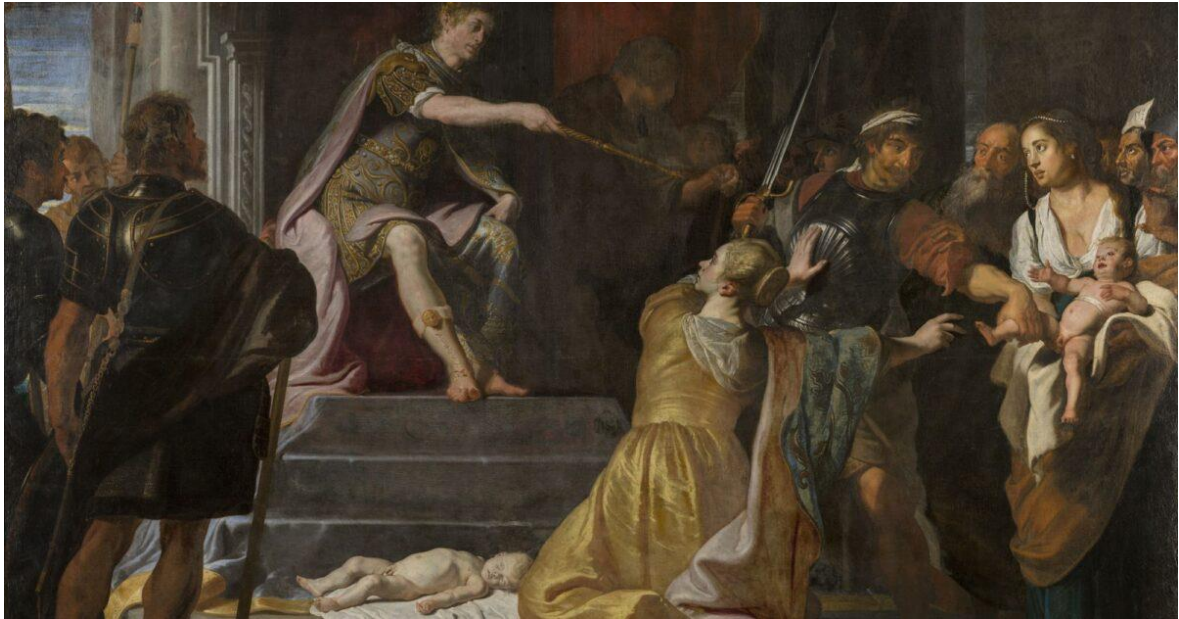


Goddelijke autoriteit en menselijke identiteit

*Een vergelijkend onderzoek naar oordeelsmetaforen in parabels van het
Mattheüsevangelie en de Mechilta de Rabbi Ismaël.*



*Het oordeel van Salomo, ca. 1620 - ca. 1622
Gaspar de Crayer, Antwerpen 1584 - Gent 1669*

Masterthesis
Student: J.C.A. van den Berge MA
Studentnummer: 19067651
Begeleider: prof. dr. L.M. Teugels
Beoordelaar: prof. dr. A.B. Merz
Protestantse Theologische Universiteit

Verklaringenblad masterthesis



Naam student: Jacobus Cornelis Adriaan van den Berge

Titel masterthesis: Goddelijke autoriteit en menselijke identiteit.

VERKLARING VAN ORIGINALITEIT

Hierbij verklaar ik dat bovengenoemde masterthesis uit origineel werk bestaat. De thesis is het resultaat van mijn eigen onderzoek en is alleen door mijzelf geschreven, tenzij anders aangegeven. Waar informatie en ideeën uit andere bronnen zijn overgenomen, wordt dat expliciet, volledig en op passende wijze vermeld in de tekst of in de noten. Een bibliografie is bijgevoegd.

Plaats, datum:

Handtekening:

Groningen, 13-juni
2024

TOESTEMMINGSVERKLARING

Hierbij stem ik ermee in dat bovengenoemde masterthesis na goedkeuring beschikbaar wordt gesteld voor opname in de bibliotheekcollectie en dat de metadata beschikbaar worden gesteld aan externe organisaties en/of door de PThU worden gepubliceerd.

Verder verleen ik (de bibliotheek van) de PThU

wel

niet

toestemming voor het opnemen van de volledige tekst in een via internet of anderszins openbaar toegankelijke database. (Deze toestemming betreft alleen de openbaarmaking van de masterthesis, zonder verdere overdracht of inperking van het auteursrecht van de student.)

Plaats, datum:

Handtekening:

Groningen, 13 juni
2024

Voorwoord

Aanleiding

Dit onderzoek vormt een afsluiting van de studie Gemeentepredikant aan de Protestantse Theologische Universiteit in Groningen. Eerder heb ik al een theologieopleiding afgerond aan de Evangelische Theologische Faculteit in Leuven. De praktijk van de werkzaamheden in de Hervormde Gemeente Sebaldeburen en de pioniersplek De Verbinding stimuleerden mij om naast de master Godsdienst en Onderwijs aan de Evangelische Theologische Faculteit in Leuven, ook nog een master Gemeentepredikant te behalen. Vandaar dit tweede onderzoeksproject. Het afstudeeronderzoek dat dit document bevat ligt in het verlengde van het eerdere afstudeeronderzoek. Dat wil zeggen dat in dit onderzoek dezelfde methode wordt gebruikt in (gedeeltelijk) hetzelfde toepassingsgebied.¹

Woorden van dank

Nu, vijf jaar na het afronden van de eerste studie theologie en op de drempel van het behalen van een tweede studie theologie, is het gepast om eerst een woord van dank uit te spreken.

In de eerste plaats aan de Heere. Hij heeft ook deze tweede studie mogelijk gemaakt en daarvoor alles gegeven wat nodig was. Het behalen van deze tweede theologiestudie is een zegen van Hem en een bevestiging op mijn levenspad. Daarnaast ook een bijzonder woord van dank aan mijn lieve vrouw Boukje en onze twee zoons Obed en Ethan, die mij iedere keer liefde, ruimte en motivatie gaven om te studeren. Verder uiteraard ook een woord van dank aan mijn ouders, die mij al van jongs af aan hebben opgevoed in het geloof en die mij hebben bijgestaan tijdens de lange reis door het theologische landschap. Ook een woord van dank richting de kerkenraad en gemeente van de Hervormde Gemeente Sebaldeburen, aan wie ik verbonden mag zijn als kerkelijk werker en pionier. Zij stimuleerden mij om te studeren en boden mij een werkcontext waarin studie en werk vruchtbaar gemaakt kon worden. In bijzonder een woord van aan A. Verbree, G. Hoefnagel en J.C.A. van den Berge (senior) die zich hebben ingespannen om de tekst van dit document te verbeteren waar nodig. Bovendien ook een woord van dank aan de begeleider van dit onderzoek prof. dr. L.M. Teugels, die dit onderzoek heeft voorzien van inspiratie en daaraan ook gedegen contributie heeft geleverd. In meer algemene zin ben ik de Protestantse Theologische Universiteit dankbaar voor het onderwijs dat ik heb mogen genieten en de vorming die zij hebben gefaciliteerd. Tenslotte ben ik ook veel dank verschuldigd aan de stichtingen die de studie Gemeentepredikant financieel mogelijk hebben gemaakt. Daarom een woord van dank aan de stichtingen waarvan ik subsidies heb ontvangen: Stichting Ruimzicht, het Sint Joris Vicarie, De Ridderlijke Duitse Orde Balije van Utrecht, Stichting Aanpakken en Stichting Anthony Wallet.

Motivatie en onderwerpkeuze

Verder nog iets over het ontstaan van dit onderzoek en de blikrichting daarvan. Vanwege mijn interesses en werkzaamheden als pionier in Sebaldeburen lag het meer voor de hand om aan het einde van de studie een eindonderzoek te verrichten op het gebied van de missiologie. Toch heb ik ervoor gekozen om een onderzoek te verrichten op het snijvlak van Bijbelwetenschappen (Nieuwe Testament) en Judaïca (of: Rabbijnse literatuur).

Deze keuze vloeit voort vanuit mijn interesse in de rol van de Bijbel in mijn persoonlijke, maar ook in mijn werkzame leven. Of de Bijbel nu individueel wordt gelezen of door meerdere personen binnen of buiten de kerk, een vraag die altijd naar voren komt is de interpretatie van de Bijbel. Ik merk bij mijzelf en bij anderen dat het bij het Bijbellezende vaak draait om de betekenis van een Bijbelgedeelte en hoe

¹ De methode betreft de Conceptuele Metaforen Theorie. Het toepassingsgebied dat ook in deze thesis aan de orde komt is het Evangelie naar Mattheüs. Zie: Berge en Kok, 'A Mission for Outsiders'.

je die ‘focus’ van een tekst op het spoor komt. Voor mijzelf is de bedoeling of de functie van de Bijbel (naast de betekenis of focus) steeds belangrijker geworden. Op welke manier wil de Bijbeltekst van invloed zijn op ons leven? Op dat soort vragen hoop ik tijdens mijn onderzoek antwoorden te verkrijgen. Niet alleen wat betreft de Bijbel, maar ook wat rabbijnse interpretaties van de Tenach.²

Naast de Bijbel, vormt ook de missiologie een motivatie voor dit onderzoek. Ik ben aan dit onderzoek begonnen met de gedachte dat de uitkomst van dit onderzoek omtrent het oordeel van God implicaties kan hebben voor de missionaire motivatie van de eerste lezers, maar ook van ons vandaag de dag.³ Welke aanzetten tot gedrag zijn er te vinden in de teksten die gaan over het oordeel van God? Tot welk gedrag zetten de teksten die daarover gaan aan? Door het onderzoek hoop ik daar meer duidelijkheid in te krijgen. Daarbij geldt dat wij vandaag de dag in een heel andere context leven dan de eerste lezers van de teksten die in dit onderzoek aan bod komen en dat wij dus voorzichtig moeten zijn met het één op één doorvertalen van deze teksten naar het hier en nu, maar de teksten kunnen vandaag wel inspireren en motiveren tot *soortgelijk* gedrag met een eigen invulling of toepassing in het hier en nu.⁴

Voorpagina

Tenslotte nog een verklaring van de titel en afbeelding op de voorpagina. Autoriteit is afgeleid van het Latijnse woord ‘auctoritas.’ Dat woord verwijst naar het Romeinse recht waarin een hooggeplaatste het recht had om te bevelen (*right to command*). Verderop in dit document zal de metaforische beeldspraak van een ‘hoge autoriteit’ die rechtsprekt historisch verbonden worden met de Romeinse rechtspraak (zie 5.2.1). Voor nu is hiermee de titel van het onderzoek ingeleid. [Het draait in dit onderzoek om God als hoogste autoriteit, die volgens de Mechilta de Rabbi Ismaël en het Evangelie naar Mattheüs het recht heeft om te bevelen of te oordelen en om de gevolgen die de goddelijke autoriteit en rechtspraak hebben voor de identiteit van mensen.](#)

De metafoer die in dit onderzoek centraal staat, wordt op de voorpagina tot uitdrukking gebracht in het prachtige schilderij van Gaspar de Crayer over ‘Het oordeel van Salomo’. De combinatie tussen de titel en het schilderij, die een koning toont als hoogste rechter, vormt de crux van dit onderzoek.

Daarbij wens ik u veel ‘leesplezier’.

² Focus en function zijn termen die veel worden gebruikt in de homiletiek (predikking). Focus is datgene wat een tekst wilt zeggen, de betekenis van een tekst. Function is datgene wat een tekst doet, of wilt doen. Later in dit onderzoek wordt in dit verband gesproken over de performativiteit van een tekst; de tekst doet ook wat met de lezer (performatief is afkomstig van het Engelse ‘perform’ wat zoets betekent als ‘uitvoeren’). Zie voor focus en function bijvoorbeeld Barton, Bergant, en Devries, *The New Interpreter’s Handbook of Preaching*.

³ Er zijn meerdere missionaire motivaties te noemen, maar één van de klassieke missionaire motivaties is de verkondiging van het evangelie zodat zondaren gered worden van het komende oordeel. De bekende zendeling Hudson was volgens zijn zoon en schoondochter hier een voorbeeld van. In een biografie over Hudson Taylor staat dat hij en zijn zusje door het oordeel gemotiveerd werden voor Gods missie: “They entered from the very first into the Lord’s own yearning of heart over the lost and perishing. Not “social service,” but living for others with a supreme concern for their soul’s salvation was the line on which they were led out.” Taylor, Taylor, en Verwer, *Hudson Taylor’s Spiritual Secret*, 5. Opvallend in verband met dit onderzoek is dat in deze beschrijving van de motivatie van Hudson Taylor ‘social service’ tegenover ‘their soul’s salvation’ wordt geplaatst. Hierop zal aan het einde van het onderzoek (de conclusie) ingegaan worden.

⁴ Wij leven inmiddels in de 21^e eeuw, in Nederland. De Protestantse Kerk Nederland heeft in de vorige eeuw, na de Tweede Wereldoorlog, bijvoorbeeld afstand genomen van ‘jodenzending’. Tegelijkertijd liet de Hervormde Kerkorde van 1951 wel ruimte om te ‘betuigen, dat Jezus de Christus is.’ (art. VII/2) In dit onderzoek zal niet ingegaan worden op de relatie Israël of Judaïsme en kerk. Daarom zal de vertaling van de missiologische functie naar het hier en nu, aan het einde van het onderzoek in algemene termen gebeuren.

Inhoudsopgave

Verklaringenblad masterthesis	2
Voorwoord	3
Aanleiding	3
Woorden van dank	3
Motivatie en onderwerpkeuze	3
Voorpagina	4
Hoofdstuk 1. Inleiding	7
1.1 Introductie van het thema en relevantie van het onderzoek	7
1.2 Onderzoeksvraag en de weg tot haar beantwoording	8
1.3 Status van het huidige onderzoek	9
1.4 Samenvatting	10
Hoofdstuk 2. Methodische verantwoording	11
2.1 Parabels	11
2.2 Metaforen theorieën	13
2.3 Hermeneutische consideraties	16
2.4 Samenvatting	18
Hoofdstuk 3. Sitz im leben	19
3.1 Historische context	19
3.2 Literaire context	21
3.3 Sociale context	25
3.4 Omgekeerde lens	27
3.5 Samenvatting	27
Hoofdstuk 4. Parabelonderzoek	28
4.1 Vaststelling van parabels	28
4.2. Oordeelsparabels en vertalingen	31
4.3 Samenvatting	41
Hoofdstuk 5. Metaforenanalyse	42
5.1. Conceptuele metafoor	42
5.2 Brondomein in context	48
5.3 Metaforenanalyse	52
5.4 Samenvatting	56
Hoofdstuk 6. Autoriteit en identiteit	57
6.1 Relatie tussen metaforen en identiteit	57
6.2 Performatieve functie	58
6.3 Samenvatting	60

Hoofdstuk 7. Conclusie	61
Algemeen.....	61
Metaforen en de performatieve functie	61
Antwoord op de onderzoeksvraag	62
Bibliografie	64
Datamanagementplan	69

Hoofdstuk 1. Inleiding

1.1 Introductie van het thema en relevantie van het onderzoek

Het beeld van God, die, als de Allerhoogste, autonoom scheiding kan maken tussen goeden en kwaden is een voorstelling die christenen al eeuwenlang boeit. Voor de een is het een ‘mysterium tremendum’, voor de ander een ‘mysterium fascinans’, in de woorden van Rudolf Otto.⁵ Wie kent bijvoorbeeld de wereldberoemde boeken van Dante Alighieri (1265-1321) niet, waarin de Middeleeuwse beelden van een oordelende God op een speelse en fascinerende manier zijn beschreven?⁶ Of de beroemde preek van J. Edwards (1703-1758) die hij hield in het jaar 1741 – ten tijde van de *First Great Awakening* – met de titel *Sinners in the hands of an angry God*?⁷

Dat er christenen zijn die geïntrigeerd zijn door het oordeel van God over mensen, is niet alleen iets van de vroegchristelijke geschiedenis of de middeleeuwen. Verschillende christenen spraken bijvoorbeeld tijdens de coronapandemie over het oordeel van God en verbonden de pandemie al dan niet aan de dag van het grote oordeel.⁸

Daarbij kan opgemerkt worden dat in recente onderzoeken door het Sociaal Cultureel Planbureau onder (jonge) gelovigen, een trend waarneembaar is die getypeerd wordt als het ‘harde-kern-effect’. Hoewel het christendom numeriek slinkt in Nederland, worden de overtuigingen van de christenen orthodoxer volgens de onderzoeken, ook wat betreft het oordeel.⁹

Ook onder theologen is het oordeel een thema dat telkens opnieuw weer opspeelt. In het jaar 2020 is door Weetwatjegeloof.nl en De Nieuwe Koers nog aandacht besteed aan dit onderwerp door middel van artikelen en een studiedag in Kampen.¹⁰ Dichter bij huis: het academisch jaar van de Protestantse Theologische Universiteit waarin dit onderzoek geschreven wordt (2023-2024) staat, nota bene, in het teken van het oordeel en één van de mogelijke uitkomsten daarvan: de hel.¹¹

Dit onderzoek spitst zich dus toe op een thema dat al eeuwen in de christelijke traditie – en daarmee ook in de (post)christelijke culturen – een belangrijke rol speelt. Tegelijkertijd is dit onderzoek niet alleen relevant vanwege haar onderzoeksobject (het oordeel) en de interesse daarvoor in de christelijke lezersgroep. De te gebruiken methode en de vergelijking tussen joodse en joods-christelijke

⁵ Otto, *Het Heilige: een beschouwing over het irrationele in de idee van het goddelijke en de verhouding ervan tot het rationele*.

⁶ Het voornaamste werk van Dante *La divina commedia* bestaat uit drie delen: Hel (Inferno), Vagevuur (Purgatorio) en Paradijs (Paradiso).

⁷ Een Nederlandse vertaling van deze preek is te vinden op de website van Heartcry Nederland: <https://www.heartcry.nl/download.php?id=MTIxOA%3D%3D> [10 november 2022]

⁸ In een hoofdcommentaar op 10 maart 2020 sprak de redactie van het Reformatorisch Dagblad naar aanleiding van biddag over de coronapandemie als een straf of oordeel van God waarop mensen zich moeten bekeren (performatieve functie van het oordeel). Zie, Hoofdredactie, ‘Biddag’.

⁹ In dit onderzoek van het Sociaal Cultureel Planbureau werden tussen 1985 en 2012 mensen ondervraagd aan de hand van 5 geloofsovertuigingen: De Bijbel als het Woord van God, het bestaan van leven na de dood, het bestaan van de duivel, het bestaan van een hemel en het bestaan van een hel. De Hart, ‘Geloven binnen en buiten verband: godsdienstige ontwikkelingen in Nederland’.

¹⁰ Het januarinumnummer van De Nieuwe Koers 2020 was naar aanleiding van de studiebijeenkomst opgesteld en getiteld, zie: Is het vuur van de hel uitgedoofd? Dekker, Van Kralingen, en Klaver, ‘Is het vuur van de hel uitgedoofd?’

¹¹ <https://www.pthu.nl/actueel/agenda/2023/09/opening-academisch-jaar-23-24-de-herontdekking-van-de-hel/> [geraadpleegd op 1 september 2023]. De recent aangestelde prof.dr. A. Huigen heeft naar aanleiding van de jaaropening en zijn inaugurele rede een essay geschreven dat in 2023 is uitgegeven: Huijgen, *Waarom de wereld een hel nodig heeft*.

bronnen, zijn niet minder relevant. De toepassing van de Conceptuele Metaforen Theorie om een vergelijking te creëren tussen opvattingen in joodse en Nieuwtestamentische ‘parabels’ met betrekking tot het oordeel, maken dat dit onderzoek ook relevant is voor de joods-christelijke dialoog, de kennis over de toepassing van sociale wetenschappen in de Bijbelwetenschap en specifiek het parabelonderzoek in de Nieuwtestamentische wetenschappen.

1.2 Onderzoeksvraag en de weg tot haar beantwoording

Gesteld zou kunnen worden dat dit onderzoek getuigt van het Reformatorische adagium ‘ad fontes’ (terug naar de bronnen). Dit onderzoek richt zich namelijk op denkbeelden (en hun functie ten opzichte van gedrag) met betrekking tot het oordeel van God in vroege bronnen van de joodse en christelijke traditie, en dan meer specifiek: in teksten die gekenmerkt kunnen worden als parabels.

Om de focus van het onderzoek aan te scherpen, is ervoor gekozen om vergelijking te laten plaatsvinden tussen een selectie van teksten uit de hierboven genoemde tradities. Dit onderzoek richt zich op een vergelijking van een tweetal oordeelparabels uit de Mechilta de Rabbi Ismaël (vanaf nu MRI) en een tweetal oordeelparabels uit het Evangelie naar Mattheüs (vanaf nu ENM).¹²

Dat een vergelijking tussen twee teksten uit twee verschillende tradities geen vergelijking is tussen appels en peren, wordt onderbouwd in Hoofdstuk 3 (Historische, literaire en sociale context). Hier kan alvast worden aangegeven dat de MRI aangemerkt kan worden als één van de eerst gepubliceerde joodse (midrasj) commentaren op de Thora en dat zowel het ENM zelf, als het lezerspubliek van het ENM een joods karakter heeft.

De onderzoeksvraag is dus op een aantal manieren ingekaderd: (a) zij richt zich op twee teksten uit de MRI en het ENM, (b) die gekenmerkt kunnen worden als parabels, (c) en waarin het thema van Gods oordeel over de mensheid ter sprake wordt gebracht. Zodoende kan de onderzoeksvraag waar dit onderzoek antwoord op tracht te geven als volgt geformuleerd worden:

“Wat zijn de overeenkomsten en verschillen tussen het gebruik van oordeelsmetaforen in parabels van de Mechilta de Rabbi Ismaël en het Evangelie naar Mattheüs met betrekking tot de identiteit van de eerste lezers?”

Om deze onderzoeksvraag te kunnen beantwoorden zullen in de komende hoofdstukken de volgende onderzoeksonderdelen aan de orde komen: een toelichting op de gebruikte onderzoeksmethode (Hoofdstuk 2), een beschrijving van de historische, literaire en sociale context waarin de beelden aan bod komen (Hoofdstuk 3), een onderzoek naar de parabelteksten waarin Gods oordeel over mensen naar voren komt (Hoofdstuk 4), een constructie van de metaforische denkbeelden in de parabelteksten (Hoofdstuk 5), een vergelijking van de performatieve functie¹³ van die metaforische denkbeelden die uit de parabelteksten naar voren komen (Hoofdstuk 6) en een conclusie (Hoofdstuk 7).

¹² Beide benamingen van de geschriften zullen in Hoofdstuk 3.2 (de literaire context) nog ter sprake komen.

¹³ De begrippen ‘performatief’ of ‘performativiteit’ worden in dit document veelvuldig gebruikt. Deze begrippen zijn verwant aan het Engelse woord ‘perform’, wat duidt op “uitvoeren”. In dit document wordt er vanuit gegaan dat taal performatief kan zijn, dat taal kan aanzetten tot handelen. In de taalwetenschappen is hier uitvoerig over geschreven en onderzoek naar gedaan. Een van de meer bekende theorieën die er vanuit gaat dat taal performatief is, is de Speech-Act Theorie (J.L. Austin, e.a.).

1.3 Status van het huidige onderzoek

Voordat dit onderzoek van start gaat, is het goed om te onderkennen dat de teksten die in dit onderzoek centraal staan al vanuit verschillende wetenschappelijke perspectieven onderzocht zijn.

Een voorbeeld hiervan is de oordeelsmetafoor van de oogst in de parabel van 'het onkruid en de tarwe' in Mattheüs 13:24-42. Deze metafoor is eerder belicht door Petra von Gemünden in een gedegen Bijbels theologisch onderzoek naar vegetatiemetaforen.¹⁴ Daarnaast is deze metafoor in verschillende handboeken beschreven¹⁵ en is er zelfs door Jennifer Metten Pantoja een dissertatie aan gewijd met behulp van dezelfde metaforentheorie als in dit onderzoek.¹⁶

Dit geldt niet alleen voor de oordeelsmetaforen zoals die te vinden zijn in de geschriften van het Nieuwe Testament. Veel metaforen binnen de rabbijnse geschriften zijn ook al beschreven en geanalyseerd. Zo heeft Lieve Teugels vele parabels, inclusief oordeelsmetaforen, binnen de Mechilta nauwgezet onderzocht¹⁷ en heeft Arie Kooyman in een meer populaire publicatie zijn duiding gegeven aan meerdere parabels in de MRI.¹⁸

Verder kan er gesteld worden dat het thema van het oordeel zowel in het Nieuwe Testament als in Rabbijnse literatuur uitvoerig beschreven is. Te denken valt aan publicaties over het oordeel in het Nieuwe Testament zoals *Christ and the Judgement of God: The Limits of Divine Retribution in New Testament Thought* door Stephen Travis¹⁹, een vergelijkende studie tussen de opvattingen over het oordeel in de Dode Zee rollen en het Nieuwe Testament door Albert Hogeterp²⁰ of een publicatie die specifiek gericht is op de joodse oordeelsopvatting: *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology* door Paul Hanson.²¹

Boeiend zijn in het kader van dit onderzoek met name ook de studies die een vergelijking aangaan tussen joodse en christelijke apocalyptische opvattingen, zoals Richard Bauckham in een studie uit 1998 heeft gedaan.²² Uiteraard zijn er tal van andere studies en artikelen die dit onderwerp behandelen, maar op deze plaats noemen we nog de studie van Haim Shapira "*For the Judgment is God's*": *Human Judgment and Divine Justice in The Hebrew Bible and in Jewish Tradition*, omdat die in dit onderzoek nog gebruikt zal worden.²³

Toch heeft dit onderzoek een dermate specifieke invalshoek, waardoor het nieuwe perspectieven op kan leveren in de te onderzoeken teksten. Dat valt enerzijds te betogen op basis van lacunes in bestaand onderzoek. Neem nogmaals het voorbeeld van de oordeelsmetafoor van de oogst. Allereerst blijkt dat de studie van Pantoja bijvoorbeeld geconcentreerd is op het Oude Testament (niet op Rabbijnse geschriften of het ENM) en dat de metafoor van de oogst nauwelijks aan bod komt in haar studie.²⁴ Daarnaast geldt voor de studie van Gemünden dat zij Rabbijnse bronnen buiten beschouwing laat als het gaat om de oogst. En het belangrijkste argument: voor veel Bijbelwetenschappelijke studies geldt dat zij niet gedaan zijn vanuit de nieuwe (linguïstische) inzichten wat betreft metaforen. Dat wil

¹⁴ Gemünden, *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt*.

¹⁵ Ryken, Wilhoit, en Longman, *Dictionary of Biblical Imagery*.

¹⁶ Pantoja, 'The Metaphor of the Divine as Planter of the People'.

¹⁷ Teugels, *The Meshalim in the Mekhiltot*.

¹⁸ Kooyman, *Als een koning van vlees en bloed*.

¹⁹ Travis, *Christ and the Judgement of God*.

²⁰ Hogeterp, *Expectations of the End*.

²¹ Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*.

²² Bauckham, *The Fate of the Dead*.

²³ Shapira, "'For the Judgment Is God's'".

²⁴ Er zijn 4 pagina's in haar hele dissertatie waarin de metafoor van de oogst zijdelings aan bod komt. Zie Gemünden, *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt*, 26, 90, 106, 107.

zeggen: de metafoor is vooral recht gedaan naar haar concrete, fysieke kant, maar niet (of: minder) naar haar abstracte, conceptuele en performatieve kant.

1.4 Samenvatting

Samengevat wil dit onderzoek een bijdrage leveren aan de *inzichten* omtrent de performatieve functie van metaforen in vroeg-christelijke en vroeg-joodse bronnen, de *joods-christelijke dialoog* door een vergelijking te maken tussen verschillende opvattingen omtrent het oordeel, en een bijdrage te leveren aan het maatschappelijk discours over het oordeel door inzichten aan te leveren omtrent het oordeel in christelijke- en joodse bronnen (die onze cultuur hebben gevormd).

Hoofdstuk 2. Methodische verantwoording

2.1 Parabels

De literaire categorie op basis waarvan de teksten zijn geselecteerd die in dit onderzoek centraal staan, zijn de zogenaamde parabelteksten. Dit genre wordt zowel gebruikt in de MRI, als het ENM. In de vroege joodse literatuur wordt een parabel een *masjal* (of: *mesjaliem*, meervoud) genoemd en is zij meestal onderdeel van een Rabbijnse schriftinterpretatie (de zogenaamde *midrasj*).²⁵ Lieve Teugels wijst er op dat een verwijzing naar de *mesjaliem*, evenals de *midrasjiem*, tweërlei betekenis kan hebben. Enerzijds kan er bedoeld worden op een interpretatie-eenheid in een tekst (het tekstuele gedeelte), anderzijds kan er gerefereerd worden naar de interpretatie(methode) zelf. Volgens Teugels rabbijnse *mesjaliem* als meeste voor in *Midrasjiem*, en “functioneren ze daar in de *midrasj* in beide betekenissen die hierboven zijn aangegeven: de *mesjaliem* maken deel uit van een interpretatie-eenheid die gericht is op de uitleg van een stukje bijbeltekst: een vers of een stuk van een vers; en een *masjal* is op zijn beurt zelf meestal een vorm van interpretatie van dat stukje bijbeltekst.”²⁶ Wanneer in dit onderzoek dus wordt gesproken over een *masjal* of de *mesjaliem*, kunnen beide betekenissen opgeld doen.

In het ENM bedient Jezus zich regelmatig van parabels (of *mesjaliem*) om uitleg te geven en worden parabels meestal aangeduid met de Griekse uitdrukking *parabolè*, waar het woord parabel van afgeleid is. Deze Griekse uitdrukking heeft volgens Johan Murre de betekenisconnotatie van ‘naast elkaar werpen, vergelijken’ en kan in overdrachtelijke zin ook gebruikt worden voor ‘vergelijken’.²⁷ Aansluitend bij dit vergelijkende betekenisaspect van een parabel, definieert het Algemeen letterkundige lexicon een parabel als een “Bijzondere vorm van gelijkenis, ook parabola genoemd, nl. een verhaal dat in de vorm van een vergelijking een les (didactische literatuur) wil geven of bedoeld is om de toehoorder (lezer) tot een morele houding te overreden.”²⁸

2.1.1 Definiëring

Hoewel bovenstaande typering van parabels door Murre lijkt te veronderstellen dat een eenvoudige definiëring van het genre mogelijk is, wordt in de parabelliteratuur toch verschillend gedacht over wat een parabel nu precies is. Dit komt mede door de complexe aard van de parabels.

In het boek *Parabels, Onderricht van Jezus en de rabbijnen* beschrijven Erik Ottenheim en Martijn Stoutjesdijk bijvoorbeeld hoe Adolf Jülicher onderscheid heeft gemaakt tussen drie varianten van de parabels van Jezus: gelijknissen, parabels in engere zin en voorbeeldvertellingen (later voegde Rudolf Bultman daar nog “beeldvertellingen” als variant aan toe). Verderop noteren zij: “Dit onderscheid van parabels in soorten wordt echter in het moderne onderzoek sterk gerelativeerd, en niet zonder reden: parabels verschijnen in varianten en er zijn overgangsvormen zichtbaar die de vloeibaarheid van het genre laten zien.” Een zelfde soort conclusie trekt L. Teugels wanneer zij wijst op de negatieve invloed van de “Duitse exegese” in het categoriseren van parabels in allerlei soorten. Zij wijst erop dat voor rabbijnen een parabel (*masjal*) evengoed een fabelachtige verschijningsvorm kan hebben.²⁹

Kortom, waar bijvoorbeeld het Algemeen letterkundige lexicon de parabel ziet als een vorm van een vergelijking, wordt in het moderne onderzoek de parabel als paraplu-begrip gebruikt en zijn de

²⁵ Teugels, ‘De Parabels van Jezus En de Andere Rabbijnen’.

²⁶ Zie voor een informatieve uitleg van de hier genoemde begrippen de website van het Parabelproject, in het bijzonder: ‘Masjal en midrasj’.

²⁷ Murre, *Lexicon Nieuwe Testament*, 594-595.

²⁸ Vis e.a., ‘Parabel’.

²⁹ Teugels, ‘De rabbijnse uitleg van het boek Exodus in de Mechilta’, 113-121.

onderzoekers niet al te zeker meer over een precieze definiëring van parabels (en het onderscheiden van soorten). Nadat R. Zimmerman in zijn gedegen studie over de parabels van Jezus de bovenstaande problematiek heeft beschreven, concludeert hij dat het opdringen van moderne (precieze) onderscheidingen, als zijnde een "vreemde logica" aan de Bijbel, niet langer meer mogelijk is en daarom alle onderscheidingen moeten komen te vervallen.³⁰

In plaats van onderscheidingen te maken tussen gelijkenissen en parabels of tussen varianten van parabels, geeft Zimmerman een definitie van parabels met zes kenmerken: *"A parable is a short narrational (1) fictional (2) text that is related in the narrated world to known reality (3) but, by way of implicit or explicit transfer signals, makes it understood that the meaning of the narration must be differentiated from the literal words of the text (4). In its appeal dimension (5) it challenges the reader to carry out a methaphoric transfer of meaning that is steered by contextual information (6)."*³¹

Wanneer in dit onderzoek gesproken wordt over parabels, wordt er dus uitgegaan van bovenstaande definitie, waarin duidelijk naar voren komt dat de parabel een verhalende literaire vorm is op basis van de dagelijkse realiteit, die door middel van een metaforische betekenislaag richting wil geven aan de levens van mensen. Laatstgenoemde performatieve functie klinkt ook door in de beschrijving van de functie van parabels door L. Teugels, wanneer zij stelt dat parabels naast een exegetische functie, een 'homiletische functie' hebben: "ze verhelderen of verspreiden theologische, filosofische en niet zelden ook politieke standpunten."³²

2.1.2 Performativiteit en realiteit

Hoewel de definitie van parabels dus bediscussieerd wordt onder wetenschappers, is het gebruik en het doel van parabels helder. Zij zijn niet zomaar "verhaaltjes, die een religieuze leer illustreren aan de hand van voorbeelden uit het dagelijks leven", maar een parabel is "een brug tussen leer en leven, tussen overgeleverde traditie en de worsteling met het alledaagse bestaan."³³ Hiermee wordt bedoeld dat parabels niet alleen "decoratief" of "illustratief" bij een bepaalde uitleg zijn, maar dat zij performatief bedoeld zijn. Metaforen in de parabel "dwingen de lezer om zelf positie in te nemen in het verhaal en zo antwoord te geven op de onderliggende vraag."³⁴

In een artikel dat uitgebreider ingaat op de communicatieve bedoeling van parabels stelt E. Ottenheijm nog duidelijker dat "de parabel alleen haar doel bereikt in zoverre zij in staat is om de sociale identiteit van de luisteraar aan te spreken." En daarvoor is het volgens hem nodig dat de beelden of metaforen die gebruikt worden in de parabel herkenbaar zijn voor de luisteraar.³⁵

De sterke verbinding met de realiteit en de beoogde aanspraak van de lezer viel ook al op in de hierboven gegeven definitie van Zimmerman, waarin hij stelt dat parabels verbonden zijn met de kenbare realiteit ("known reality") en een aanspraak ("appeal dimension") willen doen op de hoorders of lezers. Boeiend is dat deze wetenschapper benadrukt dat de aanspraak van de parabels plaatsvindt op het niveau van de metafoor ("methaphoric transfer"). Hij schrijft: "The parable appeals; it wants

³⁰ Zimmerman, *Puzzling the Parables of Jesus*, 132. Zie ook: R. Zimmerman in zijn bijdrage 'Parabeln, sonst nichts', in: Zimmermann en Kern, *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu*, 383-419.

³¹ Zimmerman, *Puzzling the Parables of Jesus*, 137.

³² Teugels, 'De rabbijnse uitleg', 9.

³³ Ottenheijm en Stoutjesdijk, *Parabels*, 16.

³⁴ Ottenheijm en Stoutjesdijk, 19.

³⁵ E. Ottenheijm *On the Rhetoric of Inheritance in Synoptic and Rabbinic Parables*, in: Poorthuis en Ottenheijm, *Parables in Changing Contexts*, 20.

to be interpreted. (...) The process of metaphoric transfer and finding of meaning has not already been completed; it must be carried out repeatedly in the act of reading.”³⁶

Zimmerman stelt dus dat de metaforische laag van de parabel een cruciale rol speelt in de betekenis en bedoeling van de parabel. Parabels zijn dus fictieverhalen (die als zodanig ook verzonnen zijn) op basis van de dagelijkse realiteit (“known reality”), waarvan de betekenis en bedoeling niet beperkt moeten blijven tot de letterlijke tekst (“literal words of the text”), maar waarin iedere lezer of hoorder wordt aangesproken door een metaforische “transfer of meaning”. Door de metaforische betekenis van de parabels ontmoet de lezer of hoorder een realiteit buiten de eerste (of letterlijke) betekenislaag in de tekst (“outside the primary level of meaning”) waar hij of zij op moet reageren (“reader-response”). De respons waar een parabel om vraagt is volgens Zimmerman niet slechts een individueel gebeuren, maar bij uitstek een gemeenschappelijke aangelegenheid: “It is not only the response of the individual but also and even more the response of the group that is demanded.”³⁷

2.2 Metaforen theorieën

Hierboven is door Zimmerman gewezen op de rol van metaforen in de betekenis en bedoeling van parabels voor de lezers of hoorders. Over wat een metafoor precies is, en wat voor rol een metafoor speelt in parabels bestaan echter verschillende opvattingen. Hoewel Eric Ottenheim en Marijn Stoutjesdijk bijvoorbeeld de cruciale functie van metaforen in parabels erkennen door te schrijven dat een parabel “is opgebouwd rond een metafoor”, nuanceren zij die opvatting vervolgens door nadruk te (ver)leggen op het verhaal rondom de metafoor. Volgens hen is “het dan ook veel minder de decodering van de beelden die cruciaal is voor de parabel, maar veeleer de manier waarop de karakters en beelden zich tot elkaar verhouden.”³⁸

2.2.1 Geschiedenis metaforeninterpretatie

Tot ongeveer de 20^e eeuw verstonden veel mensen in de geschiedenis, zoals bijvoorbeeld de grote denker Aristoteles, metaforen als “retorische kunstzinnigheden”. Voor Aristoteles maakte een metafoor het betoog sterker en aantrekkelijker door haar schoonheid en zij kon dan ook gemakkelijk vervangen worden door een andere metafoor.³⁹ In latere tijd (19^e en 20^e eeuw) zijn aan deze benadering van metaforen als ‘retorische kunstzinnigheden’ of ‘vervangbare literaire vormen’, andere zienswijzen op metaforen toegevoegd.

K.L. Lim beschrijft hoe in de loop van de 20^e eeuw door denkers als I.A. Richards, M. Black en anderen het interactiemodel werd ontwikkeld. Dit model wijst erop dat er door de interactie van een onderwerp (“tenor”) met een beeld (“vehicle”) betekenis ontstaat. Wanneer – volgens dit interactiemodel - een beeld aan een onderwerp gekoppeld wordt, creëren ze samen een betekenis, die meer te zeggen heeft dan de letterlijke betekenis die beiden zou kunnen uitdrukken. Volgens Lim gaf M. Black in de eerste helft van de 20^e eeuw al aan dat “metaphor has the power to change how one sees the subject and one’s attitudes towards it.”⁴⁰

³⁶ Om deze reden spreekt Zimmerman van de “active-interpretative appeal dimension” van de parabels. Zimmerman, *Puzzling the Parables of Jesus*, 147-149.

³⁷ Hier wordt de betekenis van de metafoor voor groepsidentiteit door Zimmerman aangeduid. In dit verband wijst Zimmerman op Crossan, die stelt: “It was up to the hearers to raise their own consciousness through communal agreement and disagreement. Jesus’ parables were lures not for personal thought by isolated readers but for corporate debate by active hearers.” Crossan, ‘The Parables of Jesus’. In: Zimmerman, 137-149.

³⁸ Ottenheim en Stoutjesdijk, *Parabels*, 19-20.

³⁹ Ricoeur, *Interpretation Theory*, 48.

⁴⁰ Lim, *Metaphors and Social Identity Formation in Paul’s Letters to the Corinthians*, 18-19.

De Conceptuele Metaforen Theorie (hierna CMT) onderscheidt zich van eerdere verstaanswijzen, doordat zij niet alleen een link ziet tussen een beeld en onderwerp, of een creatieve interactie tussen twee taalkundige domeinen, maar “diepere onderliggende metaforen” probeert bloot te leggen. Zij richt zich niet alleen op het verstaan van het onderwerp, maar probeert door onderzoek naar de onderliggende metaforen een conceptuele werkelijkheid te benoemen achter/boven de tekst.⁴¹ Metaforen zijn in de woorden van Lakoff en Johnson niet alleen een vorm van taal, maar zij zijn uitingen van het menselijk ‘metaforisch gestructureerd brein’: “our conceptual system (...) is fundamentally metaphorical in nature.”⁴² Daarom is onderzoek op het niveau van de tekst volgens deze wetenschappers niet genoeg, en moet er achter/boven de tekst gezocht worden om de conceptuele werkelijkheid op het spoor te komen.

P. Avis vat het unieke van een conceptuele benadering van metaforen als volgt samen: “In fusing together two perceptions, metaphor has a stereoscopic function. Each image carries with it a host of associations which interact and fertilise each other. Metaphor is not just naming one thing in terms of another, but seeing, experiencing and intellectualising one thing in the light of another. (...) A metaphor is not just a word, not even an image, but a conjunction of discourses, a joining of worlds.”⁴³

2.2.2 Conceptuele Metaforen Theorie

De oorsprong van de ‘nieuwe metaforische zienswijze’ van Lakoff en Johnson wordt gevonden in de neurologische inzichten die zij samen hebben opgedaan in de analyse van allerlei taalkundige uitdrukkingen van de mensheid in allerlei verschillende contexten. Deze analyse bracht de onderzoekers tot de conclusie dat metaforen wijdverbreid gebruikt worden en dus niet slechts de uitvinding zijn van één individu of een klein groepje mensen. Het wijdverbreide gebruik van metaforen is wat Zoltan Kovecses “all-pervasive” noemt en volgens hem fundamenteel is voor de CMT.⁴⁴

Eén van de metaforen die bovenstaande onderzoekers in verschillende vormen zijn tegengekomen en die zij vervolgens vaak hebben gebruikt om de CMT toe te lichten, is de metafoor EEN RATIONEEL BETOOG IS EEN OORLOG.⁴⁵ Deze metafoor functioneert volgens Lakoff en Johnson als een soort ‘containerbegrip’ waardoor allerlei mensen op allerlei manieren uitdrukkingen geven aan hun (dagelijkse) ervaringen. Zo zorgt deze metafoor ervoor dat mensen spreken over: zichzelf ‘verdedigen’ met argumenten, elkaar ‘aanvallen’ op ‘zwakke punten’ in een betoog, discussies ‘winnen’ of ‘verliezen’, enzovoorts. Volgens Lakoff en Johnson zijn deze taalkundige uitdrukkingen allemaal voorbeelden van hoe één metafoor in het brein de menselijke ervaring structureert en vervolgens uitgedrukt wordt op allerlei verschillende manieren in allerlei culturen en omstandigheden.⁴⁶

Gesteld zou kunnen worden dat de basis van CMT relatief eenvoudig is. Een metafoor is volgens Lakoff en Johnson het verstaan van ‘een domein’ (Engels: domain) in termen van een ander ‘domein’.⁴⁷ De CMT maakt hierin onderscheid tussen een ‘bron-domein’ (source-domain) en een ‘doel-domein’

⁴¹ A. Spicer en M. Alvesson noemen deze opvatting van metaforen het “domein-interactiemodel”, waarbij metaforen niet alleen een betekenis geven door middel van een koppeling tussen een beeld en een onderwerp, maar in staat zijn om nieuwe betekenis te creëren. De nadruk ligt bij dit laatste model dus op de creatieve kracht van metaforen. Alvesson en Spicer, *Metaphors We Lead By*, 43.

⁴² Lakoff en Johnson, *Metaphors We Live By*, 3.

⁴³ Avis, ‘God and the Creative Imagination’, 85-86.

⁴⁴ Semino en Demjén, *The Routledge Handbook of Metaphor and Language*, 14.

⁴⁵ Een metafoor wordt in de cognitieve wetenschappen uitgedrukt in letters met kapitaalhoogte. Dat voorbeeld zal in dit onderzoek worden gevolgd.

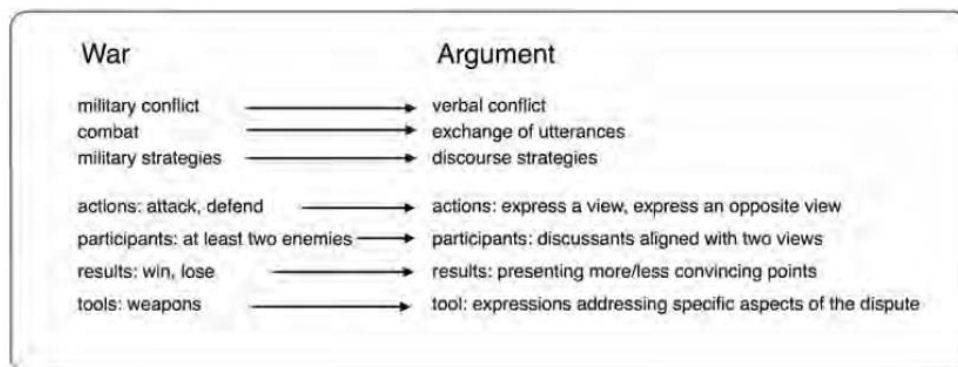
⁴⁶ Lakoff en Johnson, *Metaphors We Live By*, 4.

⁴⁷ Letterlijk: “The essence of metaphor is understanding and experiencing one kind of thing in terms of another.” Lakoff en Johnson, 5.

(target-domain). Het bron-domein is de fysieke ervaring (zoals een oorlog), die gebruikt wordt om het doel-domein te verstaan (zoals een rationeel betoog dat aanvoelt als een gevecht). Uitgangspunt in deze theorie is dat metaforen helpen bij het verstaan en ervaren van iets abstracts (bijvoorbeeld 'rationeel betoog') in termen van iets concreets of fysieks (bijvoorbeeld 'oorlog').⁴⁸ In de woorden van Lakoff en Johnson: "we typically conceptualize the non-physical in terms of the physical – that is, we conceptualize the less clearly delineated in terms of the more clearly delineated."⁴⁹

Hoewel de basis van de CMT relatief eenvoudig lijkt, is de concrete uitwerking van de theorie complexer. De verbanden die er bestaan tussen het bron-domein en het doel-domein worden in de literatuur bijvoorbeeld een set van "correspondences" of "mappings" genoemd. Hiermee wordt aangeduid dat een metafoor dus een set is van allerlei overeenkomsten of 'overdrachten' tussen het ene en het andere domein. Een domein (zowel bron- als doel-domein) kan allerlei sub-domeinen hebben. Het bijzondere van een concrete metafoor is dat zij altijd maar een gedeeltelijke verbinding is van verschillende sub-domeinen (of: concepten) en nooit een volledige.⁵⁰ Daarom is een analyse van conceptuele metaforen altijd gericht op de specifieke verbinding tussen bron- en doel-domein die in de tekst of uitdrukking plaatsvindt, ook wel naast de meer gebruikelijke aanduiding 'mapping(s)', 'metaphorical entailment' of 'metaphorical inference' genoemd.⁵¹

Hieronder een weergave van mogelijke mappings tussen verschillende sub-domeinen van de grotere conceptuele metafoor EEN RATIONEEL BETOOG IS EEN OORLOG. Uit de onderstaande weergave wordt duidelijk dat één concept (het bron-domein) vele uitdrukkingen mogelijk maakt om het meer abstractere doelconcept (het doel-domein) duidelijk te maken.



"Figure 2.1 ARGUMENT IS WAR: the conceptual metaphor."⁵²

Omdat metaforen dus uitdrukkingen zijn van grotere metaforische concepten in ons brein, is het volgens Lakoff en Johnson mogelijk om door middel van het bestuderen van afzonderlijke metaforen,

⁴⁸ "In CMT, the assumption is that the source domain is rich in conceptual structure, and that that structure is basically concrete in nature, so that the domain evokes real life knowledge or experience." Semino en Demjén, *The Routledge Handbook of Metaphor and Language*, 29.

⁴⁹ Lakoff en Johnson, 59.

⁵⁰ "If it were total, one concept would actually be the other, not merely be understood in terms of it." Lakoff en Johnson, 13. Cf. het onderscheid tussen 'coherence' en 'consistency': "The difference between coherence and consistency is crucial. (...) metaphors would be consistent if there were a way to completely satisfy both purposes with one clearly delineated concept. Instead, what we get is coherence, where there is a partial satisfaction of both purposes." Lakoff en Johnson, 94-95.

⁵¹ Lakoff en Johnson, 89-96. "A metaphorical entailment is the imparting of a characteristic of the source domain (the metaphorical image) to the target domain (the concept receiving metaphorical treatment) by logical means." 'Metaphorical Entailment'.

⁵² Semino en Demjén, *The Routledge Handbook of Metaphor and Language*, 30.

de grotere concepten te achterhalen.⁵³ Echter, wijzen de wetenschappers er wel op dat er bij de bestudering van afzonderlijke metaforen wel rekening gehouden moet worden met **verscheidenheid in metaforen**. Er is volgens de auteurs bijvoorbeeld een onderscheid te maken tussen structurele metaforen en oriënterende metaforen. Waar de eerstgenoemde één concept structureert in termen van een ander concept, duidt de tweede variant op een categorie metaforen die een heel systeem aan concepten verbindt met een bepaald concept. Vaak gaat het bij de laatstgenoemde metaforen om ruimtelijke concepten die gebruikt worden (bijvoorbeeld; hoog en laag, e.d.) voor allerlei doelconcepten (zoals: goed of slecht voelen).⁵⁴

Dit onderzoek richt zich op **'structurele metaforen'**, zoals Lakoff en Johnson die noemen. Dit zijn metaforen die rijk zijn in betekenis – in tegenstelling tot metaforen die gebaseerd zijn op fysieke concepten (zoals bij verschillende oriënterende en ontologische metaforen). Zij zijn in staat om met één "gestructureerd duidelijk omlind concept" het andere te verduidelijken, en toe te laten dat bepaalde aspecten van dat concept verborgen blijven, terwijl andere aspecten juist naar voren gebracht worden.⁵⁵ Uitgedrukt in termen van de CMT, zal in dit onderzoek gezocht worden naar parabels waarin een structurele metafoor voorkomt van God die oordeelt over mensen. De verantwoording van een zoektocht naar deze metafoor in parabelteksten uit de MRI en het ENM zal gegeven worden in Hoofdstuk 4.1 (Vaststelling parabels).

Bennie Howe vat het bovenstaande helder samen in zijn definitie van een metafoor. Volgens hem is een metafoor: (a) een concept alvorens het wordt uitgedrukt in taal, (b) gefundeerd in fysieke en sociale – concrete – menselijke ervaringen, (c) herkenbaar en bruikbaar door meerdere mensen en (d) uitdrukking van een systematische structuur.⁵⁶

2.3 Hermeneutische consideraties

Tenslotte, is het goed om aan het einde van het methodische deel te benoemen dat de CMT die in dit onderzoek gebruikt wordt, ingezet zal worden als hulpmiddel (of: instrument) om de onderzoeksvraag te beantwoorden. Door gebruikmaking van de inzichten en terminologieën van de CMT, kan in dit onderzoek duidelijk gemaakt worden wat metaforen in de oordeelsparabels te zeggen hebben voor de identiteit en het menselijk gedrag (*conduite*).

Bij het gebruik van vrijwel alle methoden zijn ook kanttekeningen te maken. Methoden kunnen verabsoluteerd of verkeerd gebruikt worden, maar methoden herbergen in zichzelf vaak ook zwakten die men beter voorafgaand aan het gebruik in ogeschouw kan nemen. Bij vermelding van het

⁵³ Lakoff en Johnson, *Metaphors We Live By*, 7.

⁵⁴ Lakoff en Johnson, 14-15. Naast deze twee categorieën is er ook nog een derde belangrijke categorie, de ontologische metaforen, zijn vergelijkbaar met de oriëntale metaforen, maar maken gebruik van entiteiten of substanties om het doelconcept duidelijk te maken (bijvoorbeeld: INFLATIE IS EEN ENTITEIT). Zie: 23-30.

⁵⁵ De betekenisrijkdom van structurele metaforen in de CMT worden door Lakoff en Johnson verduidelijkt met de hierboven genoemde metafoor EEN RATIONEEL BETOOG IS EEN OORLOG. Zij stellen dat deze metafoor een middel van mensen is geworden om te krijgen wat ze willen hebben zonder dat ze een fysiek conflict krijgen met andere mensen. Waar de mensheid voorheen elkaar primair fysiek te lijf ging, is er door het metaforisch spraakgebruik een alternatief gekomen; de taalkundige oorlogsvoering. Daarmee zijn allerlei "tactieken" beschikbaar gekomen, die taal geeft aan de emotionele ervaringen in een rationeel betoog, zoals intimidatie, kleineren, onderhandelen, vleien, en dergelijke. De rijkdom van de metafoor is dat het concept "oorlog" de mensheid allerlei uitdrukkingen aanreikt die behulpzaam zijn om de emotionele werkelijkheid te verstaan en te verwoorden. Lakoff en Johnson, 61-63.

⁵⁶ B. Howe gebruikt de uitdrukkingen: (a) conceptual before it is expressed in language, (b) grounded in human bodily and social experience, (c) ubiquitous and conventional, (d) systematic. Zie: Howe, *Because You Bear This Name*, 61.

instrumentele gebruik van de theorieën is daarom goed om nog enkele aspecten van de methodiek in consideratie te nemen. In het bijzonder dié aspecten, die kritisch gewogen moeten worden.

2.3.1 Waarheid en lichamelijke werkelijkheid

Eén van de grootste kritiekpunten met betrekking tot het gebruik van de metaforentheorie in dit onderzoek is, wat mij betreft, de redenatie dat er niet zoiets bestaat als een **universele waarheid**. Dit is wat Lakoff en Johnson stellen in hun gezamenlijke studie *Metaphors we Live By*. De doordenking van de metaforentheorie heeft hen ertoe gebracht om te stellen dat de waarheid altijd gebonden is aan het fysieke menselijke bestaan, waardoor zij niet universeel kan zijn of geldig voor iedereen.⁵⁷

Meerdere wetenschappers die werken met de CMT in relatie tot Bijbelteksten zijn dezelfde mening toegedaan. Zo betogen E. Sweetser en M.T. DesCamp hetzelfde standpunt als Lakoff en Johnson wanneer zij er op wijzen dat metaforen voor God geen universele waarheid bevatten. Metaforen zoals GOD IS EEN HERDER of GOD IS EEN VADER zijn gecreëerd op basis van een lichamelijke werkelijkheid die veranderlijk is. Volgens Sweetser en DesCamp betekent dat niet dat kennis of ervaring van God enkel materieel is, maar wel dat mensen geen andere manier hebben om God te ervaren of te leren kennen dan via hun lichaam en de lichamelijke realiteit. Daardoor is hun conclusie dat metaforen betekenis hebben in zoverre zij toepasselijk zijn in de huidige werkelijkheid. Want, zo schrijven zij: opvattingen van wat een goede god is, veranderen ook door de tijd heen.⁵⁸

Hoewel het niet ontkend kan worden dat bron-domeinen veranderen (zoals bijvoorbeeld de kennis en opvattingen over het herderschap of vaderschap veranderen), is het niet noodzakelijk om – zoals DesCamp en Sweetser lijken te doen – de waarheid op te sluiten in een lichamelijke werkelijkheid (toen of nu). De veranderlijkheid van de fysieke werkelijkheid vraagt naar mijn mening om gedegen onderzoek naar de context waarin de metaforen zijn gebruikt, zodat de metaforen ook vertaald kunnen naar vandaag – het hier en nu.

2.3.2 Geopenbaarde werkelijkheid

Daarnaast gaat dit onderzoek, in aansluiting bij de theoloog Paul Avis, uit van de vooronderstelling dat de taal (inclusief metaforen) die in de Bijbel wordt gebezigd, échte kennis (*real knowledge*) over God verschaft. Tegenover Lakoff en Johnson en anderen, die stellen dat metaforen aantonen dat de waarheid slechts beperkt is tot onze aardse realiteit, wordt in dit onderzoek gesteld dat alle ‘concrete verbeelding van abstracte waarheden’ (metaforen) in de Bijbel die spreken over God en Zijn koninkrijk, ook daadwerkelijk universele waarheid bevatten voor alle tijden.

In zijn boek *God and the Creative Imagination* gaat Avis in op de neiging om letterlijk en figuurlijk of ‘lichamelijk en geestelijk’ tegenover elkaar te stellen, verwerpt hij deze tegenstelling en stelt hij vervolgens een alternatief voor (in navolging van andere theologen zoals E. Jungel, Tillich, H.A. Hodges).⁵⁹ Het alternatief dat Avis voorstelt is een toewijding (*commitment*) aan het symbolische proces waarin een tekst je wilt meenemen: **“The truth of Christian theology cannot be understood from outside the circle, but only by committing oneself in praxis to the symbolic process.”**⁶⁰

Volgens Avis is het spreken over God bij uitstek symbolisch of metaforisch, omdat God zelf niet te beschrijven is. Juist de christelijke dogma’s als incarnatie of opstanding zijn volgens hem a-historisch

⁵⁷ Lakoff en Johnson, *Metaphors*, 184.

⁵⁸ E. Sweetser, M. DesCamp, *Motivating Biblical Metaphors for God: Refining the Cognitive Model*, in: Howe en Green, *Cognitive Linguistic Explorations in Biblical Studies*, 7-23.

⁵⁹ “When we want to say, with emphasis, that something is ‘really’ true, we sometimes claim that it is ‘literally’ true. This is perhaps pardonable in common speech, though it is unhelpful and actually meaningless, but in theology, where it is not unknown, it is a classic *faux pas*.” Avis, ‘God and the Creative Imagination’, 89.

⁶⁰ Avis, 120.

en symbolisch, omdat zij ons menselijk verstand te boven gaan. De grootste waarheden van het christelijk geloof, zijn volgens hem niet historisch aantoonbaar (Avis gebruikt Maria's zwangerschap van Jezus door de Heilige Geest als voorbeeld).⁶¹

Avis stelt voor om tussen naïeve realisten (die slechts letterlijke kennis willen over God) en wrede instrumentalisten (degenen die zeggen dat symbolisch taalgebruik alleen maar een doel dient), een positie van **kritisch realisme** (of symbolisch realisme) aan te nemen.⁶² Die positie zal ook in dit onderzoek ingenomen worden en houdt in dat men erkent dat symbolen, metaforen een plek hebben in échte kennis (*real knowledge*) over God, omdat God transcendent is en onze leef- en denkwereld te boven gaat.⁶³ Metaforisch, symbolisch of mythisch taalgebruik, is geen mindere vorm van kennis of beperking van de waarheid, maar beschrijft een werkelijkheid die niet opgesloten is in de zintuiglijke werkelijkheid en is in die zin '**geopenbaarde werkelijkheid**' (*revelatory experience*).⁶⁴

In dit onderzoek wordt niet geprobeerd om symbolische waarheden letterlijk te beschrijven. Aan de andere kant zal de waarheid van de metaforen niet beperkt worden tot de context daar en toen. Het uitgangspunt dat God zichzelf door de teksten heeft geopenbaard en nog steeds openbaart, maakt dat dit onderzoek wil expliciteren wat de symbolische taal duidelijk wilde maken voor de eerste lezers, maar ook voor de lezers in de tegenwoordige tijd. Kritisch realisme betekent in dit geval dat de waarheden die op een symbolische wijze zijn vevat in de tekst, geëxpliceerd worden door de onderzoeksstappen die hierboven zijn voorgesteld (inclusief onderzoek naar de context en de bestudering van de teksten zelf).

2.4 Samenvatting

In dit hoofdstuk is de methodische verantwoording van dit onderzoek uit de doeken gedaan op basis van de relatie tussen parabels, metaforen en identiteit. Wat deze drie begrippen aan elkaar verbindt is het woord performativiteit. Zowel parabels als de metaforen die parabels bevatten, hebben de eigenschap dat zij mensen willen veranderen en in beweging willen zetten. Lichamelijk, maar met name ook op het niveau van de cognitie en de identiteit. Metaforen en parabels doen iets met het denken van de mens, waardoor de mens zichzelf en de wereld om zich heen anders gaat zien.⁶⁵ Die relatie tussen de begrippen, de performativiteit, zal in dit onderzoek nader onderzocht worden in een aantal oordeelsparabels van de MRI en het ENM. Maar eerst zullen de teksten in hun context, *Sitz im Leben*, geplaatst worden.

⁶¹ Avis, 121.

⁶² Avis, 126-132.

⁶³ "Realism is critical or symbolic precisely because our object is transcendent." Avis, 133.

⁶⁴ Avis, 121-122.

⁶⁵ Aan het einde van zijn methodisch deel van zijn promotiestudie concludeert K.Y. Lim: 'If metaphors are part of how we think and understand reality, then they are part of how we understand ourselves and relate to others. In this respect, metaphors play a significant role in the formation of social identity.' Dit is ook de conclusie die Lakoff en Johnson optekenen aan het einde van hun baanbrekende werk *Metaphors we Live By*: 'Metaphors may create realities for us, especially social realities. A metaphor may thus be a guide for future action.' Lim, *Metaphors and Social Identity Formation*, 48.

Hoofdstuk 3. Sitz im leben

De Duitse theoloog en oudtestamenticus H. Gunkel introduceerde de term Sitz im leben (plaats in het leven) om aan te duiden dat de contextuele informatie van Bijbelteksten ertoe doet.⁶⁶ Al eerder is het belang van een goed inzicht in de situationaliteit van de parabels en metaforen geschetst. In dit hoofdstuk zal daarom de historische, literaire en sociale context van de MRI en het ENM achtereenvolgens beschreven worden. Tegelijk moet daarbij wel vermeld worden dat dit slechts summier en tentatief gebeurt, mede door het gebrek aan tijd en ruimte en vanwege het feit dat een precies jaartal voor het ontstaan van beide geschriften moeilijk aanwijsbaar is.

3.1 Historische context

Over het algemeen wordt aangenomen dat de MRI als ‘afgerond’ literair werk is ontstaan in **de derde eeuw na Christus**.⁶⁷ Waar voorheen sommige geleerden dit geschrift dateren omstreeks de 8^e eeuw na Christus, kan deze vroege datering volgens Lauterbach verdedigd worden door onder andere de oude exegetische regels die gehanteerd worden in het geschrift en de manier waarop de Bijbelinterpretaties aansluiten bij de Bijbeltekst zelf.⁶⁸

Verder kan ervan uit gegaan worden dat de Mechilta, als vrucht van de school van Rabbi Ismaël, is samengesteld **tijdens de Tweede Tempelperiode in het land Israël**.⁶⁹ Eén van de belangrijke argumenten daarvoor is volgens Azzan Yadin de historische en culturele context van de interpretatiepraktijken zoals die verwoord zijn in dit geschrift.⁷⁰ Ook Paul Mandel⁷¹ en Menachem Kahana⁷² zien inhoudelijke, literaire en methodologische aanwijzingen in dit geschrift voor een datering in dezelfde periode. Laatstgenoemde stelt dat de meeste wetenschappers er vanuit gaan dat de MRI is samengesteld in Israël, al is de precieze locatie onduidelijk.⁷³

Gesteld kan dus worden dat de Mechilta als compilatie werd afgerond in de derde eeuw na Christus, terwijl het merendeel van de inhoud van dit geschrift waarschijnlijk al *in* de Tweede Tempelperiode (over het algemeen gedateerd van het midden van de 6^e eeuw voor Christus tot 135 na Christus – de

⁶⁶ Vis e.a., ‘Sitz im Leben’.

⁶⁷ Teugels, *The Meshalim in the Mekhilot*, 67. . Volgens Neusner wordt algemeen aangenomen dat een ‘midrasj’ geschrift zoals de Mechilta werd afgerond na de Mishna-compilatie (in 200 na Christus). Neusner, *Midrash*, 31. Kahana Menahem stelt: “It seems we should accept the predominant scholarly view that the final redaction of the Halakhic Midrashim was conducted in the Land of Israel, in the first or second generation following the redaction of the Mishna, that is, in the middle of the third century CE.” Shmuel e.a., *The Literature of the Sages*.

⁶⁸ Lauterbach en Stern, *Mekhilta de-Rabbi Ishmael*, Volume 1, xxvi.

⁶⁹ Binnen de rabbijnse literatuur worden twee Mechilta’s onderscheiden: de Mechilta de Rabbi Ismaël (MRI) en de Mechilta de Rabbi Shimon bar Yochai (MRS). In dit onderzoek wordt alleen gebruik gemaakt van de MRI, daarom verwijst Mechilta in dit onderzoek altijd naar de MRI. Zie voor meer informatie: Teugels, *The Meshalim in the Mekhilot* 67-72.

⁷⁰ A. Yadin vindt de interpretatiepraktijken in de Mechilta passen bij de interpretatiepraktijken van de Tweede Tempelperiode en post-70 Palestina. Yadin, *Scripture as Logos*, 142.

⁷¹ Paul Mandel heeft een gedegen studie over de oorsprong van midrasj geschriften gepubliceerd waarin hij stelt, op basis van de manier van becommentariëren (darash) van de Hebreeuwse Bijbel zoals die gevonden wordt in de Mechilta, dat de inhoud van dit geschrift te dateren is in de Tweede Tempelperiode: “During the ‘age of instruction,’ which encompassed the Second Temple period and the beginning of the rabbinic period, the sage or ‘expert jurist’ (sofer or ḥakham) dealt primarily with the transmission of law, including Scriptural law and externally transmitted traditions, which perforce extended beyond that included in Scripture itself.” De laatstgenoemde periode typeert deze wetenschapper als ‘the age of instruction’, en het vervolg van de Tweede Tempelperiode als ‘the age of interpretation’. Mandel, 303.

⁷² Shmuel e.a., *The Literature of the Sages*, 61.

⁷³ Shmuel e.a., 62.

‘Bar Kochba opstand’) in een voltooiingsfase was gekomen.⁷⁴ Tegelijkertijd moet er blijvend rekening gehouden worden met het gegeven dat een precieze datering van dit geschrift (en de verschillende traktaten die het bevat) niet mogelijk is, mede door de onduidelijkheid wat betreft het auteurschap.

Rondom het auteurschap van de MRI is namelijk veel onduidelijkheid. De titel van het commentaar op Exodus wordt door D. Stern vertaald met ‘De traktaten volgens Rabbi Ismaël.’ Deze wetenschapper schrijft in een voorwoord dat Rabbi Ismaël een beroemde tweede-eeuwse rabbijn was, die aan de basis stond van één van de twee vroeg-rabbijnse stromingen. Onduidelijk is volgens hem echter welk materiaal in het commentaar nu van rabbijn Ismaël afkomstig is en welk materiaal niet. En hij concludeert tenslotte dat er eigenlijk maar weinig met zekerheid te zeggen is over de geschiedenis van de Mechilta.⁷⁵

De hierboven genoemde professor Joodse studies aan Rutgers University (VS), A. Yadin, betoogt, in navolging van Hoffman en Heschel, dat het verdedigbaar en behulpzaam is om de Mechilta en Sifre Numeri toe te schrijven aan de school van Rabbi Ismaël. Hij geeft aan dat deze geschriften inhoudelijk te onderscheiden zijn van Sifra en Sifre Deuteronomium, ook al zijn de laatstgenoemde teksten ook tannaitische halachische teksten.⁷⁶ Daarmee is gelijk tot uitdrukking gebracht dat de MRI geen werk is van één auteur, maar van meerdere (een school) en dat het lastig is om onderdelen uit dit geschrift toe te schrijven aan één persoon. Als er in dit onderzoek dus wordt gesproken van de Mechilta de Rabbi Ismaël, wordt er dus gedoeld op een geschrift dat een vrucht is van een schrijftraditie (school) en waarvan het ontstaan onhelder is.⁷⁷

Uit het bovenstaande kan opgemaakt worden dat vóór de derde eeuw de Mechilta-overleveringen wel bekend waren, maar waarschijnlijk als verschillende geschriften (van verschillende auteurs) in een orale vorm of ‘niet officieel erkende geschriften’, tot het moment van de vaststelling in de derde eeuw. Lauterbach vat deze ontwikkeling van de MRI samen wanneer hij schrijft: ‘whenever it reached its final state, there is little question that most of the traditions preserved in the anthology were originally composed and transmitted orally until they were set down in writing, generations later.’⁷⁸ In dit onderzoek wordt daarom uitgegaan van de premisse dat, hoewel de Mechilta officieel pas vastgesteld werd in de derde eeuw, zij tenminste al aanzienlijke bekendheid had verkregen in **de eerste twee eeuwen** na Christus.⁷⁹

De opvattingen wat betreft de historische lokalisering van het ENM zijn minder uiteenlopend dan wat betreft de MRI (3^e – 8^e eeuw), hoewel er ook verschillen te benoemen zijn. Die verschillen hebben, net als in het geval van de MRI, ook te maken met het auteurschap. Wetenschappers als DaSilva betwijfelen de traditionele hypothese dat dit evangelie geschreven is door één auteur, Mattheüs de

⁷⁴ Grabbe, *An Introduction to Second Temple Judaism*, xi.

⁷⁵ Lauterbach en Stern, *Mekhilta de-Rabbi Ishmael*, Volume 1, x.

⁷⁶ Yadin, *Scripture as Logos*, x-xi.

⁷⁷ Kahana Menahem geeft in een relatief kort, maar duidelijk artikel het onderscheid tussen twee verschillende scholen weer (respectievelijk die van rabbi Ismael en rabbi Akiva). Er zijn verschillende criteria op basis waarvan het onderscheid tussen de scholen wordt gemaakt. Eén daarvan is de namen van de rabbis die verboden worden aan een school (in het geschrift). Menahem toont 20 namen bij de school van rabbi Ishmael, waaruit duidelijk blijkt dat het geschrift een gemeenschappelijk werk is. Shmuel e.a., *The Literature of the Sages*, 26-35.

⁷⁸ Lauterbach en Stern, *Mekhilta*, Volume 1, ix.

⁷⁹ Deze stelling kan onderbouwd worden met het gegeven dat de Thora behoorde tot de vroegst ‘vastgestelde’ of ‘gecanoniseerde’ boeken van de canon van de joden, de TeNaCh (5^e eeuw b.c.e., zie 3.2.1). Het is aannemelijk dat de rabbijnen die na de vaststelling van de Hebreeuwse canon begonnen met becommentariëren van de geschriften, al vroeg zijn begonnen met Exodus en dat er daarom in de eerste twee eeuwen na Christus al (mondeling, al dan niet schriftelijke) commentaren op dit Bijbelboek beschikbaar waren (Mechilta) en bekend waren in de toenmalige wereld.

discipel van Jezus. Ze gaan er op basis van zowel de interne bewijslast (het brongebruik in het geschrift zelf) als de externe bewijslast (bijvoorbeeld de kerkvaders) vanuit dat Mattheüs (in ieder geval) niet de enige auteur is geweest.⁸⁰ De nieuwtestamenticus J. van Bruggen weerlegt de twijfels omtrent het auteurschap echter op een steekhoudende wijze en beargumenteert dat de discipel Mattheüs wel degelijk de auteur geweest kan zijn van het evangelie.⁸¹ Bij zijn opvatting wordt in dit onderzoek aangesloten en daarom wordt er gesproken over het evangelie *naar* Mattheüs (ENM).

Nu er duidelijkheid is over het auteurschap blijft de vraag of die er ook is over de datering van het ENM. Over het algemeen wordt op basis van de inhoud van het evangelie (zoals de grijpte theologie, de zendingsofdracht of de allusie naar de verwoesting van de tempel in Mat. 22:14) aangenomen dat de overlevering van het evangelie plaatsvond na de verwoesting van de tempel in 70 na Christus, ondanks het feit dat er ook (belangrijke) stemmen zijn die uitgaan van een vroegere datering (50-70 na Christus).⁸² In ieder geval is het evangelie afgerond voor de eeuwwisseling, omdat verschillende kerkvaders aan het begin van de tweede eeuw na Christus al gebruik maakten van dit evangelie.⁸³

C.R. Holladay wijst erop dat het ENM, net als de MRI, ook een product is van de tijd; de Tweede Tempelperiode. 'When the earliest followers of Jesus began collecting and preserving oral and written traditions about their central cultic figure, and eventually began writing their own accounts of his life and teaching, they were responding to religious, intellectual, and literary impulses that had already been in place within Judaism for two centuries or more.'⁸⁴

3.2 Literaire context

3.2.1 Hebreeuwse Bijbel

Voor de primaire lezers van de MRI en het ENM, was de Hebreeuwse Bijbel⁸⁵ de belangrijkste verzameling literatuur van de godsdienstige geschriften. Deze verzameling ging vooraf aan beide geschriften, zowel in tijd als in wordingsgeschiedenis. Volgens S.J.D. Cohen heeft de vaststelling van de Hebreeuwse canon plaatsgevonden in de 1^e eeuw voor Christus en werd deze vervolgens overgenomen door zowel het rabbijnse judaïsme als het christendom. Voor beide groepen golden de aangewezen boeken (canon) als 'godelijk geïnspireerd' of als 'godelijke openbaring'.⁸⁶

Algemeen wordt erkend dat zowel de MRI, als het ENM sterk beïnvloed zijn door de Hebreeuwse Bijbel. De bekende Mattheüs-wetenschapper R.H. Gundry heeft in een discussie met K. Stendahl gewezen op het gebruik van de Hebreeuwse Bijbel in Mattheüs.⁸⁷ Het belang van de Hebreeuwse Bijbel voor

⁸⁰ Desilva, *An Introduction to the New Testament*, 234-235.

⁸¹ Van Bruggen wijst er op bijvoorbeeld op dat: (a) de oudste bronnen het evangelie aan de apostel Mattheüs toeschrijven en (b) *alle* handschriften Mattheüs als auteur vermelden. Van Bruggen, *Mattheus*, 10-12.

⁸² Turner, *Matthew*, 13. Zie ook: C.R. Holladay, *The Gospel of Matthew within Second Temple Judaism*, in: Seleznev, Loader, en Niebuhr, *The Gospel of Matthew in Its Historical and Theological Context*, 101. Zie ook: J.P. Meier, *Time and Place of Composition*, in: Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*, 623.

⁸³ Turner, *Matthew*, 13. Ook Van Bruggen concludeert dit. Volgens hem is wat betreft de datering van het ENM weinig met zekerheid te zeggen. Hij wijst er wel op dat vanwege extern bewijs, zoals de vermelding van het ENM in de Didache (eind 1^e eeuw) een datering voor de 1^e eeuw duidelijk is.⁸³

⁸⁴ Seleznev, Loader, en Niebuhr, *The Gospel of Matthew in Its Historical and Theological Context*, 105.

⁸⁵ Met de Hebreeuwse Bijbel wordt in dit document de Tenach (de Thora, de profeten en de geschriften) bedoeld, oftewel het Oude Testament (in christelijk taalgebruik).

⁸⁶ Later beschrijft Cohen dat er verschillen bestonden in de perceptie van de heilige geschriften. Enerzijds waren er mensen die de canon beschouwden als 'geïnspireerd', waardoor er meer ruimte was voor de menselijke rol in de vastlegging daarvan. Anderzijds waren er mensen die de canon beschouwden als 'openbaring', wat uiteraard meer nadruk legt op de rol van God, en minder op de rol van de mens in de totstandkoming van de geschriften. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, 178.

⁸⁷ Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel*.

het ENM wordt heden ten dage alom erkend.⁸⁸ Aan de andere kant is de MRI ontstaan als commentaar op de Hebreeuwse Bijbel. Cohen, die hierboven ook genoemd werd, stelt dat de Thora, de eerste vijf boeken (Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri en Deuteronomium), na het ontstaan van de Hebreeuwse Bijbel meer gezag en heiligheid (sacred) werd toegekend dan de andere boeken in de canon. Daarom werd de Thora volgens Cohen ook gebruikt in de wekelijkse lezingen in de (joodse) synagogen ten tijde van de eerste lezers van de het evangelie naar Mattheüs en de Mechilta de rabbi Ismaël en werd zij waarschijnlijk het eerste onderzoeksobject om bestudeerd en becommentarieerd te worden.⁸⁹

3.2.2 Mechilta de Rabbi Ishmael

Volgens Cohen zijn er, als gevolg van de canonisatie van de Hebreeuwse Bijbel, in de periode die daarop volgt, twee tendensen waarneembaar zijn: enerzijds een onderwerping aan het gezag van de canon en anderzijds ook een stimulans van nieuwe 'exegese'. Door de canonisatie ontstond er een 'Schriftuurlijk georiënteerde samenleving', waarbij men zich enerzijds onderwierp aan de Schrift, maar anderzijds ook ruimte ervaarde om de Schrift (op nieuwe manieren) uit te leggen. En het laatstgenoemde is de oorzaak van het ontstaan van de Midrasj (letterlijk: 'onderzoek').⁹⁰

Door de vaststelling van de canon, die beschouwd werd als geïnspireerd of geopenbaard door God, zochten volgens Cohen de Schriftlezers niet langer op een directe manier naar God, maar zochten zij God in de Schrift (darasj: betekent 'zoeken'). "With the canonization of the Torah, Jews no longer seek God directly. They seek God through the Torah. That process is midrash."⁹¹

Als onderdeel van de zoektocht naar God in de geschriften, werden er vervolgens commentaren geschreven op de geschriften. Met name op de Thora verschenen in de tweede tempelperiode verschillende commentaren. Het voordeel van die commentaren is volgens Cohen dat het de twee tendensen die hierboven zijn beschreven, waarborgt. Aan de ene kant biedt een commentaar een vorm van houvast en zorgt een commentaar er voor dat de lezer zich onderwerpt of beperkt tot een Schriftgedeelte dat is overgeleverd. Aan de andere kant biedt een commentaar ook de mogelijkheid voor creativiteit en vrijheid voor de exegeet.⁹²

Dat laatste is ook wat Neusner onderstreept, wanneer hij stelt dat de schrijvers van de Midrasj geschriften schreven *met de Schrift*. Zij gebruikten volgens hem de Tenach of Thora, zoals een schilder kleuren gebruikt om te schilderen en zijn of haar creativiteit uit te drukken.⁹³ Volgens Neusner is de Mechilta de eerste 'Schriftuurlijke encyclopedie van het Judaïsme'. Daarmee bedoelt hij dat de Mechilta een manier van becommentariëren bevat, die allerlei onderwerpen binnen het Rabbijnse judaïsme bespreekt door middel van een exegese van de Bijbeltekst.⁹⁴

Binnen de Midrasj commentaren op de Tenach worden **de Tannaitische midrasjiem** onderscheiden, waar ook de MRI onder valt. Deze groep van midrasjiem worden toegeschreven aan dezelfde groep auteurs (rabbijnen) die leefden in de eerste twee eeuwen na Christus – voor de completering van het 'grote wetsboek' de Mishna in 220 na Christus.⁹⁵ Omdat deze midrasjiem zich doorgaans richten op 'wetspassages' in de Thora, worden ze ook wel 'halachische midrasjiem' genoemd (halach duidt op 'de

⁸⁸ Er zijn ook Bijbelonderzoekers die specifiek wijzen op het belang van de Thora voor het ENM. Dit is natuurlijk interessant in vergelijking met de Mechilta, waarin de teksten ook nauwe verwantschap hebben met de Thora. Zie bijvoorbeeld: DaSilva, *An Introduction to the New Testament*, 263.

⁸⁹ Cohen, *Maccabees to Mishnah*, 179.

⁹⁰ Cohen, 198-202.

⁹¹ Cohen, 202-203.

⁹² Cohen, 210.

⁹³ Neusner, *Midrash*, 27.

⁹⁴ Neusner, 32.

⁹⁵ Lauterbach en Stern, *Mechilta*, Volume 1, ix.

weg van de wet').⁹⁶ Maar volgens Lauterbach moet ook onderkend worden dat ook in de Tannaitische Midrasjiem genoeg teksten te vinden zijn die aangeduid worden als 'Haggadah' (hagid duidt op 'verhaal') en die zich richten op verhalende passages en daaruit lessen trekken.⁹⁷ Een waterscheiding is er dus niet.

Hoewel vele wetenschappers spreken over de Midrasj, is er verschil van mening als het gaat om interpretatie van die *midrasjiem*. Volgens Neusner is het bijvoorbeeld belangrijk om ieder midrasjgeschrift individueel te onderzoeken. Dat de geschriften vaak onderling weinig overeenkomsten hebben heeft volgens deze midrasj-kenner te maken met het feit dat iedere auteur (of beter: school of groep van auteurs), de tekst benaderde met zijn eigen methoden en vanuit zijn eigen problematiek. Daarom waarschuwt Neusner dat, als men vergelijkingen wil maken tussen verschillende midrasjiem, men erachter komt dat ze niets gemeenschappelijks hebben.⁹⁸ Anderen, zoals D. Stern, delen echter niet de overtuiging van Neusner dat een midrasj een afgesloten werk is met een eigen ideologie die niet vergeleken kan worden met een ander. D. Stern (en velen met hem) schrijft juist in een voorwoord dat het moeilijk is om *binnen een midrasj-geschrift* rabbijnse interpretaties te generaliseren, of thema's in de commentaren zelf te isoleren, omdat een Rabbijns commentaar eigenlijk een bloemlezing is van verschillende interpretaties.⁹⁹ Zo bezien, zijn volgens wetenschappers niet alleen de stemmen binnen de midrasjgeschriften divers, maar ook de zienswijze van de wetenschappers op deze geschriften zelf.

Waar onder midrasj-kenners echter wel consensus over bestaat, is de methodologie die in de midrasjiem naar voren komt. Rabbijnen geven in een midrasj geschrift vaak aandacht aan opvallende elementen in de tekst; een ongebruikelijk woord, een bijzondere grammaticale vorm of bijvoorbeeld een merkwaardige zinsconstructie. Die 'bijzonderheden' in de tekst worden dan vervolgens op verschillende manieren uitgelegd. Daarbij blijft men vaak niet bij één interpretatie, maar neemt men de gelegenheid om verschillende interpretaties aan te bieden. Door op allerlei manieren een bijzondere tekst uit te leggen en in relatie te brengen met de actualiteiten, zorgden rabbijnen ervoor dat juist ook de moeilijke of onbelangrijke teksten werden gered van 'trivialiteit' en 'onbeduidendheid'.¹⁰⁰

Als onderdeel van de bredere zoektocht (midrasj) naar de uitleg en toepassing van het woord van de Allerhoogste en als onderdeel van de Tannaitische commentaren op Thoragedeelten, richt de MRI zich op het Bijbelboek Exodus. De Mechilta bestaat uit 9 'traktaten' (Pisha: Ex. 12,1-13,16; Beshalla: Ex. 13-17 en 14-31; Shirata: Ex. 15:1-21; Vayassa: Ex. 22:1-27:7; Amalek: Ex. 17:8-28:27; Bahodesh: Ex. 19:1-20:26; Neziqin: Ex. 21:1-22:23; Kaspā: Ex. 22:24-23:19; Shabatta: Ex. 31:12-35:1-3).¹⁰¹

3.2.3 Evangelie naar Mattheüs

Het ENM is één van de vier evangeliën, die verhalen over de woorden en daden van Jezus Christus. Deze vier boeken uit het Nieuwe Testament zijn volgens W.F. Albright en C.S. Mann een literaire categorie op zich, omdat zij materiaal bevatten over het leven en de persoon van Jezus Christus dat

⁹⁶ Naast Rabbi Ishmael zijn dat Sifra (Leviticus), Sifre (Numeri) en Sifre (Deuteronomium). Zie Neusner, 31. Een tweede categorie die wordt onderscheiden is de Midrasj Haggadah.

⁹⁷ Zie, Lauterbach en Stern, *Mechilta*, Volume 1, xxiii en xxv.

⁹⁸ Lauterbach en Stern, 1.

⁹⁹ Lauterbach en Stern, xi.

¹⁰⁰ Lauterbach en Stern, xii-xvi.

¹⁰¹ Neusner, *Midrash*, 31.

nergens anders te vinden is.¹⁰² Terecht noemt S.C. Barton het ENM, in lijn met de andere evangeliën, qua literair genre een 'antieke biografie'.¹⁰³

Sinds de ontwikkeling van het (kritische) bronnenonderzoek in de Bijbelse wetenschappen, is er meer aandacht gekomen voor de onderlinge overeenkomsten en verschillen tussen de synoptische evangeliën (drie evangeliën exclusief Johannes). Eén van de punten waarop Bijbelonderzoekers over het algemeen consensus hebben bereikt is dat Mattheüs in zijn evangelie veelvuldig gebruikt maakt van het evangelie van Markus.¹⁰⁴ Daarnaast wordt ook wel gesproken over bron Q, die symbool staat voor het materiaal dat zowel Lukas als Mattheüs hebben gebruikt. Maar over een precieze vaststelling van de gebruikmaking van bron Q is nog geen algemene overeenstemming bereikt.¹⁰⁵

Kenmerkend voor de evangeliën, en dus ook voor het ENM, is dat de beschrijving van de persoon en het werk van Jezus Christus in de evangeliën niet overeenkomt met de hedendaagse criteria voor wetenschappelijke geschiedschrijving of normen voor het schrijven van een biografie. Daarentegen bevat Mattheüs volgens D.L. Turner een theologische interpretatie van geselecteerd (historisch) materiaal dat afgestemd is op de behoeften van de eerste lezers van het evangelie.¹⁰⁶ Dit benadrukt ook DaSilva wanneer hij schrijft dat Mattheüs gebruikt heeft gemaakt van Markus (en wellicht ook Q). Niet om reden dat hijzelf een (hedendaagse) historische verslaglegging wilde overleveren, maar omdat hij door zijn evangelie een gemeenschap wilde vormen en in stand houden. DaSilva stelt: 'The primary aim of Matthew is to instruct the church and to address concerns the author believes to be important for faithful perseverance and growth in Jesus Christ.'¹⁰⁷

Mede door de doelstelling het ENM, zijn er in dit Bijbelboek ook verschillende centrale thema's aanwijsbaar waardoor hij dit doel tracht te bereiken. Zo onderscheiden veel Bijbelwetenschappers centrale thema's die het evangelie wil overbrengen, die ten dienste staan van het bereiken van het bovengenoemde doel. Turner wijst op de vervullingsgedachten, de rol van de genealogie, de christologie, de betekenis van de uitdrukking 'het koninkrijk der hemelen', het belang van de conflicten met de religieuze autoriteiten en de nadruk op de missie van de kerk voor de heidense wereld.¹⁰⁸ R.T. France noemt de vervullingsgedachte en de christologie, maar voegt daar vervolgens de aandacht aan de wet en 'het volk van God' aan toe.¹⁰⁹ Hoewel niet iedereen dezelfde categorieën ontdekt in Mattheüs, kan er wel gesteld worden dat uit dit evangelie eigen thematieken naar voren komen om het bovengenoemde doel te bereiken. Van Mattheüs kan daarom gezegd worden dat het evangelie met opzet het beschikbare materiaal en de eigen toevoegingen zó gestructureerd heeft, dat het toewerkt naar een doel (*telos*).¹¹⁰

¹⁰² Albright en Mann, *Matthew.*, xix.

¹⁰³ Barton, *The Cambridge Companion to the Gospels*, 123.

¹⁰⁴ Turner schrijft: 'It is commonly stated that approximately 90 percent of Mark is also found in Matthew.' Zie: Turner, *Matthew*, 13.

¹⁰⁵ Albright en Mann, *Matthew*, II-LIII.

¹⁰⁶ Turner, *Matthew*, 5.

¹⁰⁷ DaSilva, *Introduction*, 235.

¹⁰⁸ Turner, *Matthew*, 17-47.

¹⁰⁹ France, *The Gospel of Matthew*, 41-59.

¹¹⁰ DaSilva schrijft: 'Careful structuring both at the macro- and microlevel once again gives strong evidence for the Evangelists' redactional and authorial activity. They are not mere collectors of tradition but careful arrangers, editors and interpreters of the tradition.' DaSilva, *Introduction*, 240.

3.3 Sociale context

3.3.1 Tweede Tempel Jodendom

Bij het beschrijven van de sociale context waarin de teksten van de Mechilta werden ontvangen, is het goed om direct met Lauterbach in te stemmen dat de eerste lezers van de Mechilta onbekend zijn.¹¹¹ Tegelijkertijd betekent het niet dat er überhaupt niets te zeggen valt over de eerste lezers van de Mechilta. In meer algemene termen valt deze groep te omschrijven als Judeeërs die leefden in de Tweede Tempelperiode (zie 3.1) – voornamelijk in Palestina (al leefden er ook Judeeërs in de diaspora).

Deze definiëring van de sociale context is echter nog niet veelzeggend. Daarbij komt dat er tegenwoordig ook nog discussie is over de term ‘Tweede Tempel Judaïsme’. In de laatste decennia is er steeds meer aandacht gekomen voor alle diversiteit die er (ook) toen was onder het joodse volk in Palestina en daarbuiten (zoals politieke, religieuze en maatschappelijke stromingen).

Toch bestond er wel zoiets als een ‘gemeenschappelijk Judaïsme’ in praktijken en overtuigingen.¹¹² Simkovich noemt besnijdenis, spijswetten, het houden van de Sabbat en een nationaal bewustzijn (of: narratief) van het door God uitverkoren volk zijn, als gemeenschappelijke kenmerken voor alle joden tijdens de Tweede Tempelperiode.¹¹³ Zo onderkent de Amerikaanse rabbi en professor Hebreeuwse Literatuur en Filosofie, S.J.D. Cohen, enerzijds de diversiteit in het Tweede Tempel Judaïsme, maar ziet hij anderzijds ook eenheid op grond van ‘zelfperceptie’ en ‘zelf-definiëring’. Ondanks alle verschillen hebben joden volgens deze wetenschapper ook eenheid gevoeld en benadrukt. Cohen wijst op eenheid als het gaat om het landbezit en de relatie tussen joden in Palestina en daarbuiten.¹¹⁴ Maar nog belangrijker was voor hen het geloof en de praktijken.¹¹⁵

Cohen beschrijft in zijn boek *From the Maccabees to the Mishna*, dat inclusie voor Joden uit het tijdperk van het Tweede Tempel Judaïsme niet langer meer gebaseerd was op stamverwantschap en familielijnen (zoals voorheen het geval was), maar op geloof. Door de ballingschap(pen) waren er vaak geen duidelijke familieverbanden meer, waardoor men zich niet langer meer kon baseren op een onderverdeling van de maatschappij in stammen. Het Judaïsme werd daardoor steeds meer gedefinieerd langs lijnen van religie in plaats van familie volgens Cohen. Binnen het Judaïsme werd vervolgens het begrip van ‘bekering’ (*conversion*) gecreëerd om buitenstaanders de mogelijkheid te bieden om deelgenoot te worden. Huwelijken tussen Joden en niet-joden werden verboden.¹¹⁶

Geloof speelde dus onmiskenbaar een belangrijke rol voor de eenheid van het Judaïsme tijdens de Tweede Tempelperiode. Daarbij is het volgens Cohen wel belangrijk om op te merken, dat geloof voor Joden uit de oudheid (en nog steeds) voornamelijk ‘actie’ betekende. De scheidslijn tussen Jood en heiden, evenals tussen Joden onderling, werd niet zozeer gebaseerd op de overtuigingen die men had,

¹¹¹ Lauterbach en Stern, *Mekhilta*, Volume 1, xi.

¹¹² Zie bijvoorbeeld E.P. Sanders die dit betoogt. Hij heeft de term ‘common Judaism’ geïntroduceerd. Sanders, *Jesus and Judaism*. In het bijzonder deel 2 “Common Judaism” (45–314). Zie ook: Jacob Neusner, William S. Green, and Ernest S. Frerichs, eds., *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

¹¹³ Simkovich, *Discovering Second Temple Literature*, xvii.

¹¹⁴ Cohen, *Maccabees to Mishnah*, 12-13.

¹¹⁵ Met betrekking tot het gedeelde geloof en de geloofspraktijken spreekt ook Cohen over een ‘common Judaism’, zoals Simkovich dat ook deed. Cohen, *Maccabees to Mishnah*, 14.

¹¹⁶ “When the Jews returned from Babylonia, they returned not as tribes but as clans. The entire tribal structure had been destroyed. (...) As a result of these changes, Judaism gradually defined itself more as a religion than as a nationality.” Cohen, *Maccabees to Mishnah*, 9.

maar vooral op de geloofspraktijken.¹¹⁷ Toch benadrukt ook F.J. Murphy, dat geloofsinhouden wel degelijk een rol speelden in het samenhouden van de Joden. ‘Second Temple Judaism was diverse, but what united all Jews in this time was monotheism, the belief that Jews had a special relationship with God originating in the covenant of Sinai and expressed in the Mosaic Torah, and the dedication to the Temple in Jerusalem and to the holy land.’¹¹⁸

3.3.2 Joodse christenen

Door bijna iedere Bijbelwetenschapper wordt tegenwoordig aangenomen dat het Evangelie naar Mattheüs in de eerste plaats gericht is aan joodse christenen.¹¹⁹ J. van Bruggen vat samen: ‘Het evangelie van Mattheüs was primair bestemd voor christenen die tot het joodse volk behoorden of die goed bekend waren met het Jodendom.’¹²⁰ Die aanname is vooral gebaseerd op de inhoud van het evangelie. Uit dit evangelie komen namelijk een aantal joodse thema’s duidelijk naar voren, zoals de spanning tussen Jood en heiden, en de spanning tussen de ‘Jezus-beweging’ en het Joodse religieuze leiderschap.¹²¹ De eerdergenoemde Van Bruggen wijst op de Hebreeuwse taal, die oorspronkelijk ten grondslag lag aan dit Griekse evangelie, en de afwezigheid van uitleg van joodse gebruiken.¹²²

Over de plaats waar het evangelie naar Mattheüs is geschreven is onduidelijkheid. Sommige wetenschappers, zoals B.H., Streeter¹²³, W.D. Davies en D.C. Allison¹²⁴ en Simkovich¹²⁵, hebben voorgesteld dat dit evangelie geschreven is in de sociale context van Antiochië. Andere wetenschappers hebben weer andere voorstellen gedaan (zoals Phoenicia of Alexandria). De conclusie van D.L. Turner lijkt de meest logische: ‘Although many theories have been proposed, the location of Matthew’s community will likely never be known with anything approaching certainty.’¹²⁶

Waar wel consensus onder wetenschappers over is, is dat het Evangelie naar Mattheüs sterk gerelateerd is aan de identiteit van de eerste lezers. Voor Achtemeijer, Green en Thompson, die samen een introductie hebben geschreven op het Nieuwe Testament, is het voor het ENM niet zo belangrijk om precies te weten voor wie het geschreven was, maar wel waarvoor het geschreven was. Volgens deze wetenschapper was een ‘basic concern’ van Mattheüs de identiteit van zijn lezers. Zij zochten volgens hen antwoord op de vraag: ‘Wie is het volk van God?’ Met daarbij aandacht voor twee aspecten van deze vraag; de interne eenheid en de relatie met buitenstaanders.¹²⁷

Het belangrijkste aandachtspunt met betrekking tot de sociale context van het ENM is dus het antwoord dat het evangelie geeft op de vragen die er leven onder de lezers met betrekking tot de

¹¹⁷ Yet for both Jews and gentiles, the boundary line between Judaism and polytheism was determined more by Jewish observances than by Jewish theology.” (...) “Practices, not theology, also determined the boundary lines within the Jewish community.” Cohen, *Maccabees to Mishnah*, 53-54.

¹¹⁸ Bijvoorbeeld: F.J. Murphy, *Second Temple Judaism*, in: Neusner en Avery-Peck, *The Blackwell Companion to Judaism*, 77.

¹¹⁹ Keener, *The IVP Bible Background Commentary*, 45.

¹²⁰ Van Bruggen, *Mattheus*, 12.

¹²¹ D.A. Hagner, *The Sitz im Leven of the Gospel of Matthew*, in: Bauer en Powell, *Treasures New and Old*, 29-32.

¹²² Van Bruggen, *Mattheus*, 12.

¹²³ Streeter, *The Four Gospels*, 500-523.

¹²⁴ Deze wetenschappers merken er wel bij op dat de locatie van Antiochië het meest waarschijnlijk vinden, maar niet met volledige zekerheid hier een uitspraak over kunnen doen. Davies en Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, 146.

¹²⁵ Simkovich, *Discovering Second Temple Literature*, 123-124.

¹²⁶ Turner, *Matthew*, 14.

¹²⁷ Achtemeier, Green, en Thompson, *Introducing the New Testament*, 118. Zelfs Carson, die allerlei nuanceringen aanbrengt tegen het destilleren van één thema of doelgroep uit dit evangelie, erkent dat het evangelie is geschreven: “to provide apologetic and evangelistic material, especially in winning Jews.” Carson, Wessel, en Liefeld, *The Expositor’s Bible Commentary, Vol. 8*, 25.

verhouding tussen het Jood zijn en christen zijn. Achtemeijer, Green en Thompson vatten dit samen wanneer zij schrijven: ‘Matthew’s narrative gives us plenty of reasons for imagining that the Evangelist has been influenced in his writing by the church’s struggle at various stages of transition from self-identity and existence as one among other forms of Judaism to a self-identity and existence of a new people.’¹²⁸

R.T. France heeft er in dit verband op gewezen dat het einde van de eerste eeuw, waarin het evangelie naar Mattheüs hoogstwaarschijnlijk is geschreven (zie 3.1), een spannende tijd was voor de eerste lezers van dit evangelie. Hij stelt dat er in de geschiedenis niet zozeer een harde scheiding waarneembaar is, maar dat er aan het einde van de eerste eeuw een dynamiek op gang kwam van vijandigheid en uitsluiting tussen Joden en christenen. Tegenover een intra-muros of een extra-muros positionering van de eerste lezers, die R.T. France als een simplificatie van de situatie beschouwd, stelt hij vervolgens: ‘As Jewish Christians (...) they are both “inside” and “outside” that community, and that ambivalent relationship seems to me closely reflected in the love-hate relationship with “Judaism” which we find in the gospel.’¹²⁹

3.4 Omgekeerde lens

Aan het einde van dit Hoofdstuk, waarin is geschreven over de historische, literaire en sociale context van de MRI en het ENM, is het goed om nog op te merken dat de Sitz im Leben niet alleen onderzocht kan worden vanuit historisch, literair of sociaal perspectief, maar ook op basis van de literatuur zelf.

In een artikel over de sociale context van parabels wijst E. Ottenheim op de wijze waarop parabels en metaforen zelf informatie kunnen bieden voor de context waarin zij ontstaan zijn. Dit komt volgens de genoemde wetenschapper door twee basisaannames als het gaat om parabels/metaforen: (1) zij moeten in de eerste plaats herkenbaar zijn geweest voor de eerste luisteraars of lezers, (2) de parabels of metaforen hebben alleen effect gehad in zoverre zij in staat waren om de sociale positie van de luisteraar of lezer aan te spreken. Vanuit de gedachte dat een parabel of metafoor dus gerelateerd is aan de sociale werkelijkheid (voor het performatieve effect dat het beoogt), geeft de parabel of metafoor dus ook informatie over die werkelijkheid zelf.¹³⁰ In die zin, zal door middel van het parabelonderzoek in het volgende hoofdstuk ook meer duidelijk kunnen worden over de context die hierboven in algemene termen is beschreven.

3.5 Samenvatting

Kort samengevat heeft dit hoofdstuk duidelijk willen maken dat er – hoewel er onduidelijkheid is over het precieze jaartal van het ontstaan, het auteurschap of de exacte lezersgroep van het MRI of het ENM – genoeg te zeggen valt over de Sitz im Leben van beide geschriften. Zo mag er bijvoorbeeld vanuit gegaan worden dat beide geschriften zijn gevormd aan het einde van de Tweede Tempelperiode, ten tijde van de Romeinse overheersing (en verwoesting van de tempel in 70 A.D.), met het oog op joodse lezers. Vanuit dezelfde historische en literaire achtergrond (het joodse volk, de Hebreeuwse Bijbel) was de ontstaanssituatie van beide geschriften **een tijd waarin gezocht werd naar stabiliteit en identiteit**. Wat betreft de MRI, als onderdeel van de midrasjiem, gebeurde dat door het becommentariëren van de Thora en wat betreft het ENM door de beschrijving van het leven en de woorden van Jezus Christus. Voor beide geschriften geldt dat zij belangrijke bronnen vormden om de identiteit van de lezers te vormen en hen duidelijkheid te geven in hun historische en sociale context.

¹²⁸ Achtemeier, Green, en Thompson, 119.

¹²⁹ France, *The Gospel of Matthew*, 17-18.

¹³⁰ E. Ottenheim, *On the Rhetoric of “Inheritance” in Synoptic and Rabbinic Parables*, in: Poorthuis en Ottenheim, *Parables in Changing Contexts*, 16-23.

Hoofdstuk 4. Parabelonderzoek

Nadat er het een en het ander geschreven is over de context van de MRI en het ENM, wordt er in dit Hoofdstuk onderzoek gedaan naar vier teksten die voor de vergelijking zijn geselecteerd. Maar voordat de teksten geanalyseerd worden, zal in de eerste paragraaf van dit hoofdstuk worden toegelicht hoe de selectie van de teksten heeft plaatsgevonden (4.1). Wat waren de criteria om te bepalen of een tekst geïdentificeerd kan worden als een oordeelsparabel? Om die vraag te beantwoorden kunnen verschillende aanliegroutes behulpzaam zijn. De selectie van de teksten wordt daarom achtereenvolgens verklaard vanuit (a) het thema oordeel in de godsdienstige geschiedenis, (b) het woordgebruik in de bronnen zelf en (c) tenslotte wordt er nog iets gezegd over een 'abductieve' benadering. Na een verantwoording van de selectie van de teksten, vindt een vertaling en (eerste) analyse van de teksten plaats (4.2).

4.1 Vaststelling van parabels

4.1.1 Ontwikkeling in godsdienstige geschiedenis

De metafoor van Gods oordeel over mensen doortrekt de hele Hebreeuwse Bijbel. Al vanaf het begin is het aanwezig, bijvoorbeeld wanneer God 'rechtspreekt' in de hof van Eden (Gen. 3) of bij de zondvloed (Gen. 6).¹³¹ Voor het eerst wordt de metafoor expliciet benoemd wanneer Abraham Elohim aanspreekt ten behoeve van Sodom: "Zou de Rechter van de hele aarde geen recht doen?" (Gen. 18,25).¹³² Ook in relatie tot het volk Israël, komt het beeld van God als rechter met enige regelmaat naar voren. De ene keer wordt God als rechter door Israël bejubeld: "*De dochters van Juda hebben zich verheugd vanwege Uw oordelen, HEERE*" (Ps. 97,8b), en een andere keer wordt de keerzijde van dit beeld verwoord in een profetische uitspraak: "*Daarom zal Ik u berechten, huis van Israël, ieder overeenkomstig zijn wegen, spreekt de Heere HEERE.*" (Ez. 18,30).

Interessant is dat in de teksten uit de Hebreeuwse Bijbel die later worden gedateerd, zoals de Psalmen en profeten, de metafoor van het komende oordeel van God als rechter over alle volken steeds meer 'gethematiseerd' wordt en een eigen toespitsing krijgt. Dit blijkt bijvoorbeeld uit Ps. 98:8-9¹³³ en profetische teksten zoals Jes. 3,13¹³⁴ en Sef. 3,8.¹³⁵ Meer en meer wordt het thema van Gods oordeel expliciet benoemd, met beelden uitgedrukt en krijgt het de lading van rechtspraak op de dag van de Heere. B.A. Milne vat de ontwikkelingen samen: 'As the OT draws towards its close the thought of God's judgment becomes increasingly bound up with the eschatological expectation of the coming Day of the Lord (Joel 2,1; Am. 5,18; 8:9...).'"¹³⁶

Meerdere wetenschappers hebben erop gewezen dat de ontwikkelingen met betrekking tot 'Gods oordeel' in de Hebreeuwse Bijbel verder gaan in de joodse geschriften uit de Tweede

¹³¹ Moskala, 'Toward a Biblical Theology of God's Judgment: A Celebration of the Cross in Seven Phases of Divine Universal Judgment, 138-139.

¹³² Als er in dit document geciteerd wordt uit de Bijbel (de Hebreeuwse Bijbel, het Oude Testament of het Nieuwe Testament) dan wordt de vertaling standaard weergegeven in de Herziene Statenvertaling (HSV). Wanneer er een andere vertaling wordt gebruikt, dan wordt dat aangegeven. In de grondtaal is Gods rechterschap over heel de aarde en het recht uitgedrukt met de stam *sapat*.

¹³³ "Laten de rivieren in de handen klappen en samen met de bergen jubelen voor de HEER, want hij is in aantocht als rechter van de aarde. Rechtaardig zal hij de wereld berechten, de volken oordelen naar recht en wet." (Ps. 98,8-9, NBV)

¹³⁴ 'De HEERE staat gereed om Zijn rechtszaak te voeren, en Hij staat klaar om over de volken recht te spreken.' (Jes. 3:13, HSV)

¹³⁵ "Daarom, wacht op Mij, luidt het woord des HEREN, ten dage dat Ik zal opstaan tot de buit; want mijn vonnis is, volken te vergaderen, koninkrijken te verzamelen, over hen mijn gramschap uit te gieten, heel mijn brandende toorn, want door het vuur van mijn naijver zal de ganse aarde verteerd worden." (Zef. 3:8, HSV)

¹³⁶ B.A. Milne, 'Judgement', in: Marshal e.a., *New Bible Dictionary*, 613.

Tempelperiode.¹³⁷ L. Bronner wijst op het geschrift 1 Enoch als voorbeeld van thematisering van dit onderwerp (in het bijzonder Hoofdstuk 1-5). Volgens haar is het opvallend dat dit geschrift, als één van de eerste joodse geschriften uit de Tweede Tempelperiode, de Messias als een tijdloos persoon beschrijft, die eens de wereld zal berechten en de goede mensen van de slechte mensen zal scheiden.¹³⁸ Bronner stelt dat de thematisering van het oordeel van God in de 'apocriefe' geschriften (zoals deze in de christelijke traditie worden genoemd), van grote invloed is geweest op zowel het christelijk denken, als het rabbijnse denken in deze periode. 'Even though the Apocrypha and the Pseudepigrapha were never accepted into the canon, they formed an undercurrent that fed Jewish thought about life after death when the subject was much on Jewish minds.'¹³⁹

4.1.2 Lexicale analyse

Naast een godsdiensthistorisch perspectief om te kunnen komen tot een selectie van teksten, kan er ook meer specifiek gekeken worden naar het woordgebruik voor het oordeel van God over mensen. Dan valt op dat in het Oude Testament met name de stam 'sjafat' (שָׁפַט) gebruikt wordt. Tegelijkertijd wordt deze stam wel op verschillende manieren gebruikt: als zelfstandig naamwoord voor 'de rechter' (cf. Gen. 18,25a; Ps. 94,2) als zelfstandig naamwoord voor 'het recht' (cf. Gen. 18,25b) of als werkwoord (Ps. 9,9). Daarnaast is dit niet het enige woord dat gebruikt wordt, maar zijn er ook andere aanduidingen voor God die rechtsprekt of rechter is (zoals דָּן in Ps.7,9). B.A. Milne vat samen: 'Judgment is a particularly rich idea in the OT and a variety of other terms are used with this meaning.'¹⁴⁰

Naast het feit dat er verschillend woordgebruik gehanteerd wordt in het Oude Testament, is er in het geval van het ENM nog een vertaalslag gemaakt naar de het Griekse taalidoom. Over het algemeen kan gesteld worden dat in het ENM het woord 'krino' (κρίνω), 'krima' (κρίμα) of 'krisis' (κρίσις) wordt gebruikt met betrekking tot het oordeel. Waarschijnlijk heeft de LXX (als Griekse vertaling van het Oude Testament) aan deze woordkeuze een belangrijke bijdrage geleverd (cf. LXX Gen. 18,19.22.25).¹⁴¹

Opvallend echter is dat in het ENM de woorden 'oordeel', 'rechter' of 'recht doen' als zodanig helemaal niet vaak voorkomen terwijl de bedoelde zaak wel regelmatig voorkomt, maar niet in dezelfde bewoordingen als bijvoorbeeld het Oude Testament.¹⁴² Veel vaker wordt in Mattheüs gesproken in parabels over het komende oordeel, waarbij de bedoelde zaak niet geëxpliciteerd wordt. Daarom is er meer nodig dan slechts een lexicaal onderzoek om de oordeelsparabels vast te stellen.

4.1.3 Inductieve benadering

Op basis van de bovenstaande twee analyses (godsdiensthistorisch en lexicaal), kan gesteld worden dat een vaststelling van de oordeelsparabels verder moet gaan dan alleen woordgebruik of een

¹³⁷ Er is discussie over de oorzaak van deze thematisering, maar vrij algemeen wordt aangenomen dat de omstandigheden – de onderdrukking en het lijden van het joodse volk onder de onderdrukking – een rol hebben gespeeld in de thematisering van Gods oordeel.

¹³⁸ Bronner, *Journey to Heaven*, 49-53.

¹³⁹ 'Many of the themes we first see laid out in this literature – final judgment, the fate of the wicked, the realms in which life after death is conducted – become paramount in Christian ideology, but they continue to appear, as we shall see, in rabbinic texts about the afterlife as well.' Bronner, 58.

¹⁴⁰ Marshall e.a., *New Bible Dictionary*, 631.

¹⁴¹ Volgens de Blue Letter Bible komen deze woordstammen talloze keren voor in de LXX. De stam krino 179 keer (Strong's Number G2919), de stam krima 199 keer (Strong's Number G2917) en de stam krisis 200 keer (Strong's Number G2920). Zie: 'G2919 - Krino - Strong's Greek Lexicon (Kjv)'. 'G2917 - Krima - Strong's Greek Lexicon (Kjv)'. 'G2920 - Krisis - Strong's Greek Lexicon (Kjv)'.

¹⁴² Een voorbeeld hiervan is Mattheüs 13,24-30; 36-43, waar door Jezus wordt gesproken over een oogst als 'voleinding van de wereld', het 'uitwerpen' van de kwade mensen in een vurige over, en de rechtvaardigen die zullen worden opgenomen in het koninkrijk van de Vader.

expliciete verwijzing naar een oordeel (door God). Want hoewel het bovenstaande heeft uitgewezen dat het oordeel (van God) onderdeel was van het joodse vocabulaire, beschrijven bovenstaande teksten niet de vele teksten en uitdrukkingen waarin het oordeel wellicht impliciet aanwezig was. Daarnaast kennen de Hebreeuwse Bijbel en de apocriefe geschriften een diversiteit aan teksten, woorden en beelden. Dat maakt het onmogelijk om een simplistisch lijstje te gebruiken waarmee oordeelsparabels of oordeelsmetaforen geselecteerd kunnen worden.

Gerard Steen stelt een mogelijk alternatief voor in de benadering van teksten. Naast een (a) 'deductieve benadering' die op voorhand een exact lijstje wilt samenstellen op basis waarvan teksten (met metaforen) geselecteerd kunnen worden, is het volgens deze wetenschapper ook mogelijk om (b) te kiezen voor een deductieve benadering waarin per geval beslist wordt of (c) voor een inductieve benadering die zonder vooronderstellingen de tekst benaderd. In dit onderzoek zal voornamelijk gebruik gemaakt worden van de inductieve benadering, omdat er wel specifiek gezocht wordt naar een (al dan niet) bestaande metafoor (met betrekking tot Gods oordeel), maar er geen concreet metaforisch concept op voorhand is geconstrueerd waarmee teksten geselecteerd kunnen worden.¹⁴³

4.1.4 Definiëring van het onderzoeksobject

Als er gewerkt wordt met een inductieve benadering, waarbij de metafoor (met subdomeinen) niet op voorhand is vastgesteld, is het wel behulpzaam voor dit onderzoek om vast te stellen wat er met een oordeel door God bedoeld wordt.

In dat verband is het behulpzaam wat Bijbels-theologische bronnen zeggen over het oordeel van God. Volgens het *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel* is typerend voor het oordeel van God, dat Hij wordt voorgesteld als Degene die boven de mensheid staat: 'JHWH steht als oberster Rechtsherr oder höchste Instanz hinter dem Rechtshandeln der Rechtsprechenden. (...) Häufig dient das Rechtsverfagen daneben als Sprachbild für die Auseinandersetzung zwischen der Gottheit und den Menschen.'¹⁴⁴

Volgens B.A. Mill, die hierboven ook al even werd genoemd, betekent een Bijbels begrip van het oordeel van God niet alleen een 'onpartijdig en afstandelijk oordeel over goed en kwaad', maar is zij veeleer de uitdrukking van 'krachtige actie tegen het kwaad' ('*vigorous action against evil*'). "The judgement of God (...) is a personal notion. It is closely linked to God's character (...). It is the working out of the mercy and wrath of God in history and in human life and experience."¹⁴⁵

J. Moskala wijst erop dat het oordeel van God in zijn uitwerking tweeledig gedefinieerd kan worden: naar een positieve zijde en een negatieve zijde. Hoewel beide aspecten van Gods oordeel volgens deze wetenschapper vaak samengaan en elkaar aanvullen, moet de positieve (en 'reddende') betekenis toch als de eerste betekenis worden gezien. "When God judges, it means first of all that He justifies, delivers, saves, vindicates, and protects. Judgment means justification, salvation, deliverance, and vindication. (...) However, those who choose not to be positively judged by God, those who refuse to accept God's righteousness, stay under His condemnation (Gen 6:3; John 3:36; Rom 1:18–19)."¹⁴⁶

Kortom, bij het vaststellen van oordeelsteksten, is het vanuit Bijbels theologische gegevens belangrijk om te letten op (a) God die wordt voorgesteld als de 'hoogste instantie', (b) de intrinsieke verbolgenheid van de Allerhoogste tegen het kwaad, (c) de actie – of het recht – dat Hij wil uitvoeren om het kwaad tegen te gaan, zowel in positieve als negatieve zin.

¹⁴³ Semino en Demjén, *The Routledge Handbook of Metaphor and Language*, 78.

¹⁴⁴ "Strafe" in: Crüseemann e.a., *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, 462.

¹⁴⁵ Marshal e.a., *New Bible Dictionary*, 631.

¹⁴⁶ Moskala, *Toward a Biblical Theology of God's Judgment*, 140.

4.2. Oordeelsparabels en vertalingen

Op grond van de bovenstaande beschrijving wordt in dit onderzoek een keuze gemaakt voor vier teksten, twee uit de Mechilta de rabbi Ismaël¹⁴⁷ en twee uit het Evangelie naar Mattheüs. De geselecteerde teksten worden hieronder weergegeven in een eigen vertaling.¹⁴⁸

Met betrekking tot de tekst van de Mechilta wordt in dit onderzoek gebruik gemaakt van een nieuwere teksteditie van J.Z. Lauterbach uit 2004 (ingeleid door Stern), die voor het eerst is uitgegeven in 1933 in twee volumes. Dit is een eclecticische teksteditie, wat wil zeggen dat de tekst is samengesteld op basis van vijf beschikbare bronnen (twee manuscripten uit Oxford en München en drie 'edities' uit Constantinopel, Venice en Leghorn), waarbij voor iedere tekst een afweging is gemaakt met betrekking tot de reflectie van het origineel.¹⁴⁹

Met betrekking tot de tekst van het ENM wordt in dit onderzoek gebruik gemaakt van de tekstuitgave van Nestle-Aland *Novum Testamentum Graece* 28. Dit is, evenals de uitgave van Lauterbach, een eclecticische editie van het Nieuwe Testament, waarin het ENM is opgenomen.¹⁵⁰ De vertaling van zowel de MRI als het ENM wordt weergegeven in twee kolommen, waarbij de linkerzijde Hebreeuwse of Griekse tekst bevat en de rechterzijde de vertaling van de auteur van dit onderzoek. In de onderstaande vertaling wordt concordantie geprefereerd boven 'leesbaarheid', om een zo getrouw mogelijke weergave van de tekst te bieden.

4.2.1 Mechilta de Rabbi Ismaël

A. De lamme en de blinde bewaker van de koning

Traktaat Sjrata Hoofdstuk 2, commentaar op Exodus 15:1. [Kooyman: 48, Teugels: 238-242]

De onderstaande parabel is een uitwerking van een taalkundige kwestie in de tekst van Exodus 15 vers 1. In die tekst gaat het over het paard en *zijn* ruiter. Deze tekst heeft voor de rabbijnen een aanleiding gevormd om aan de hand van twee personages in de tekst een 'filosofisch-theologisch' probleem te bespreken met betrekking tot het lichaam en de ziel. Waarom zou het paard samen met de ruiter ten onder zijn gegaan in het water? 'De midrasj, die ervan uitgaat dat geen enkel detail zonder reden in de Bijbeltekst staat, geeft een antwoord door een goddelijk gericht op te voeren.'¹⁵¹

¹⁴⁷ Zie voetnoot 87.

¹⁴⁸ Wat betreft de vertaling en commentariëring van de teksten uit de Mechilta wordt dankbaar gebruik gemaakt van de vertalingen van L. Teugels en Kooyman als inspiratiebronnen. Zie: Teugels, *The Meshalim in the Mekhiltot*. En: Kooyman, *Als een koning van vlees en bloed*.

¹⁴⁹ Lauterbach, *Mekhilta*, Volume 1, xxxii-xxxix.

¹⁵⁰ Nestle e.a., *Novum Testamentum Graece*.

¹⁵¹ Teugels, 'De parabel van de lamme en de blinde in de Rabbijnse overlevering', 237.

LAUTERBACH 182-183 VERTALING

שאל אנטונינוס את רבינו הקדוש	Antonius vroeg aan onze rabbijn, de heilige:
בשעה שאדם מת והגוף כלה הקב"ה מעמידו בדין	Op het ogenblik dat een mens ¹⁵² is gestorven (<i>mut</i>) ¹⁵³ en het lichaam (<i>guf</i>) ¹⁵⁴ is vergaan ¹⁵⁵ , doet ¹⁵⁶ de Heilige, gezegend zij Hij, ¹⁵⁷ hem ¹⁵⁸ <i>dan</i> staan (<i>amad</i>) voor het oordeel (<i>din</i>) ¹⁵⁹ ?
אמר לו עד שתשאלני על הגוף שהוא טמא שאלני על הנשמה שהיא טהורה	Hij zei tot hem: In plaats dat jij vraagt aan mij ¹⁶⁰ naar het lichaam dat onrein (<i>tame</i>) is Vraag aan mij naar de ziel (<i>n'shamah</i>) ¹⁶¹ die rein (<i>tahor</i>) ¹⁶² is.
מושלו משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם שהיה לו פרדס נאה	Hij vertelde de volgende parabel (<i>masjal</i>). ¹⁶³ Waaraan (<i>le-mah</i>) is deze zaak gelijk (<i>domeh</i>)? ¹⁶⁴ Aan een koning van vlees (<i>basar</i>) en bloed (<i>dam</i>) Die een prachtige boomgaard (<i>pardes</i>) had. ¹⁶⁵
הושיב בו המלך	De koning plaatste in hem

¹⁵² Het is ook mogelijk om hier met 'menschheid' te vertalen, omdat het woord 'adam' een bredere betekenisconnotatie kan hebben dan slechts de individuele. Hier is voor de vertaling 'mens' gekozen, omdat deze ook de 'menschheid' kan representeren.

¹⁵³ De vorm die hier staat is "met", de stam van dit woord is "mut". Hierna zal altijd de stam van een woord worden weergegeven in de tekst om duidelijk te maken om welke woordstam het draait.

¹⁵⁴ Jastrow geeft drie betekenisaspecten aan: 'lichaam', 'persoon' en 'zelf', maar hij schetst ook dat dit woord vaak in tegenstelling wordt gebruikt met 'ziel'. Dat lijkt ook het geval in deze situatie. Jastrow, *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 225.

¹⁵⁵ Het werkwoord is waarschijnlijk bedoeld in deze context (van lichaam en dood), als 'vergaan'. Jastrow: 'to be full, to be finished, to cease (to exist)'. Jastrow, 641.

¹⁵⁶ Het woord *amad* (staan) heeft in de Hif'il een causatieve betekenis en kan daarom vertaald worden met 'doen staan'. De invoeging van het woordje *dan*, is een terugverwijzing naar het moment van sterven.

¹⁵⁷ De afkorting 'הקב"ה' staat in het Rabbijns Hebreeuws vaak voor 'הקדוש ברוך הוא' (de Heilige – gezegend zij Hij). Het woord in de tekst van Lauterbach vormt een afkorting in consonanten.

¹⁵⁸ Opvallend is dat er een meervoud wordt gebruikt van de stam *amad*. Lieve Teugels verklaart dat deze meervoudsvorm verbonden moet worden aan lichaam *en* ziel. Teugels, 'De parabel van de lamme en de blinde in de Rabbijnse overlevering', 238.

¹⁵⁹ Het woord 'dijn' heeft een duidelijke betekenisconnotatie van 'oordeel'. Het woord wordt door Jastrow in verband gebracht met rechtspraak in de rechtbank door rechters. In combinatie met het woord 'staan' (*amad*) en het suffix 'b', wat in dit geval vertaald wordt met 'voor' wordt in deze zin het beeld opgeroepen van het staan voor de rechter in een rechtbank. Zie: Jastrow, 300-301.

¹⁶⁰ Hier wordt een vorm van hetzelfde werkwoord als in de eerste regel gebruikt (*sjal*).

¹⁶¹ Deze uitdrukking betekent volgens Jastrow 'breath, spirit, soul'. Jastrow, 941.

¹⁶² Koehler en Baumgartner geven aan dat dit woord vooral gebruikt wordt in relatie tot morele en ceremoniële/cultische reinheid. Zie: Koehler en Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, 347.

¹⁶³ In deze zin wordt twee keer de stam 'masjal' gebruikt. De eerste keer wordt de stam gebruikt als werkwoord en wil het iets uitdrukken als: 'metaforisch spreken' (aldus Jastrow), de tweede keer wordt de stam gebruikt als zelfstandig naamwoord en duidt het de *mashal* zelf aan. Daarom is de tweede keer vertaald met 'parabel'.

¹⁶⁴ Zie voor deze zinsconstructie de grammatica van Miguel Pérez Fernández en John F. Elwolde. Fernández en Elwolde, 'An Introductory Grammar of Rabbinic Hebrew', 37.

¹⁶⁵ Letterlijk staat er zoiets als: "Waar van geldt: er was voor hem een prachtige boomgaard." Het woord boomgaard (*pardes*) is bedoeld in de zin van een parkachtige tuin. Jastrow: 'enclosure, park, pleasure garden.' Jastrow, *Dictionary of the Targumim*, 1216.

שומרים שנים	Twee bewakers (<i>sjomer</i>) ¹⁶⁶
אחד חיגר ואחד סומא	Eén lamme en één blinde
(...)	Enzovoort. ¹⁶⁷
עד ואחר כך לדין עמו.	Tot daarna (<i>achar</i>) zal Hij daarmee (<i>imo</i>) ¹⁶⁸ oordelen (<i>din</i>) (Psalm 50:4).

Kort commentaar

In de parabel (*masjal*) die wordt opgevoerd in bovenstaande rabbijnse interpretatie (midrasj) van Exodus 15:1, draait het om de verhouding tussen ziel en lichaam met de lamme- en blinde bewaker als vertegenwoordigers van beide. De vraag van de Romeinse keizer Antonius is gericht op wat er met het lichaam van een mens gebeurt na de dood. Op welke manier zal een mens het oordeel (*din*) van de Heilige ondergaan? Die vraag is vervolgens een uitnodiging aan het adres van rabbi Jehuda hanassi om een les te leren over het onderscheid tussen lichaam (*guf*) en ziel (*n'shama*).

Met betrekking tot de bovenstaande midrasj in het algemeen, en de *masjal* in het bijzonder, zijn een aantal bijzonderheden op te merken. In de eerste plaats komt **het belang van het lichaam** in de rabbijnse opvatting duidelijk naar voren uit de midrasj en *masjal*. In onderscheid van platonistische ideeën, waarin het lichaam eigenlijk als inferieur werd beschouwd ten opzichte van de ziel, doet het lichaam in het rabbijnse denken volop mee. In de tweede plaats wijst Lieve Teugels er op dat er in het rabbijnse denken - evenals het platonisme – toch ook **sprake is van dualisme**: “het ‘onreine’ lichaam wordt tegenover de ‘reine’ ziel geplaatst.”¹⁶⁹ Ten derde, en misschien wel het meest cruciale voor dit onderzoek, wijst het slot in de MRI er op dat **de Heilige zowel lichaam als ziel zal oordelen** (zie ook voetnoot 168, waarin het slot betrokken wordt op het lichaam).¹⁷⁰

Bovenstaande parabel is een verkorte versie van een meer uitgebreide variant. De aanleiding voor het oordeel wordt dan ook niet gevonden in bovenstaande weergave. De *darsjan*, de samensteller van de midrasj, ging er volgens Lieve Teugels vanuit dat de rest van de parabel bekend was bij de lezers (zie ook voetnoot 167).¹⁷¹ In de uitgebreide weergave vormt het gezamenlijk **plukken van vijgen** uit de

¹⁶⁶ Jastrow: ‘executive, officer, overseer.’ Jastrow, 1532.

¹⁶⁷ De tekstgetuigen van de MRI missen allemaal de volledige tekst van de parabel over de koning en zijn twee bewakers (één lam en één blind). Twee belangrijke tekstgetuigen sluiten af met de conclusie van de parabel (*mashal*), die ook is opgenomen in de bovenstaande tekst. De tekst is volgens Lieve Teugels waarschijnlijk ingekort, omdat zij als bekend werd verondersteld onder de lezers/hoorders. De *Mechilta de Rabbi Shimon bar Yichai* heeft de volledige versie evenals ook de *Talmoed*. Teugels, *The Meshalim in the Mekhilot*, 243.

¹⁶⁸ Over de vertaling ‘am-waw’ is verschil van inzicht. Lauterbach interpreteert het slot van de MRI als volgt: ‘dat Hij zijn volk moge oordelen.’ Deze vertaling is gebaseerd op Ps. 50:4 waar staat: “om zijn volk te oordelen” (*ladi amo*). De midrasj zelf brengt echter een wijziging aan in de tekst van Ps. 50:4 en buigt de tekst om naar: om daarmee/ermee te oordelen (*ladi imo*). In de vertaling is de midrasj-tekst gevolgd, wat tot gevolg heeft dat er in de tekst dus verwezen wordt naar het oordeel van de Heilige over ziel én lichaam. Lieve Teugels verdedigt de keuze voor deze uitleg door ook te wijzen op het manuscript Rome-Cassanata, dat toevoegt ‘dat is het lichaam’. Zie: Teugels, *The Meshalim in the Mekhilot*, 240-241.

¹⁶⁹ Welke visie op lichaam en ziel uit de parabel van de Lamme en de blinde naar voren komt is volgens L. Teugels moeilijk vast te stellen. In een artikel over bovenstaande parabel wijst zij er op dat dezelfde parabel op meerdere manieren en met meerdere betekenissen wordt gebruikt in verschillende rabbijnse teksten. De zaken liggen in de bronnen volgens haar genuanceerd, “zo genuanceerd zelfs dat soms tegengestelde opvattingen aan dezelfde personen worden toegeschreven, en in elk geval naast elkaar in dezelfde literaire context staan.” Teugels, ‘De parabel van de lamme en de blinde in de Rabbijnse overlevering’, 244-245.

¹⁷⁰ Teugels, ‘De parabel van de lamme en de blinde’, 238. Cf. Teugels, ‘The Contradictory Philosophical Lessons of the Parable of the Lamme and the Blind Guards in Various Rabbinic Midrashim’.

¹⁷¹ Teugels, ‘De parabel van de lamme en de blinde in de Rabbijnse overlevering’, 239.

boomgaard van de koning door de lamme (ziel) en de blinde (lichaam) de aanleiding voor een oordeel over beide. 'Beiden worden verantwoordelijk gesteld voor hun daden.'¹⁷²

B. De koning en de rovers

Traktaat Sjrata Hoofdstuk 10, commentaar op Exodus 15:17-21. [Kooyman: 60-61, Teugels: 331-337]

De onderstaande midrasj is een commentaar op Exodus 15:17-18. In deze passage wordt de bouw van de tempel behandeld en het eeuwige koningschap van de Heere.¹⁷³ In het hier behandelde gedeelte worden de verwachtingen met betrekking tot de (her)bouw van de tempel verbonden aan de verwachtingen van de Heere zelf.

LAUTERBACH 219	VERTALING
יי ימלוך אימתי תבניהו בשתי ידיך משל למה הדבר דומה	De Heere zal regeren (<i>malach</i>). Wanneer? Wanneer u het zal bouwen (<i>banah</i>) met uw beide handen. Een parabel (<i>masjal</i>). Waaraan (<i>le-mah</i>) is deze zaak gelijk (<i>domeh</i>)?
ללסטים שנכנסו לפלטיין של מלך בזזו נכסיו והרגו פמליא של מלך והחריבו פלטיין של מלך	Aan rovers (<i>listim</i>) die binnen gingen (<i>kanas</i>) in het paleis (<i>palatin</i>) ¹⁷⁴ van de koning, zij roofden (<i>bazaz</i>) zijn eigendommen (<i>nechasim</i>), vermoordden (<i>harag</i>) de hofhouding (<i>pamilia</i>) ¹⁷⁵ van de koning, en verwoestten (<i>charab</i>) het paleis van de koning.
לאחר זמן ישב עליהן המלך בדין	Daarna, op een vastgestelde tijd (<i>z'man</i>) ¹⁷⁶ zat de koning om te oordelen (<i>din</i>) over hen.
תפש מהם הרג מהם צלב מהם וישב בפלטיין שלו	Hij nam sommigen van hen gevangen (<i>tapas</i>), hij bracht sommigen van hen om (<i>harag</i>), hij hing sommigen van hen op (<i>tsalab</i>). en hij keerde terug naar het paleis van hem.
ואחר כך נתודעה מלכותו בעולם	Daarna is bekend geworden (<i>jada</i>) ¹⁷⁷ zijn koningschap (<i>malchut</i>) in de wereld.

¹⁷² Kooyman, *Als een koning van vlees en bloed*, 49.

¹⁷³ "U zult hen brengen en hen planten op de berg die Uw eigendom is, Uw vaste woonplaats, die U gemaakt hebt, HEERE, het heiligdom, Heere, dat Uw handen gesticht hebben. De HEERE zal regeren voor eeuwig en altijd!" Ex. 15:17-18, HSV.

¹⁷⁴ De stam 'palatin', wordt door Jastrow overgezet in palatatum (Latijn) en palation (Grieks). Dit woord is verwant met het meer gebruikte 'palatinos'. Volgens deze wetenschapper moet het vertaald worden met 'paleis', een naam die gegeven werd aan koninklijke residenties. Jastrow, *Dictionary of the Targumim*, 1180.

¹⁷⁵ De 'pamilia' of familia, is volgens Jastrow een verwijzing naar de hofhouding, de familiere dienstknechten: "the slaves in a household, family servants." Zie Jastrow, 1185.

¹⁷⁶ Jastrow: 'appointed time, term, time.' Wordt in juridische teksten (legal summons) ook wel gebruikt om het tijdstip uit te drukken om voor de rechter te verschijnen. Jastrow, *Dictionary of the Targumim*, 404.

¹⁷⁷ De stam jada staat hier in een bijzondere vorm: de nitpael. Dit is een zogenaamde 'contaminatie' (samenvoeging van twee taalvormen) van nif'al en hitpa'el.

לכך נאמר
מקדש יי כוננו ידיך
יי ימלוך לעולם ועד

Daarover is gezegd:

Het heiligdom, Heere, hebben uw handen gemaakt (Ex. 15:17).

De Heere, Zijn koningschap, bestaat eeuwig (Ex. 15:18).¹⁷⁸

Kort commentaar

In dit midrasjcommentaar gaat de rabbijnse exegese in op een meervoudsvorm in de tekst. Volgens Lieve Teugels vormen de ‘beide handen’ van de Heere, de aanleiding voor de masjal waarin het gaat over de (wederop)bouw van de tempel na de verwoesting door de Romeinen. De gedachte in de tekst volgens Teugels is: waar de schepping plaatsvond door één hand van God (cf. Jes. 48:13), zal de tempelbouw in de toekomst plaatsvinden met twee handen.¹⁷⁹

Volgens Kooyman, die eenzelfde interpretatie voorstaat als Teugels, gaat dit midrasjcommentaar “in op de relatie tussen de tempelbouw en Gods koningschap.” Volgens hem wordt in de masjal met de rovers en de verwoesting van het paleis, “in alle eenvoud (...) het drama van de verwoesting van de tempel verteld.” Kooyman stelt dat de rabbijnen in Ex. 15:17-18 een belofte van herstel en van gericht lezen: “Schiep de Eeuwige de wereld ooit met één hand, de voltooiing zal Hij met beide handen aangrijpen. Maar Hij kan pas werkelijk koning zijn, als Hij orde op zaken heeft gesteld.”¹⁸⁰

Nadruk ligt in dit gedeelte dus op het koningschap van God. Maar hoe kan die overtuiging gehandhaafd worden in een tijd waarin de tempel verwoest of ontheiligd wordt door allerlei rovers, de Romeinen? Het antwoord daarop wordt verwoord in de masjal: God zal eens op de bestemde tijd (z’man) als koning rechtspreken (din) over de rovers (listim). Door het oordeel dat hij eens zal vellen, zal zijn macht en heerschappij (malchut) duidelijk worden op heel de aarde. “The notion of the king – God – taking revenge ‘after some time’ projects a hopeful turn of event for the Jews.”¹⁸¹

4.2.2 Het evangelie naar Mattheüs

Inzake het ENM zijn er talloze vertaalhulpmiddelen en commentaren die beschikbaar zijn om de tekst te vertalen en uit te leggen, maar in dit onderzoek wordt er slechts gebruik gemaakt van enkele woordenboeken/grammatica’s en commentaren. In het commentaar op de tekst is ervoor gekozen om enkele opmerkelijke woorden of zinsconstructies nader toe te lichten, vanwege hun relevantie voor de uitwerking van de metaforen.

C. Het onkruid en de oogst

Mattheüs 13:24-30 en Mattheüs 13:36-43, Nestle Aland Novum Testamentum Graece 28, 39-41.

De onderstaande parabel maakt onderdeel uit van een grotere eenheid (Mat. 13:1-52) in Mattheüs waarin Jezus uitleg geeft over ‘het koninkrijk der hemelen’ aan de hand van zeven parabels. Deze eenheid wordt ook wel onderscheiden van het voorgaande, doordat Jezus niet langer spreekt in synagogen, maar op alternatieve plaatsen (zoals het strand, cf. 13:1) en hij nu nadrukkelijker gebruik maakt van parabels. De parabel die hieronder behandeld wordt is de tweede parabel.¹⁸²

¹⁷⁸ Een Hebreuwisme. Letterlijk staat er: van eeuwigheid tot (ad) eeuwigheid

¹⁷⁹ Lieve Teugels legt uit dat door de logisch-chronologische verbinding tussen vers 17 en vers 18, een toekomstgerichte lezing/uitleg ontstaat. De vraag “Wanneer?” speelt hierin een centrale rol. Teugels, *The Meshalim in the Mekhiltot*, 335.

¹⁸⁰ Kooyman, *Als een koning van vlees en bloed*, 60-61.

¹⁸¹ Teugels, *The Meshalim in the Mekhiltot*, 336-337.

¹⁸² Morris, *The Gospel According to Matthew*, 334.

ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων· ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ σπείραντι καλὸν σπέρμα ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ.	24	Een andere parabel (<i>parabole</i>) hield hij hen voor, zeggende: Het koninkrijk (<i>basileia</i>) der hemelen kan vergeleken worden met (<i>omoioite</i>) een mens (<i>antropos</i>) ¹⁸³ die goed zaad zaaide in zijn akker.
ἐν δὲ τῷ καθεύδειν τοὺς ἀνθρώπους ἦλθεν αὐτοῦ ὁ ἐχθρὸς καὶ ἐπέσπειρεν ζιζάνια ἀνὰ μέσον τοῦ σίτου καὶ ἀπῆλθεν.	25	Maar in de slaap van de mens kwam zijn vijand (<i>echtros</i>) en zaaide onkruid erover, tussen de tarwe, en hij ging weg.
ὅτε δὲ ἐβλάστησεν ὁ χόρτος καὶ καρπὸν ἐποίησεν, τότε ἐφάνη καὶ τὰ ζιζάνια.	26	En toen het gewas ¹⁸⁴ opkwam en vrucht voortbracht, toen verscheen ook het onkruid.
προσελθόντες δὲ οἱ δοῦλοι τοῦ οἰκοδεσπότης εἶπον αὐτῷ· κύριε, οὐχὶ καλὸν σπέρμα ἔσπειρας ἐν τῷ σῷ ἀγρῷ; πόθεν οὖν ἔχει ζιζάνια;	27	En toen de slaven van de heer des huizes kwamen, zeiden zij tot hem: Heer, heeft u geen goed zaad gezaaid in uw akker? Hoe ¹⁸⁵ kan het dan onkruid hebben?
ὁ δὲ ἔφη αὐτοῖς· ἐχθρὸς ἄνθρωπος τοῦτο ἐποίησεν. οἱ δὲ δοῦλοι λέγουσιν αὐτῷ· θέλεις οὖν ἀπελθόντες συλλέξωμεν αὐτά;	28	Maar hij zei tot hen: ‘Een vijandig mens heeft dat gedaan.’ En de slaven zeiden tegen hem: ‘Wilt u dan dat wij erheen gaan en het verzamelen?’
ὁ δὲ φησιν· οὐ, μήποτε συλλέγοντες τὰ ζιζάνια ἐκριζώσητε ἅμα αὐτοῖς τὸν σῖτον.	29	Maar hij zei: ‘Nee, opdat ¹⁸⁶ jullie bij het verzamelen van het onkruid niet misschien tegelijk de tarwe zelf eruit trekken.’
ἄφετε συναυξάνεσθαι ἀμφότερα ἕως τοῦ θερισμοῦ, καὶ ἐν καιρῷ τοῦ θερισμοῦ ἐρῶ τοῖς θερισταῖς· συλλέξατε πρῶτον τὰ ζιζάνια καὶ δήσατε αὐτὰ εἰς δέσμας πρὸς τὸ κατακαῦσαι αὐτά, τὸν δὲ σῖτον συναγάγετε εἰς τὴν ἀποθήκην μου.	30	Laat ze beiden samen opgroeien tot de oogst (<i>terismos</i>), en in de tijd (<i>kairo</i>) van de oogst zal ik tegen de maaiers zeggen: ‘Verzamel eerst het onkruid en bind het tot bossen om het te verbranden, maar de tarwe moet je bijeenbrengen ¹⁸⁷ in mijn schuur.

¹⁸³ Leon Morris wijst er op dat het woord ‘mens’ niet een noodzakelijk onderdeel vormt van de verwoording van de parabel: “It was not necessary for Matthew to include the word ἀνθρώπῳ (the article with the participle would have been sufficient).” Hij stelt dat aan dit woordgebruik geen bijzondere betekenis toegekend hoeft te worden en ziet slechts een voorkeur van Mattheüs voor dit woord in zijn evangelie (hij gebruikt het volgens Morris 112 keer). Morris, 349. Of dit woord bijvoorbeeld ook een ‘lichte verwijzing’ kan zijn naar de uitleg van Jezus, waarin hij de mens (*antropos*) vergelijkt met de zoon des mensen (*huios tou anthrōpou*), is daarom ook niet met zekerheid te zeggen.

¹⁸⁴ Het onderliggende woord (*ho chortos*) maakt niet geheel duidelijk welk soort gewas hier bedoeld wordt. Gaat het hier om het onkruid of de tarwe? Het gaat hier waarschijnlijk om ‘het groen’, dat zowel het tarwe als het onkruid betreft. Daarom is gekozen voor een vertaling met ‘gewas’.

¹⁸⁵ Normaliter betekent dit vraagpartikel zoiets als ‘vanwaar’. Maar dit vraagpartikel kan ook wel zoiets aanduiden als ‘hoe kan het’ of ‘hoe is het mogelijk dat’. Zie voor een vergelijkbaar gebruik van dit partikel, Mark. 12:37, Luk. 1:43, Joh. 1:48.

¹⁸⁶ De combinatie ‘opdat.. niet misschien’ is een vertaling van ‘mepote’.

¹⁸⁷ Voor het verzamelen van het onkruid wordt het woord ‘συλλέγω’ gebruikt, terwijl voor het verzamelen van de tarwe ‘συνάγω’ wordt gebruikt.

De uitleg van de parabel van het onkruid en de oogst

Bijzonder aan de hierboven vertaalde parabel, is dat hij, evenals de parabel van de zaaier (Mat. 13:3-9; 18-23) door Jezus zelf wordt uitgelegd aan de discipelen. Deze uitleg wordt hieronder in vertaling weergegeven, omdat deze belangrijke aanwijzingen geeft voor de invulling van het metaforisch concept in de paragraaf die volgt op de parabels.

Mattheüs 13:36-43	Vers	Vertaling
Τότε ἀφείς τοὺς ὄχλους ἦλθεν εἰς τὴν οἰκίαν. καὶ προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες· διασάφησον ἡμῖν τὴν παραβολὴν τῶν ζιζανίων τοῦ ἀγροῦ.	36	Toen hij de menigte had laten gaan, ging hij naar het huis. En zijn discipelen kwamen tot hem en zeiden: 'Leg ons de parabel van het onkruid op de akker uit.'
ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ὁ σπείρων τὸ καλὸν σπέρμα ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου,	37	En hij antwoordde en zei: Degene die het goede zaad zaait is de Zoon des Mensen (<i>huios tou anthrōrou</i>),
ὁ δὲ ἀγρός ἐστὶν ὁ κόσμος, τὸ δὲ καλὸν σπέρμα οὗτοί εἰσιν οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας· τὰ δὲ ζιζάνια εἰσιν οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ,	38	de akker is de wereld, het goede zaad, dat zijn de kinderen van het koninkrijk. Het onkruid, dat zijn de kinderen van de boze (<i>poneros</i>)
ὁ δὲ ἐχθρὸς ὁ σπείρας αὐτὰ ἐστὶν ὁ διάβολος, ὁ δὲ θερισμὸς συντέλεια αἰῶνός ἐστιν, οἱ δὲ θεριστὰὶ ἄγγελοὶ εἰσιν.	39	De vijand die het gezaaid heeft, dat is de duivel (<i>diabolos</i>). De oogst is de voleinding (<i>sunteleia</i>) van de tijd (<i>aioon</i>) en de maaiers zijn engelen.
ὥσπερ οὖν συλλέγεται τὰ ζιζάνια καὶ πυρὶ [κατα]καίεται, οὕτως ἔσται ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος·	40	Zoals het onkruid verzameld en met vuur verbrand wordt, zo zal het zijn bij de voleinding van de tijd.
ἀποστελεῖ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ, καὶ συλλέξουσιν ἐκ τῆς βασιλείας αὐτοῦ πάντα τὰ σκάνδαλα καὶ τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν	41	De Zoon des Mensen zal zijn engelen uitzenden en zij zullen uit zijn koninkrijk verzamelen alle struikelblokken (<i>skandala</i>) en degenen die wetteloosheid (<i>anomia</i>) doen. ¹⁸⁸
καὶ βαλοῦσιν αὐτοὺς εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρός· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.	42	En zij zullen hen in een oven van vuur werpen. Daar zal gehuil zijn en tandengeknars.
τότε οἱ δίκαιοι ἐκλάμψουσιν ὡς ὁ ἥλιος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς αὐτῶν. ὁ ἔχων ὄτια ἀκουέτω.	43	Dan zullen de rechtvaardigen (<i>dikaioi</i>) ¹⁸⁹ stralen als de zon in het koninkrijk van hun Vader. Degene die oren heeft, moet horen.

¹⁸⁸ De uitdrukking 'alle struikelblokken en degenen die wetteloosheid doen' wordt ook wel in verband gebracht met Zef. 1:3 en Jes. 3:6. Het is niet duidelijk of Mattheüs aan deze teksten uit de Hebreeuwse Bijbel refereert. Wanneer hij dat doet, heeft hij ze in ieder geval aangepast voor eigen gebruik. Cf. Carson, Wessel, en Liefeld, *The Expositor's Bible Commentary*, 326. De strekking is op zichzelf wel helder: het gaat over degenen die anderen tot zondigen brengen (struikelblokken) én zelf niet leven naar Gods goede bedoelingen (wetteloos).

¹⁸⁹ Rechtvaardigheid, zoals hier bedoeld, staat in nauwe verwantschap met het oud-testamentische rechtvaardigheidsbegrip van verantwoordelijkheidsbesef ten opzichte van God. Dit is wat Walter Bauer

Kort commentaar

De uitleg van de bovenstaande parabel is door Jezus in Mat. 13:24 geïntroduceerd als betrekking hebbend op 'het koninkrijk der hemelen'. Het koninkrijk wordt volgens Jezus in deze wereld (*kosmos*) gezaaid door de Zoon des Mensen (13:37) en bestaat uit de 'kinderen van het koninkrijk' (13:38). Blijkbaar bestaat het koninkrijk niet uit gebouwen, maar uit mensen die horen bij het koninkrijk. Zij zijn volgens Jezus echter niet de enigen in deze wereld, want ook de vijand (*echtros*), de duivel (*diabolos*), probeert volgelingen te genereren. Te midden van het goede zaad, de kinderen van het koninkrijk, groeit het onkruid, de kinderen van de boze op.

Met betrekking tot het onderwerp van dit onderzoek, het oordeel van God, vallen een aantal dingen op in deze parabel en haar uitleg. In de eerste plaats zijn dat **de kwalificaties** die bepalen of iemand een kind is van het koninkrijk of van de boze. In de uitleg van Jezus worden de kinderen van het koninkrijk getypeerd als 'rechtvaardigen' (*dikaios*) en de kinderen van de boze als 'struikelblokken' (*skandala*) en 'degenen die wetteloosheid doen' (*anomia*). Opvallend is dat **het gedrag van mensen** medebepalend is voor het onderscheid tussen de twee groepen.

In de tweede plaats valt **de rol van de Mensenzoon** in het koninkrijk op en het onderscheid dat gemaakt wordt – én, volgens de tekst, zal worden – tussen kinderen van het koninkrijk en de kinderen van de boze. Het *zaaien* van de Zoon des Mensen zorgt er voor dat er kinderen van het koninkrijk ontstaan (13:37-38) en *het oordeel* van de Zoon des Mensen (cq. de oogst en uitzending van engelen) zorgt ervoor dat er een definitieve scheiding wordt aangebracht tussen de twee groepen.

Opvallend in deze parabel is dat Jezus door deze parabel probeert duidelijk te maken dat Hijzelf de oorzaak van het koninkrijk is, de eigenaar van de wereld waarin het koninkrijk zich bevindt, en ook er voor zal zorgen dat (de kinderen van) het koninkrijk straks onderscheiden zal worden van het kwaad en de kwaden. Deze centrale rol van Jezus wordt duidelijk verbonden met de titel '**Zoon des Mensen**', waarop later in dit onderzoek uitgebreider teruggekomen zal worden. Hier kan alvast gezegd worden dat, hoewel deze parabel niet expliciet over een koning gaat, de inkadering van de parabel (13:24) en de centrale rol van de Mensenzoon (die refereert aan een koninklijk type uit Dan. 7, waarover later meer) beiden erop wijzen dat het in deze parabel draait om een koning, zijn koninkrijk en het definitieve oordeel dat de koning zal vellen.

Tegelijkertijd moet aan het slot van dit korte commentaar ook vastgesteld worden dat de parabel ook spreekt over '**het koninkrijk van hun Vader**'. Die uitspraak van Jezus in 25:43 roept de vraag op wat de verhouding is tussen de (centrale) Zoon des Mensen en de Vader. Als de Zoon des Mensen zo'n centrale rol inneemt en de koning lijkt te zijn over de kinderen van het koninkrijk en het oordeel zal uitvoeren (25:41), wat is dan de verhouding met de Vader? Op die vragen zal ingegaan worden in Hoofdstuk 5, bij de metaforische analyse van de parabellen.

benadrukt in zijn uitleg van rechtvaardigheid in het Nieuwe Testament: "In keeping with OT tradition, NT writers emphasize a connection between upright conduct and sense of responsibility to God." Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 246.

D. De scheiding van de schapen en bokken

In het laatste deel van het ENM spreekt Jezus over het einde van de tijden en over Zijn wederkomst aan de hand van verschillende parabels. Het gedeelte dat hieronder vertaald is (Mat. 25:31-46) vormt als het ware de climax van dit gedeelte, waarin nog één keer in beeldende en aangrijpende taal wordt aangezegd dat de Zoon des Mensen zal terugkomen en een oordeel zal plaatsvinden over de mensheid.

Mattheüs 25:31-46 ¹⁹⁰	Vers	Vertaling
Ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ’ αὐτοῦ, τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ·	31	Wanneer ¹⁹¹ de Zoon des Mensen komt in zijn heerlijkheid (<i>doxa</i>) en al de engelen met hem, dan zal hij zitten op de troon (<i>thronos</i>) van zijn heerlijkheid. ¹⁹²
καὶ συναθροῦνται ἔμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη, καὶ ἀφορίσει αὐτοὺς ἀπ’ ἀλλήλων, ὡς περὶ ὁ ποιμὴν ἀφορίζει τὰ πρόβατα ἀπὸ τῶν ἐρίφων,	32	En voor hem zullen alle volken (<i>ethnos</i>) verzameld (<i>sunago</i>) worden, en hij zal ze scheiden (<i>aphorizo</i>) van elkaar, zoals de herder de schapen van de bokken scheidt. ¹⁹³
καὶ στήσει τὰ μὲν πρόβατα ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ, τὰ δὲ ἐρίφια ἐξ εὐωνύμων.	33	En Hij zal doen staan (<i>istemi</i>) enerzijds ¹⁹⁴ de schapen aan Zijn rechter, maar anderzijds de bokken aan zijn linker.
Τότε ἐρεῖ ὁ βασιλεὺς τοῖς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ· δεῦτε οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρὸς μου, κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.	34	Dan zal de koning tot hen aan Zijn rechterkant zeggen: Kom, de gezegenden van Mijn Vader, beërf het koninkrijk (<i>basileia</i>), dat voorbereid is voor jullie vanaf het begin van de wereld (<i>kosmos</i>).
ἐπεινάσα γὰρ καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα καὶ ἐποτίσατέ με, ξένος ἦμην καὶ συνηγάγετέ με,	35	Want ik had honger, en jullie gaven mij te eten. Ik had dorst en jullie gaven mij te drinken. Ik was een vreemdeling en jullie zijn gastvrij voor mij geweest.

¹⁹⁰ Nestle Aland 28, 81-82.

¹⁹¹ Het functiewoord ‘*otan*’ is een temporeel, onbepaald artikel. Volgens Louw-Nida: “an indefinite point or points of time, which may be roughly simultaneous to or overlap with another point of time.” Louw en Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 632. Daarmee blijft dus het tijdstip waarover het gaat onduidelijk. Het zal een moment zijn in de toekomst, maar wanneer precies, is niet zeker.

¹⁹² De uitdrukkingen ‘zijn heerlijkheid’ en ‘de troon van zijn heerlijkheid’ in combinatie met de Zoon des Mensen zijn waarschijnlijk een verwijzing naar het Oude Testament, met name Dan. 7. R.T. France ziet in dit gedeelte een ‘progressieve vervulling’ van de beeldspraak uit het Oude Testament en eerdere delen van het evangelie. Volgens France gaat Jezus hier zelfs verder dan Dan. 7 en andere passages uit het Oude Testament: “for whereas in that passage the throne was that of God the judge, now it is the Son of man himself who sits on it as King.” France, *The Gospel of Matthew*, 359.

¹⁹³ Binnen de parabel van ‘een koning die oordeelt vanaf zijn troon’, is nu sprake van een beeldspraak van een herder die de schapen van de bokken scheidt om te verduidelijken hoe de koning zal rechtspreken. Morris tekent aan dat ‘gemengde kuddes’ in de dagen van Jezus gebruikelijk waren. Aan het einde van de dag werden bokken en schapen verschillend ondergebracht, omdat bokken/geiten minder goed bestand zijn tegen slechtere weersomstandigheden (zoals lage temperaturen). Morris, *The Gospel According to Matthew*, 636.

¹⁹⁴ Er is hier gekozen voor de vertaling ‘enerzijds’ en ‘anderzijds’ om het contrast tussen rechts en links te benadrukken en daarnaast ook het partikel μὲν recht te doen.

γυμνός καὶ περιεβάλετέ με, ἡσθένησα καὶ ἐπεσκέψασθέ με, ἐν φυλακῇ ἤμην καὶ ἤλθατε πρὸς με.	36	Naakt, en jullie hebben mij gekleed. Ik was ziek en jullie hebben voor mij gezorgd. Ik was in de gevangenis en jullie zijn bij mij gekomen.
τότε ἀποκριθήσονται αὐτῷ οἱ δίκαιοι λέγοντες· κύριε, πότε σε εἶδομεν πεινῶντα καὶ ἐθρέψαμεν, ἢ διψῶντα καὶ ἐποτίσαμεν;	37	Dan zullen de rechtvaardigen (<i>dikaïos</i>) hem antwoorden, zeggende: Heer, wanneer hebben wij u hongerig gezien en gevoed? Of dorstig en te drinken gegeven?
πότε δέ σε εἶδομεν ξένον καὶ συνηγάγομεν, ἢ γυμνὸν καὶ περιεβάλομεν;	38	En wanneer hebben wij u als vreemdeling gezien en gastvrij geweest? Of naakt en hebben u gekleed?
πότε δέ σε εἶδομεν ἀσθενοῦντα ἢ ἐν φυλακῇ καὶ ἤλθομεν πρὸς σε;	39	En wanneer hebben wij u ziek gezien of in de gevangenis en zijn wij bij u gekomen?
καὶ ἀποκριθεὶς ὁ βασιλεὺς ἐρεῖ αὐτοῖς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐφ’ ὅσον ἐποιήσατε ἐνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε.	40	En de koning zal hun antwoorden en zeggen: ‘Zeker (<i>amen</i>), Ik zeg jullie: in zoverre jullie dit voor één van deze mijn minste (<i>elachistos</i>) ¹⁹⁵ broeders gedaan hebben, hebben jullie dat voor mij gedaan.’
Τότε ἐρεῖ καὶ τοῖς ἐξ εὐωνύμων· πορεύεσθε ἀπ’ ἐμοῦ [οἱ] κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἠτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ.	41	Dan zal hij ook tot hen aan zijn linkerkant zeggen: ga weg van mij, vervloekten, naar het eeuwige vuur, dat voorbereid is voor de duivel (<i>diabolos</i>) en zijn engelen.
ἐπείνασα γὰρ καὶ οὐκ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα καὶ οὐκ ἐποτίσατέ με,	42	Want ik had honger en jullie hebben mij niet te eten gegeven, ik had dorst en jullie hebben mij niet te drinken gegeven.
ξένος ἤμην καὶ οὐ συνηγάγετέ με, γυμνός καὶ οὐ περιεβάλετέ με, ἀσθενής καὶ ἐν φυλακῇ καὶ οὐκ ἐπεσκέψασθέ με.	43	Ik was een vreemdeling en jullie hebben mij niet gastvrij onthaald, naakt, en jullie hebben mij niet gekleed, ziek en in de gevangenis, en jullie hebben mij niet bezocht.
τότε ἀποκριθήσονται καὶ αὐτοὶ λέγοντες· κύριε, πότε σε εἶδομεν πεινῶντα ἢ διψῶντα ἢ ξένον ἢ γυμνὸν ἢ ἀσθενῆ ἢ ἐν φυλακῇ καὶ οὐ διηκονήσαμέν σοι;	44	Dan zullen ook zij hem antwoorden zeggende: Heer, wanneer hebben wij u hongerig gezien, of dorstig, of als vreemdeling, of naakt, of ziek, of in de gevangenis, en hebben wij u niet gediend (<i>diakoneo</i>)? ¹⁹⁶

¹⁹⁵ Bauer geeft drie verwante betekenisconnotaties: “(1) Pertaining to being the lowest in status, *least*. (2) “Pertaining to being relatively the smallest in a specific class or group, *very small/short*. (3) Pertaining to being considered of very little importance, *insignificant, trivial*.” In deze tekst lijken zowel de eerste als derde betekenis mogelijk te zijn: diegene die qua status de minste is, of als de minste wordt beschouwd. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 314.

¹⁹⁶ De stam ‘*diakoneo*’ heeft in zijn algemeenheid een praktische, vrijwillige en actieve dimensie. Cf. Bauer: ‘Generally to render service in a variety of ways either at someone’s behest or voluntarily and freq. with suggestion of movement.’ Bauer, 229.

<p>τότε ἀποκριθήσεται αὐτοῖς λέγων· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐφ’ ὅσον οὐκ ἐποιήσατε ἐνὶ τούτων τῶν ἐλαχίστων, οὐδὲ ἐμοὶ ἐποιήσατε.</p>	<p>45</p>	<p>Dan zal hij hen antwoorden zeggende: Zeker, Ik zeg jullie: voor zover jullie dit niet voor één van deze minsten gedaan hebben, hebben jullie dat ook niet gedaan voor mij.</p>
<p>καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον.</p>	<p>46</p>	<p>En zij zullen heengaan naar de eeuwige straf (<i>kolasis</i>), maar de rechtvaardigen (<i>dikaioi</i>) naar het eeuwige leven.</p>

Kort commentaar

In bovenstaande parabel spreekt Jezus over een moment (*otan*) in de toekomst waarin een verzameling zal plaatsvinden van alle volken voor de troon van de Zoon des Mensen (*huios tou anthropou*). Wanneer de volken verzameld zijn, zal de Zoon des Mensen vanaf zijn troon een tweedeling aanbrenge. Hoe hij die tweedeling aanbrengt wordt verwoord met een bekend beeld van een herder die aan het einde van de dag, de schapen van de bokken scheidt (zie voetnoot 206).

Het overkoepelende beeld van de parabel is een oordeel vanaf de troon door de koning. In de parabel is sprake van een troon, een koning, een koninkrijk (*basilea*), engelen (*angeloi*) en mensen die horen bij het koninkrijk (de rechtvaardigen). De parabel maakt duidelijk dat er ook een mogelijkheid bestaat om niet bij het koninkrijk te horen; de mensen aan de linkerhand van de koning, de vervloekten, krijgen te horen dat zij weg moeten gaan in het ‘eeuwige vuur’ met de duivel (*diabolos*).

Opvallend in dit gedeelte zijn opnieuw (evenals in Parabel C) de criteria op basis waarvan het onderscheid door de koning gemaakt zal worden. Het draait in deze parabel niet zozeer om het verkeerde gedrag, maar veeleer of men **het goede heeft gedaan aan de Zoon des Mensen**. Dat laatste is voor zowel de ‘gezegenden’ als de ‘vervloekten’ een onthulling, want blijkbaar hebben zij in de minste (*elachistos*) broeder de koning ontmoet en het goede wel/niet aan hem gedaan (cf. 25:40).

Hoewel de cruciale rol van de Zoon des Mensen ook in deze parabel duidelijk wordt, laat ook deze parabel zien dat deze koning een Vader heeft (25:34). Die mededeling roept opnieuw de vraag op wat de verhouding is tussen de Zoon des Mensen, die omschreven wordt als een koning, en de Vader, die in deze parabel wordt aangeduid als de bron van zegen. De verhouding tussen Vader en Zoon in het koninkrijk zullen verder ter sprake komen in de analyse van de metaforen.

4.3 Samenvatting

De drie selectiecriteria, waarmee dit hoofdstuk inzette, zijn zichtbaar geworden in de vier parabels die zijn vertaald en becommentarieerd. In alle vier de parabels wordt God (of: de Heilige) voorgesteld als de ‘hoogste instantie’, wordt de intrinsieke verbolgenheid van de Allerhoogste tegen het kwaad duidelijk en wordt er vervolgens iets zichtbaar van de actie die de Hoogste wilt uitvoeren om het kwaad tegen te gaan, zowel in positieve als negatieve zin. Opvallend in de becommentariëring van de parabels waren de criteria, kwalificaties of uitgangspunten waarop het oordeel (de actie) van de Allerhoogste of de Zoon des Mensen gestoeld is.

Na de selectie, vertaling en becommentariëring van vier oordeelsparabels in dit vierde Hoofdstuk volgt in Hoofdstuk 5 een analyse van de conceptuele metaforen in deze parabels met behulp van de CMT.

Hoofdstuk 5. Metaforenanalyse

Op basis van de in Hoofdstuk 4 vertaalde teksten zal in dit hoofdstuk allereerst een metaforenanalyse plaatsvinden met behulp van de CMT (5.1). Daarna zal de conceptuele metafoor ingekleurd worden met gegevens uit de context van de mogelijke eerste lezers of hoorders van de oordeelparabels (5.2). Vervolgens zal conceptuele werkelijkheid van de metafoor geanalyseerd worden met behulp van de gegevens uit de context (5.3). Afsluitend vindt er een conclusie plaats over de metaforische concepten en hun eigen betekenis voor de eerste lezers (5.4).

5.1. Conceptuele metafoor

Bij een analyse van de teksten van de MRI en het ENM is naar voren gekomen dat de conceptuele metafoor, die in dit onderzoek centraal staat, onderdeel vormt van een grotere metafoor. In deze paragraaf wordt om die reden eerst de meer algemene metafoor GOD IS EEN KONING behandeld en daarna de metafoor GOD IS EEN KONING DIE RECHTSPREEKT (een zogenaamde sub-metafoor). Maar voordat we inzoomen op de metaforen en hun domeinen, schetsen we eerst nog de diversiteit in teksten waarbinnen de metaforen aan de orde zijn gekomen.

5.1.1 Diversiteit aan vindplaatsen

Kenmerkend voor conceptuele metaforen is dat zij het hele taalveld doortrekken. Als uitdrukkingen van het 'metaforisch gestructureerde brein', komen zij voor in allerlei soorten teksten (zie 2.2) en dus ook de parabelteksten. Belangrijk om op deze plaats op te merken is dat de metaforen die hieronder geconstrueerd worden, op verschillende manieren tot uitdrukking komen in de hierboven onderzochte teksten (4.2). Daarom is het goed om eerst in te gaan op de diversiteit en onderlinge verscheidenheid van de vindplaatsen, voordat de conceptuele metaforen geconstrueerd worden.

Eén aspect waarin de teksten verschillen, is bijvoorbeeld de plaats (en functie) van de metaforen. In de teksten van de MRI zijn de metaforen onderdeel van de zogenoemde *masjal*, die op zichzelf een rabbijnse uitleg van een stukje tekst uit de Hebreeuwse Bijbel is (2.1). Daarmee zijn de metaforen dus onderdeel van Rabbijnse exegese (functie). In de onderzochte teksten van het ENM ligt dat anders. In Mat. 13 is de metafoor bijvoorbeeld onderdeel van de aanleiding en de toepassing (*nimsjal*) van de parabel en komt zij niet zozeer voor in de parabel (de *masjal*) zelf.¹⁹⁷ In Mat. 25 wordt daarentegen niet duidelijk gesproken over een parabel, maar wordt gaandeweg de toespraak van Jezus duidelijk dat in het taalkleed van een parabel ook de conceptuele metafoor vervat is.¹⁹⁸

Excurs: Verschillende uitleggers zien slechts in enkele verzen van Parabel C, die gaan over de scheiding van schapen en bokken, elementen van een parabel.¹⁹⁹ Die mening is ook Carson toegedaan wanneer hij schrijft dat: 'Its only parabolic elements are the shepherd, the sheep, the goats, and the actual separation.'²⁰⁰ Zonder hier al te veel in te gaan op de vraag wat precies in Parabel C 'parabolic' is en wat niet, kan niet worden ontkend dat ook dit gedeelte beeldende en creatieve taal gebruikt om een meer abstracte, metafysische werkelijkheid te

¹⁹⁷ De parabel in Mat. 13 wordt ingeleid met de woorden 'Het koninkrijk (basileia) der hemelen kan vergeleken worden met...' en in de toepassing wordt gesproken over het koninkrijk, een koning en 'de kinderen van het koninkrijk'. In de parabel zelf wordt onder andere gesproken over 'een mens', over zaad, en een akker.

¹⁹⁸ Mat. 25 begint niet met de typische woorden van een parabel (*parabole* en *omoiote*), zoals die wel gevonden worden in Mat. 13. Daarentegen heeft de tekst wel kenmerken van een parabel (zie de definitie van Zimmerman in 2.1.1).

¹⁹⁹ Cf. L. Morris: "This passage is often described as a parable, but Jesus does not use this term for it. This, of course, is not decisive (he does not describe the story of the talents as a parable either, but most of us are happy to refer to it in this way). But this concluding part of the discourse reads like a description of what will happen on Judgment Day rather than like another parable." Morris, *The Gospel According to Matthew*, 633.

²⁰⁰ Carson, Wessel, en Liefeld, *The Expositor's Bible Commentary*, 158.

beschrijven. Misschien nog wel belangrijker is ‘creatieve surplus’ die met die beeldende taal wordt gecreëerd om een bedoeld effect te bereiken.²⁰¹

Omdat de vindplaatsen van de conceptuele metafoer GOD IS EEN KONING DIE RECHTSPREEKT niet gelijk zijn en daarmee de vraag rijst of de metaforen wel vergelijkbaar zijn, is het op deze plaats ook belangrijk om te onderstrepen dat de belangrijkste eigenschap van conceptuele metaforen is, dat zij op allerlei plaatsen en op allerlei manieren dezelfde koppeling of ‘interactie’ creëren tussen twee domeinen. Juist een diversiteit aan vindplaatsen en uitdrukkingen versterkt de argumentatie dat het om een conceptuele metafoer gaat waarvan het bron-domein en doel-domein in allerlei teksten tot uitdrukking wordt gebracht. Hieronder zullen we er dan ook vanuit gaan dat in alle vier de teksten dezelfde metafoer aan bod komt, als onderdeel van de *masjal* of juist van *nimsjal*.

5.1.2 Metafoer en sub-metafoer

Hoewel de metafoer GOD IS EEN KONING en de sub-metafoer GOD IS EEN KONING DIE RECHTSPREEKT in verschillende contexten naar voren komt en daarbinnen een eigen functie en betekenis heeft, is het kenmerkende van een *conceptuele* metafoer dat zij juist ook die specifieke context overstijgt, omdat zij een uitdrukking is van een grotere conceptuele werkelijkheid. Hieronder zullen beide conceptuele werkelijkheden op basis van de teksten beschreven worden (5.1.2.1 en 5.1.2.2), en vervolgens in kaart worden gebracht (5.1.3).

5.1.2.1 GOD IS EEN KONING

Bij een eerste lezing van alle vier de parabels, springt in het oog dat zij allemaal spreken (hetzij in de *masjal* of juist de *nimsjal*) over God als koning. In de parabels uit de *Mechilta* die hierboven zijn vertaald (parabels A & B) wordt bijvoorbeeld expliciet gesproken over God die als een koning (*melech*) regeert. Parabel C spreekt op zichzelf niet over een koning, maar over een zaaier, maar is als parabel juist een uitwerking van het koningschap van God (zie 5.1.1). In Parabel D gaat het over het koningschap van God, de Vader, maar is op het eerste gezicht niet direct duidelijk hoe zich dat verhoudt tot de Mensenzoon die met koninklijke majesteit plaatsneemt op de troon en vervolgens als een koning een oordeel uitspreekt over de mensen die voor hem staan. Hoewel de teksten dus onderling verschillen in de wijze waarop ze het koningschap van God ter sprake brengen, is wel duidelijk dat zij allemaal betrekking hebben op dezelfde conceptuele metafoer: GOD IS KONING.

Dat deze metafoer een *structurele metafoer* is binnen de geschriften die onderzoeksobjecten zijn van dit onderzoek, wordt onder andere duidelijk doordat de metafoer GOD IS KONING een veelgebruikte metafoer is in het bredere corpus van de MRI en het ENM.²⁰² Zo komt het woord koninkrijk (*basileia*) op 54 verschillende tekstplaatsen aan bod in het ENM.²⁰³ Deze teksten wijzen echter niet allemaal op het koningschap van God. Slechts 4 verzen gaan volgens Schreiner expliciet over ‘het koninkrijk van God’.²⁰⁴ Schreiner wijst er echter op dat ook de 32 teksten waarin over het ‘koninkrijk der hemelen’ gesproken wordt, op het koninkrijk en koningschap van God betrokken moeten worden.²⁰⁵

²⁰¹ In de perikoop van Parabel D worden beeldende elementen gebruikt waarmee een creatieve surplus (Ricoeur) wordt gegenereerd, die met sec ‘letterlijke’ of ‘directe’ beschrijvingen te duiden is. Het woord ‘ὡσπερ’ (zoals) speelt daarin een belangrijke rol, zij is een springplank naar de verbeeldende realiteit die geschetst wordt in dit gedeelte. Cf. Ricoeur, *Interpretation Theory*.

²⁰² Een belangrijk kenmerk van conceptuele metaforen is de frequentie waarin zij voorkomen (zie 2.2.2).

²⁰³ ‘BibleWorks’.

²⁰⁴ Schreiner, *The King in His Beauty*, 441.

²⁰⁵ Volgens Schreiner (in navolging van Jonathan Pennington) gebruikt Mattheüs de uitdrukking ‘koninkrijk der hemelen’ niet zozeer om het (directe) spreken over God te vermijden, maar in contrast met de aarde. “Matthew intentionally uses “heaven” and “earth” to contrast God’s ways with those of human beings.” Schreiner, 441-442.

In de MRI wordt de figuur van een koning in ten minste 15 parabels opgevoerd als hoofdpersonage die God vertegenwoordigt²⁰⁶ en blijkt uit diverse andersoortige teksten dat God als koning wordt beschouwd. Onder meer in een typische tekst uit de traktaat Shirata waarin wordt gezegd dat, wanneer Israël bij de (Rode) Zee had beleden dat God voor eeuwig hun koning was, geen ander koninkrijk ooit over hen had geregeerd.²⁰⁷ En dan is nog niet gesproken over de citaten in de Mechilta uit de Hebreeuwse Bijbel waarin God koning wordt genoemd.²⁰⁸ Uit alle tekstgegevens kan geconcludeerd worden dat de metafoor dus zeer regelmatig voorkomt in beide geschriften en te typeren valt als een structurele metafoor (zie voetnoot 201).

5.1.2.2 GOD IS EEN KONING DIE RECHTSPREEKT

Belangrijk voor dit onderzoek, is naast de identificatie van de meer algemene metafoor GOD IS KONING, een beschrijving te geven van het meer specifieke brondomein dat in de parabels aan bod komt met betrekking tot het koningschap van God over de mensheid. In alle vier de teksten wordt over God gesproken als een koning die rechtspreekt.

Parabels A en B

In beide parabels uit de MRI wordt verschillende keren expliciet gesproken over het oordeel (*din*) dat de koning zal vellen over mensen. In **parabel A** wordt eerst gevraagd naar het 'staan voor God' in het oordeel wanneer iemand sterft, en vervolgens wordt er aan het einde van de parabel geantwoord dat God zowel het lichaam (dat staat), als de ziel oordeelt na het sterven. In **parabel B** ligt de nadruk meer op het tijdstip waarop het oordeel plaatsvindt (namelijk in de toekomst) en wordt het oordeel voorgesteld als vergelding van al degenen die kwaad hebben gedaan ten overstaan van God en de zijnen. Hoewel de uitwerking dus verschillend is, is de grondgedachte hetzelfde: er komt een moment waarop God de mens oordeelt, zoals een koning zijn onderdanen oordeelt.²⁰⁹

Bij een nadere beschouwing van het woord dat voor oordeel gebruikt wordt in de parabels van de Mechilta, valt het gebruik van het woord *din* op. Dit woord moet gelezen worden in de context van rechtspraak. Jastrow geeft als betekenisaspecten van dit woord: wetgeving, recht, rechtszaak, oordeel.²¹⁰ *Het Woordenboek van het Bijbels Hebreeuws* dat geschreven is door P.D.H. Broers bevestigt deze connotatie van het woord *din* in het Bijbels Hebreeuws.²¹¹ R. Schultz geeft in de *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* aan dat de semitische wortel van het woord *din*, rechter, voorkomt in allerlei talen van het Oude Nabije Oosten en dat het vooral een 'forensische' betekenis heeft. Vervolgens geeft hij aan dat in het Bijbels Hebreeuws er onderscheid is in betekenis wanneer het woord betrokken wordt op menselijke activiteit of op goddelijke activiteit. Wanneer het woord gebruikt wordt in relatie tot menselijke activiteit, **dan draagt het volgens Schultz vooral de betekenis van 'recht doen' aan de situatie van de zwakken (door de koning)**. Wanneer het woord betrokken wordt op de activiteit van God, dan draagt het enerzijds de meer algemene betekenis van

²⁰⁶ Cf. Lauterbach, *Mekhilta*, 151, 154, 162, 174, 182, 184, 186, 190, 205, 219, 263, 313, 317, 319 en 335.

²⁰⁷ Lauterbach, 219.

²⁰⁸ Zie bijvoorbeeld Lauterbach, *Mekhilta*, Volume 1, 183, 199, 213, enzovoorts.

²⁰⁹ Het moment van het oordeel in de toekomst is in Mattheüs niet helemaal helder. Hoewel het duidelijk is dat het koninkrijk volgens Mattheüs in de bediening van Jezus is gekomen, is ook duidelijk dat het oordeel nog wacht. Schreiner schrijft: "Perhaps the most surprising feature is that the kingdom means the consummation of God's purposes. In the OT the coming of the kingdom means the consummation of God's purposes. Hence, there is a messy and unexpected segment of time.." Schreiner, *The King in His Beauty* 443.

²¹⁰ Jastrow, *Dictionary*, 300-301.

²¹¹ Broers, *Woordenboek van het Bijbels Hebreeuws*, 74.

Gods algemene regering over de schepping van de mensheid, en anderzijds de meer specifieke betekenis van ‘rechtspreken, het oordeel vellen, en verlossing brengen (door het oordeel heen)’.²¹²

Parabels C en D

In de parabels C en D uit het ENM komt het oordeel ook duidelijk aan bod, zij het dat het oordeel als zodanig niet benoemd wordt. In beide parabels wordt niet, zoals in de parabels uit de Mechilta, een woord gebruikt om het oordeel te benoemen. Desalniettemin wijzen beide parabels uit het Mattheüsevangelie erop dat God zal oordelen, zoals een koning oordeelt.

In parabel C, die als zodanig dus een verklaring is van het koninkrijk (zie 5.1.1), spreekt Jezus in de uitleg van de parabel over het moment van de oogst. Dit is op zichzelf natuurlijk ook een metafoor, die uitdrukking geeft aan *de manier waarop* het oordeel zal plaatsvinden. In dit onderzoek zal verder niet veel aandacht uitgaan naar de wijze van het oordeel, gevat in de metafoor van de oogst of de scheiding van de schapen en de bokken (Mat. 25), omdat die metaforen op zichzelf een onderzoek waard zijn. Belangrijker voor dit onderzoek is dat beide parabels spreken over een moment van oordeel (vanuit het beeld van de oogst of de scheiding van schapen en bokken) door een koning.

Oogst, zoals in parabel C, is te typeren als een moment van oordeel: het moment waarop God een oordeel zal vellen over de mensheid.²¹³ Dit is geen unieke vergelijking, maar komt ook voor in andere joodse literatuur (4 Ezra 4,30-32, 2 Baruch 70,2., maar ook Jes. 32,13-15; Hos. 2,21-23; 6,11).²¹⁴ Niet onbelangrijk is dat de oogst wordt gebruikt in combinatie met de uitdrukking ‘voleinding van de tijd’ (*sunteleia aionos*), die wijst op de afronding van de geschiedenis zoals mensen op aarde die kennen.²¹⁵ Dat geeft het beeld van de oogst als oordeel nog meer gewicht.

Opvallend in Parabel C is dat niet alleen de oogst wordt gebruikt als metafoor voor het oordeel, maar dat Jezus aan het einde (vers 41-43) terugkomt op de Zoon des Mensen en de scheiding die de Zoon des Mensen zal voltrekken. Doordat Jezus zowel aan het begin van de parabel (vers 24), als aan het einde van de parabel (vers 41) spreekt over de Zoon des Mensen, staat de gehele parabel – die dus wijst op het oordeel – in het kader van het koninkrijk en de Zoon des Mensen. Aan het einde wordt dit geëxpliciteerd doordat de Zoon des Mensen de struikelblokken en degenen die wetteloos handelen ‘verzamelt’ (sullego), ‘uitwerpt’ (ballo) in de oven, maar de rechtvaardigen doet stralen in de zon. Voor iedere hoorder of lezer van deze parabel wordt duidelijk dat (a) de Mensenzoon degene is die uiteindelijk koning is van de gehele wereld²¹⁶, (b) de Mensenzoon op een zeker moment in de

²¹² VanGemeren, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, 938-942..

²¹³ Dit is een exegese die vrij algemeen wordt aangenomen. In een commentaar op Mat. 9,37 schrijft D.A. Carson: “Later on the harvest is the end of the age (13:49) and the judgment it brings is a common symbol (cf. Isa 17:11; Joel 3:13). Many commentators see this verse as a warning to Israel that judgment time is near.” Carson, Wessel, en Liefeld, *The Expositor’s Bible Commentary*, 235.

²¹⁴ “Only at the end, at the day of judgment, would the righteous and the wicked be effectively separated. The harvest is used elsewhere (e.g., 4 Ezra 4:30–32; 2 Baruch 70:2; cf. Is 32:13–15; Jer 31:27–28; Hos 2:21–23; 6:11) as a symbol for the end (...).” Keener, *The IVP Bible Background Commentary*, 81.

²¹⁵ De uitdrukking ‘voleinding van de wereld’ wordt nog op twee andere plekken gebruikt in het ENM: 24,3 en 28,20. Beide keren hebben zij betrekking op de wederkomst van Christus en het eind van de tijd zoals de mensheid die nu kent (aionos).

²¹⁶ Let op het woordgebruik ‘Zijn Koninkrijk’, dat slaat op de wereld. Daarmee wil de uitlegging van de parabel zeggen dat, hoewel er zaad is dat de duivel toebehoort, uiteindelijk de gehele wereld het domein is van de Zoon des Mensen. L. Morris onderkent deze gedachte en wijst er op dat ‘Zijn koninkrijk’ een bijzondere uitdrukking is: “They will gather (the same verb as in vv. 28 and 30) the evil people out of the Son of man’s kingdom, an expression that indicates that in the end his kingdom will embrace all people, evil as well as good. There is no escaping his rule. His kingdom is not a common expression (though cf. 16:28; 20:21; Luke 22:29–30; John 18:36; Col. 1:13, etc.). The ultimate sovereignty is more usually ascribed to the Father, but it is clear that the Son is one with him in the final rule.” Morris, *The Gospel According to Matthew*, 357.

geschiedenis een scheiding zal aanbrengen tussen mensen (c) op basis van een moreel oordeel dat Hij velt. Op dit laatste zal in een andere paragraaf teruggekomen worden. Kortom, Parabel C benoemt het oordeel niet als zodanig, maar spreekt er wel metaforisch over en verbindt uiteindelijk het oordeel met het moment dat de Zoon des Mensen, de koning, terugkomt om de mensheid te oordelen.²¹⁷

Evenals in Parabel C, is ook typerend voor parabel D, die betrekking heeft op de scheiding van de schapen en de bokken, dat zij ingebed is de rechtspraak van de Zoon des Mensen over de gehele mensheid (*etnos*).²¹⁸ Evenals in Mattheüs 13 wordt ook hier de Zoon des Mensen gepresenteerd als een koninklijk figuur met rechterlijke bevoegdheden. Er wordt gesproken over de glorieuze wederkomst van de Zoon des Mensen in heerlijkheid (*doksa*)²¹⁹, waarin Hij plaats neemt op de troon (*tronos*) en alle mensen zal verzamelen (*sunago*) en voor Zijn troon doen staan (links en rechts). Opvallend is dat in deze twee verzen twee beelden worden gecombineerd, die hierboven al ter sprake kwamen: Jezus als koning en rechter. Carson vat samen: "He sits on his throne, not only as Judge, but as King (see Mat. 25,34)."²²⁰

Een vraag die overblijft bij een lezing van Parabel C en D is wat de verhouding is tussen 'de zoon des mensen' en de Vader. In Parabel C vers 43 wordt gesproken over de rechtvaardigen die zullen stralen in 'het koninkrijk van hun Vader' en in Parabel D vers 34 spreekt de Zoon des Mensen: 'Kom, de gezegenden van Mijn Vader.' In beide parabellen wordt de Zoon des Mensen dus voorgesteld als een koninklijk figuur, maar blijkt er naast de Zoon des Mensen, die ook een koning is, ook een (koninklijke) Vader te zijn. Op welke manier Jezus in het ENM, met de titel Zoon des Mensen, wordt voorgesteld als koning, rechter en God zal op een later moment verhelderd worden (zie 5.3.3.2).

5.1.3 Vaststelling conceptuele overdracht

Tijdens de beschrijving van de metafoor GOD IS EEN KONING DIE RECHTSPREEKT in de verschillende parabellen zijn hierboven al verschillende sub domeinen benoemd. De CMT maakt het mogelijk om vervolgens het bron- en doeldomein en de verschillende subdomeinen te articuleren middels een zogenaamde 'mapping' (zie 2.2.2). Deze 'mapping', of vaststelling van de conceptuele overdracht, zal plaatsvinden per parabel, waardoor een overzicht ontstaat van de conceptuele werking van de metaforen in de verschillende parabellen. Hieronder worden de vier 'mappings' weergegeven, met aan de linkerkant het bron-domein (bij Parabel C en D is er sprake van een 'dubbel brondomein') en aan de rechterkant het doeldomein. Na de 'mappings' volgt een (korte) toelichting in 5.1.4.

²¹⁷ Dat de Zoon des Mensen degene is die oordeelt, wordt onder andere duidelijk gemaakt in vers 31-33, waar hij plaatsneemt op de troon om te oordelen. Boeiend is dat het deze voorstelling van zaken is (refererend aan Dan. 7), die waarschijnlijk Jezus veroordeling als 'godlasteraar' heeft opgeleverd (zie Mat. 26:64-65).

²¹⁸ Ook in de introductie van deze parabel wordt de nadruk gelegd op het feit dat de Zoon des Mensen oordeelt over alle mensen (volken). Bruggen wijst er op dat door het gebruik van *etnos* en de daaropvolgende parabel duidelijk wordt dat het onderscheid tussen Jood en Griek wegvalt: "Dan wordt de scheiding niet voltrokken tussen de Joden als Abrahams kinderen enerzijds en de heidenen anderzijds. De scheidslijn loopt op die dag dwars door alle volken..." Van Bruggen, *Mattheus*, 433.

²¹⁹ Jezus spreekt in het ENM vaker over Zijn wederkomst in heerlijkheid. Zie ook Mat. 16,27 en 24,30.

²²⁰ Carson, Wessel, en Liefeld, *The Expositor's Bible Commentary*, 521.

Parabel A. De lamme en de blinde bewaker van de koning

EEN KONING DIE RECHTSPREEKT	GOD OORDEELT
Koning	God
Boomgaard	Gebied onder gezag
De lamme en blinde bewaker	Ziel en lichaam
Plukken ²²¹	Aanleiding oordeel
Tijdstip ²²²	Moment van oordeel
Oordelen (als koning)	Oordelen (als God)

Parabel B. De koning en de rovers

EEN KONING DIE RECHT SPREEKT	GOD OORDEELT
Koning	God
Paleis	De tempel
Rovers	Verwoesters tempel ²²³
Hofhouding	De joden
Zitten op een tijdstip ²²⁴	Moment van oordeel
Oordeel voor de troon (van de koning)	Oordeel (als God)
Roven, verwoesten, vermoorden	Immoreel gedrag
Gevangen, ombrengen, ophangen	Vergelding

Parabel C. Het onkruid en de oogst

EEN ZAAIER	EEN KONING DIE RECHT SPREEKT	GOD OORDEELT
-	De koning	God, de Vader
Een mens, zaaiër	Zoon des Mensen	God, de Zoon
Het zaad	Kinderen van het koninkrijk (rechtvaardigen)	Behorend bij God
	Rechtvaardig	Moreel gedrag
Onkruid	Kinderen van de boze (onrechtvaardigen)	Niet-behorend bij God
	Struikelblok, wetteloos	Immoreel gedrag
Akker	Koninkrijk	Wereld ²²⁵
Vijand	De vijand ²²⁶	De duivel
Schuur	Koninkrijk van de Vader ²²⁷	Plaats van vreugde ²²⁸
De oogst	Voleinding tijd	Moment van oordeel
Verbranden	Oven van vuur	Plaats van pijn ²²⁹

²²¹ Het plukken komt niet voor in de parabel van de MRI, maar werd als bekend verondersteld bij de lezers of hoorders van de parabel. Daarom wordt deze aanleiding van het oordeel toch opgenomen. Zie het korte commentaar op de parabel (4.2.1).

²²² Parabel A spreekt over 'daarna' (we-achar). Hiermee wordt bedoeld op het tijdstip na de overtreding van het plukken door de lamme en de blinde wanneer de koning terugkeert. Ook Kooyman leest in deze parabel daarom een verwijzing naar het eindgericht. Kooyman, *Als een koning van vlees en bloed*, 50.

²²³ In de geschiedenis zijn dit de Romeinen gebleken (in het jaar 70 na Christus).

²²⁴ parabel B spreekt over 'daarna op een vastgesteld tijd' (le-achar z'man).

²²⁵ Deze uitleg is gebaseerd op vers 41, waar Jezus zegt: "zij [de engelen] zullen uit zijn koninkrijk verzamelen.."

²²⁶ Ik zie hier de invloed van de koninkrijksmetafoor in de parabel van de zaaiër. Spreken in termen van 'vijand' past goed binnen de koninkrijksmetafoor, maar ligt minder voor de hand in de 'zaaiërmetafoor'.

²²⁷ Boeiend is het onderscheid in deze parabel tussen de akker (het koninkrijk) en de schuur (het koninkrijk van de Vader). Hiermee lijkt een subtiel onderscheid te maken tussen de wereld die van God is en de toekomstige wereld, waarin de kinderen van het koninkrijk (de rechtvaardigen) welkom zijn.

²²⁸ De vreugde leid ik af uit 'het stralen' van de rechtvaardigen 'als de zon'.

²²⁹ Dit naar aanleiding van de toelichting in vers 42: 'daar zal gehuil zijn en tandengeknars.'

Parabel D. De scheiding van de schapen en bokken

EEN HERDER	EEN KONING DIE RECHT SPREEKT	GOD OORDEELT
Herder	De koning Zoon des Mensen, koning ²³⁰	God, de Vader God, de Zoon
Verzamelen kudde Schapen	De troon Verzamelen en scheiden Beervers van het koninkrijk Wel de minste dienen	Moment van oordeel Rechtvaardigen Moreel gedrag
Bokken	Degenen die worden uitgesloten Niet een de minste dienen Het koninkrijk Minste broeders koning Eeuwige vuur	Vervloekten Immoreel gedrag Zegen en leven ²³¹ Minderbedeelden Ongeluk en straf

5.1.4 Toelichting

In de bovenstaande analyse van de parabels met behulp van de CMT worden de overeenkomsten tussen de parabels met betrekking tot de metafoor GOD IS EEN KONING DIE RECHTSPREEKT duidelijk. Alle vier de parabels spreken over God, die als een koning rechtspreekt. Tegelijkertijd zijn er ook onderlinge verschillen, die op een andere plaats (5.3.3 en de Conclusie) besproken zullen worden. Wat hier benoemd moet worden is dat de CMT de complexiteit van de parabels van het Mattheüsevangelie aan de orde brengt. Beide parabels hebben een metaforische gelaagdheid in zich. In Parabel C, wordt metafoor van de zaaier betrokken op de metafoor van het koninkrijk, die vervolgens weer een abstractere (of geestelijke) werkelijkheid uitdrukt. Datzelfde gebeurt eigenlijk ook in Parabel D, waar de wijze waarop het oordeel plaatsvindt vervolgens weer wordt verwoord in een andere metafoor. Zodoende kun je spreken over een ‘dubbele metafoor’ in één tekstgedeelte. Daarbij moet opgemerkt worden dat in Parabel C niet alle domeinen uit de metafoor van de zaaier verband houden met de metafoor van het koninkrijk, maar sommigen ook een directe samenhang hebben met het doeldomein.

5.2 Brondomein in context

Om inzichtelijk te maken wat de metafoor GOD IS EEN KONING DIE RECHTSPREEKT heeft betekend voor de eerste lezers, is het nodig om meer inzicht te krijgen in de rechtspraak van een koning in de toenmalige context. Over het koningschap van God is veel geschreven en uit alle literatuur blijkt dat het een rijke en complexe metafoor is, die door de tijden heen is ontwikkeld.²³² Deze paragraaf biedt echter alleen een paar algemene kenschetsen van het koningschapsbegrip vanuit de realia van het Israël en het Oude Nabije Oosten en zoomt dan in op het begrip van ‘de koning die rechtspreekt’.

5.2.1 Realia Israël en Oude Nabije Oosten

5.2.1.1 Metaforische ontwikkeling

Op basis van de gegevens in de Hebreeuwse Bijbel, kan gesteld worden dat het volk Israël pas (directe) kennis heeft gekregen over het koningschap ten tijde van de koningen. Historisch gezien heeft het volk Israël namelijk pas kennisgemaakt met koningen, toen zij de eerste koningen Saul (1 Sam. 10-11) en David (2 Sam. 2) als leiders kregen.²³³ Voor de tijd dat er koningen werden aangesteld over Israël, waren het de priesters, levieten en rechters (of: richters) die leidinggaven aan het volk namens de

²³⁰ Dit leid ik af uit het feit dat in vers 34, waar het over de koning gaat, de Zoon des Mensen aan het woord is en hij vervolgens ook als koning spreekt over ‘Zijn Vader’ in vers 34.

²³¹ De rechtvaardigen krijgen te horen dat ze ‘gezegend’ (*eulogomenoi*) zijn. Zij zullen ‘eeuwig leven’.

²³² Zie bijvoorbeeld voor een uitgebreide studie over deze metafoor: Moore, *Moving Beyond Symbol and Myth*.

²³³ Gispén, Oosterhoff, en Ridderbos, *Bijbelse encyclopedie*, Deel 2, 109.

Heere God (en daarmee ook recht spraken). Vanaf ongeveer het jaar 1.000 (Saul) tot 586 (val van Jeruzalem) heeft het volk diverse koningen meegemaakt.²³⁴

In een boek over het wezen en karakter van God in de religieuze geschiedenis van Israël, gaat T.J. Lewis in op de vraag hoe het koningschapsbegrip zich ontwikkeld heeft door de tijd heen. Hij geeft daarbij bijzondere aandacht aan het koningschapsbegrip van het volk Israël in verhouding tot de omliggende culturen in de context van het Oude Nabije Oosten. Verhelderend is het wanneer hij op basis van allerlei onderzoeksresultaten aangeeft hoe bijvoorbeeld het koningschap in Egypte, de Sumerische beschaving, Assyrië en andere culturen nauw verbonden was met de realiteit van de goden. In die culturen werden koningen, volgens Lewis, beschouwd als vertegenwoordigers van de godenrealiteit of zelfs als goden.²³⁵ Lewis wijst er vervolgens op dat, in tegenstelling tot de omliggende culturen, de verwantschap tussen de realiteit van God en het koningschap, in Israël in beginsel niet dezelfde was. Koningen hadden in de religie van Israël bij aanvang niet de rol van een priester en werden niet als god(en) gezien. Toch werd het koningschapsbegrip in Israël volgens deze onderzoeker meer en meer religieus geladen. Dit kwam mede door de betrokkenheid van de koningen bij religieuze zaken, zoals de bouw van de tempel.²³⁶ Toch, is de conclusie van Lewis, is God als koning, onderscheiden gebleven van aardse koningen (ook al kregen zij ook steeds meer religieus gewicht). Dat komt volgens hem op allerlei manieren in latere geschriften tot uiting, vooral in 'superlatieve expressies'.²³⁷

Het (metaforisch) spreken over God als koning gebeurde in het oude Israël dus met voorzichtigheid. God als koning werd onderscheiden van menselijke koningen. Dit is ook wat J. Muis in een artikel over het koningschapsbegrip van God in de Hebreeuwse Bijbel onderschrijft. Hij stelt dat wanneer het koningschap in de Hebreeuwse Bijbel op God betrokken wordt, dit God als 'ultieme autoriteit' aanwijst. Koningschap betekent volgens Muis 'autoriteit hebben over anderen'. In die zin, aldus deze emeritus-hoogleraar dogmatiek, moet Gods rechtspreken als koning ook opgevat worden. 'In the Bible, God's authority is described as God's right to command and to judge. Authority is a legal notion; it functions in an order of justice. Therefore God's authority is closely linked with God's justice. Because God is the just king, God has the authority to give us God's law and to demand our obedience.'²³⁸ Verderop in zijn artikel benadrukt hij vervolgens de onevenredigheid van de relatie tussen de koning, God, en de mensen. Dan stelt hij, dat het koningschap van God, zoals dat in het Oude Testament wordt gepresenteerd, een 'hiërarchische verhouding' met anderen impliceert. "Kingship is an asymmetric relationship: no human being can be the king of God; we cannot command God, nor can we judge God. In God's kingship, God is free and independent."²³⁹

5.2.1.2 Functie van een koning als rechter

Rechtspreken was in Israël één van de taken van een koning. Naast het aanvoeren van het leger en het land regeren sprak een koning recht. In het Bijbels Handboek wordt beschreven dat de rechtspraak van de koning niet willekeurig diende te zijn, maar inhoudelijk gefundeerd was in mozaïsche wetten, gebundeld in de Pentateuch. In eerste instantie moesten mensen voor de rechtsspraak bij de oudsten 'in de poort' zijn. Maar in de koningstijd kon men zich in allerlei gevallen beroepen op de koning als de hoogste instantie, zoals bijvoorbeeld blijkt uit het verhaal van Salomo 's oordeel (1 Kon. 3).²⁴⁰

²³⁴ Nederlands-Vlaams Bijbelgenootschap, 'De koning in het Oude Testament'.

²³⁵ Lewis, *The Origin and Character of God*, 495-498.

²³⁶ Lewis, 505

²³⁷ Lewis, 509

²³⁸ Muis, 'God our king', 281.

²³⁹ Muis, 284.

²⁴⁰ Mulder, Oosterhoff, en Woude, *Bijbels Handboek 1*, 518. Brettler: "As the supreme judicial official, the king had the power to execute his royal sentences." Brettler, *God Is King*, 110.

Voorbeelden van deze vorm van rechtspraak zijn te vinden op diverse plaatsen in de Hebreeuwse Bijbel, waaronder het bekende verhaal van Salomo die rechtspreekt over twee vrouwen (1 Kon. 3:16-27) of de vertraagde rechtsgang onder koning David waarvoor zijn zoon Absalom een sneller alternatief aanbood (2 Sam. 15:1-6).²⁴¹

M.Z. Brettler, die een uitvoerige studie schreef over het koningschap van God, biedt meer informatie over de wijze waarop de rechtspraak door de koning in Israël plaats vond. Zo wijst hij bijvoorbeeld op de rol van de troon als de plaats waar de koninklijke besluiten werden genomen. In het Oude Nabije Oosten was dit volgens hem vaak de plaats waar bezoek werd ontvangen, maar in Israël was dit vaak de plaats van rechtspraak. De wetenschapper geeft in zijn onderzoek echter ook aan dat de precieze rol van een koning in de rechtspraak onduidelijk is. Volgens hem is het waarschijnlijk dat de uiteindelijke beslissingsbevoegdheid bij de koning lag, naast rechters (in de poort) en levitische priester (Deut. 17:8-13). In tegenstelling tot omliggende culturen is de rol van de koning in de rechtsspraak nergens officieel vastgelegd (wetscollecties in Pentateuch spreken niet over de rol van de koning). Maar, hoewel er weinig bekend is over de rol van de koning in de praktijk, valt er volgens Brettler wel iets te zeggen over de rol van de koning in de rechtspraak in de perceptie van mensen vanuit de verhalen/geschiedenissen.²⁴²

Brettler markeert met betrekking tot de rechtspraak van de koning bijvoorbeeld de verantwoordelijkheid die een koning had inzake de bescherming van de zwakken. Rechtspraak van de koning was een waarborg voor het leven van de minderbedeelden in de maatschappij (zie bijv. Richteren 17:6, 21:25). Deze rol van de koninklijke rechtspraak komt bijvoorbeeld naar voren in teksten, zoals Jeremia 22:3, 15-16. Vergelijkbare tendensen zijn ook waarneembaar in Ps. 45:5 en 8.

Brettler merkt ook op dat gevallen waarin God wordt afgebeeld als koning die rechtspreekt, de juistheid van Zijn oordeel benadrukken. Hoewel de rechtvaardigheid van de rechtspraak van Israëlitische koningen gold als ideaal, klinkt eigenlijk in de Hebreeuwse Bijbel voortdurend het contrast van koningen die tekortschieten in rechtvaardigheid, maar God die billijk oordeelt. In zekere zin kan uit de Hebreeuwse Bijbel geconcludeerd worden dat God zelf het ideaal vervult van een rechtvaardige koning op wiens oordeel niets aan te merken is.²⁴³

5.2.3 Tweede Tempel Periode

De eerste lezers van de MRI en het ENM die leefden tijdens de Tweede Tempel Periode hadden een scala aan voorstellingen en herinneringen aan koningen (die recht spraken). Israël zelf had vele koningen gekend, die verschillend waren beoordeeld door God en de profeten. De lijn van koningen was echter over het algemeen negatief geweest in de ogen van JHWH, wat in samenhang met de ongehoorzaamheid van het volk Israël had geleid tot ballingschap.

Nadat het volk op een wonderlijke manier was teruggebracht door JHWH in het land Kanaän, hebben zij verschillende heidense koningen meegemaakt. Vanaf ongeveer 175 voor Christus was Antiochus IV Epifanus bijvoorbeeld koning over Israël. Hij had als koning van een groot Grieks-Syrisch rijk (de Seleuciden) macht gekregen over Israël. Daarbij ontheiligde hij het altaar van de tweede tempel en legde restricties op aan de joodse feesten, verbood besnijdenis en het houden van de sabbat en verbrandde Thora rollen (1 Mak. 1:41-64). In reactie op de heerschappij van Antiochus volgde de opstand van de Makkabeers. Hun nakomelingen stichtten de Hasmoneese dynastie van 164 voor Christus tot 63 voor Christus. Sommigen van hen, zoals Aristobulus I in 104–103 voor Christus,

²⁴¹ Informatief is de uitspraak van Absalom in dit verband: "Werd ik maar als rechter aangesteld in dit land en kwam iedereen met zijn geschil of rechtszaak maar naar mij. Ik zou hem zijn recht geven." (1 Sam. 15:4, NBV21)

²⁴² Brettler, *God is King*, 110.

²⁴³ Brettler, 113-114.

benoemden zichzelf tot koning. In 63 voor Christus kwam Rome echter, met Pompey, in Judea. En vervolgens werden de Israëlieten onderworpen aan de heerschappij van Rome.²⁴⁴

D.L. Smith vat de situatie van de Joden aan het einde van de Tweede Tempel periode samen: “By the time of Jesus, then, Jews who knew their history knew that the “kingdoms” of the Assyrians, Babylonians, Persians, Ptolemies, Seleucids, and Romans had done more than just “come near.” Each power had reigned over the Jews. But recent history and prophecy offered hope.”²⁴⁵

5.2.4 Romeinse rijk

Na verschillende onderwerpingen te hebben ervaren, was de joodse wereld ten tijde van de tweede tempel grotendeels onderworpen aan het Romeinse Rijk. Eén van de twee belangrijkste kenmerken van dit rijk was volgens J.S. Richardson het feit dat zij zich het – goddelijke – recht had (toegeëigend) om ‘autoriteit uit te oefenen’ (*right to command*) in alle gebieden waar dit rijk heerste bij monde van vertegenwoordigers en aangestelde personen.²⁴⁶

Kenmerkend volgens W. Carter voor de rechtspraak van het Romeinse rijk, was niet de democratische rechtsgang, maar het gebruik van geweld om het recht te doen gelden van een kleine groep mensen: de aristocratie. ‘Basic to their exercise of power were their military resources. They did not rule by democratic consent but by the ability to enforce their will on most of the population.’²⁴⁷ Het was deze met geweld opgelegde en gehandhaafde wil van de aristocratie die werd ‘vergoddelijkt’. Dit is wat in de literatuur de ‘imperial theology’ wordt genoemd. De wil van de keizer en van zijn vertegenwoordigers werd als goddelijk gepresenteerd, omdat er een directe band werd verondersteld tussen de keizer en de goden.²⁴⁸

Het bovenstaande wil niet zeggen dat het Romeinse recht willekeurig was. Tot op de dag van vandaag wordt erkend dat het systeem van het Romeinse recht wel degelijk ver ontwikkeld was (ten opzichte van andere beschavingen) en goed beschreven (en daarmee niet onwillekeurig). Hoewel op deze plaats niet uitvoerig ingegaan kan worden op dit rechtssysteem, is het enerzijds belangrijk om te vermelden dat romeinse burgers zekere rechten hadden (cf. Hand. 16:35-39) en anderzijds dat vertegenwoordigers van het Romeinse Rijk en in het bijzonder de keizer een belangrijke rol hadden in de rechtspraak (cf. rechtspraak van Jezus onder Pontius Pilatus).

In een studie van K. Tuori, getiteld ‘The Emperor of Law: The Emergence of Roman Imperial Adjudication’ beargumenteert de Finse rechtsgeleerde op basis van diverse narratieven op welke manier de keizerlijke rechtspraak steeds centraler kwam te staan in de rechtstatelijke ontwikkelingen van het romeinse rijk. Aan het begin van de studie schrijft hij: “The concept of narrative is central to the argument that this book seeks to make: that the practice of imperial adjudication grew out of the spread of the common conviction that the emperor is the final arbiter of (nearly) all things, and that the stories that circulated (and are now preserved in the historical writings of the era) were instrumental in the formation of that conviction.”²⁴⁹

In de studie van Tuori valt op dat de regering van keizer Augustus (27 v Chr. – 14 n. Chr.) een belangrijke rol heeft gespeeld voor de steeds nauwer wordende verhouding tussen de keizer en jurisdictie.²⁵⁰ Aan

²⁴⁴ Smith, *Into the World of the New Testament*, 31-32.

²⁴⁵ Smith, 32-33.

²⁴⁶ Richardson, ‘Imperium Romanum’, 5.

²⁴⁷ Carter, *Matthew and Empire*, 9.

²⁴⁸ Carter, 20-34.

²⁴⁹ Tuori, *The Emperor of Law*, 17.

²⁵⁰ “ The three narratives of Augustus show how jurisdiction exposed the glaring discrepancies between the illusion of Republican continuity and the smaller and larger acts that contradicted it. What all of them, from

het einde van de studie concludeert Tuori, dat ondanks de verscheidenheid in verhalen, de contextuele verschillen en verschillende factoren, er steeds meer een gedeelde overtuiging in het Romeinse rijk ontstond dat: “not only was the emperor the supreme adjudicator but also that all could, in theory at least, appeal to him.”²⁵¹

De opvatting ten tijde van de tweede tempelperiode in het Romeinse Rijk ontstond over de keizerlijke rechtspraak vat Tuori samen met de woorden: “The widely spread stories of an emperor humbling the powerful and demonstrating his power worked to spread the reputation that the final arbiter of the life and death of all, even the most highly ranked senator, was the emperor.”²⁵²

5.3 Metaforenanalyse

Op basis van de metaforenbeschrijving (5.1) en de contextuele gegevens (5.2), is het mogelijk om **verdiepende analyse** te maken van de conceptuele werkelijkheid die middels de metaforen (in de parabels) tot uitdrukking is gebracht. Hieronder zal een analyse worden weergegeven, die tegelijkertijd **functioneert als een vergelijking** tussen de verschillende metaforische concepten in de MRI en het ENM. De analyse is daarom onderverdeeld in overeenkomsten en verschillen tussen de metaforische concepten. Ter introductie: er zijn ten minste vijf overeenkomsten aanwijsbaar tussen de metaforische concepten. Te weten: (a) God als hoogste autoriteit en het gebied onder zijn gezag, (b) het oordeel en het beslissende moment waarop dat plaatsvindt, (c) mensen als object van het oordeel, (d) moraliteit als een oordeelscriterium, en (e) het onderscheid tussen mensen als gevolg van het oordeel. Er zijn echter ook diverse verschillen aan te wijzen tussen de conceptuele werkelijkheden, waaronder: (f) de identiteit van de hoogste autoriteit en (g) de criteria waarop het oordeel geveld wordt. Eerst zullen dus de overeenkomsten worden beschreven tussen de verschillende concepten die in de parabels naar voren komen, en daarna de verschillen.

5.3.1 Overeenkomsten

(a) De hoogste autoriteit en het gebied onder zijn gezag

Uit alle metaforische concepten blijkt dat **God de hoogste autoriteit** is. God is de koning, de hoogst denkbare autoriteit in de toenmalige wereld. Hij blijkt echter niet alleen koning te zijn van één land of een regio op de aarde, maar alle parabels spreken over Gods koningschap dat de hele aarde omvat. Zo spreekt Parabel A over God die oordeelt over *de mens* of *de mensheid* in algemene zin, wat aanduidt dat God de hoogste autoriteit voor alle mensen is. Parabel B laat duidelijk merken dat God niet alleen koning is van het joodse volk (de dienstknechten), maar dat hij ook de heidenen, de romeinen (rovers) kan oordelen. Zo spreken ook parabel C en D: de akker van God, het koninkrijk van God is de wereld (cf. Mat. 13:38 en 41) en zijn vonnis zal uiteindelijk gaan over alle mensen (cf. Mat. 25:31).

In die zin is het oordeel van de koning ook een metaforische onderbouwing van de autoriteit van God. Opvallend is bijvoorbeeld de gevolgtrekking die parabel B vermeldt bij de voltrekking van Gods oordeel: ‘Op deze manier is bekend geworden (*jada*) zijn koningschap (*malchut*) in de wereld.’ Diezelfde gedachte komt naar voren uit parabel C en D van het ENM, waarin voorzegt wordt dat de mensen eens verzameld (*sullego* of *sunago*) zullen worden, en ‘gescheiden’ (*aphorizo*) of ‘weggeworpen’ zullen worden (*ballo*). Die presentatie van de toekomst, benadrukt de macht en autoriteit van God, die mensen bij elkaar kan brengen, maar ook kan straffen.

the Res gestae to Ovid’s and Tryphera’s cases, show is how central the emperor had already become at this early date. All roads would lead to Augustus, and while some, especially Augustus himself, would still insist otherwise, the new reality was inexorably present.” Tuori, 293.

²⁵¹ Tuori, 292.

²⁵² Tuori, 296.

(b) Het moment waarop geoordeeld wordt

Hoewel de parabels en metaforen onderling ook verschillen, brengen zij ook allemaal **een concept van oordeel** naar voren, **dat is ingekleurd door het toenmalige begrip van een koning die oordeelt**. In verschillende parabels komt bijvoorbeeld naar voren dat het oordeel van God zal plaatsvinden op *een moment* in de geschiedenis, of dat het oordeel *consequenties* zal hebben voor degenen die het ondergaan. Parabel A spreekt in dit geval over *het moment* van de dood, waarop de ziel en het lichaam tezamen geoordeeld zullen worden, maar geeft geen duidelijkheid met betrekking tot de consequenties van het oordeel. Parabel B spreekt daarentegen over ‘gevangennemen, ophangen en ombrengen’ als vergeldingswijzen, maar definieert het moment van het oordeel (het zitten op een tijdstip) niet zo concreet als Parabel A (de dood van een mens). In Parabel C en D is het oordeel niet bij name genoemd, maar wordt de zaak zelf wel aangeduid met begrippen als ‘verzamelen en scheiden’. Kortom, de inkleuring van het oordeel gebeurt dus op basis van de aardse realiteit en heeft daarmee ook een duidelijk juridische connotatie (een moment van oordeel, consequenties, et cetera). Beide parabels presenteren het oordeel als een moment in de toekomst.²⁵³

(c) Objecten van het oordeel

Verder zijn er nog overeenkomsten aanwijsbaar tussen de verschillende metaforische concepten met betrekking tot de objecten van het oordeel. **In alle conceptuele werkelijkheden zijn het mensen die het object vormen van Gods oordeel**. Parabel A legt in dit verband een bijzonder accent, namelijk dat *de hele mens* (ziel en lichaam) onder het oordeel van God valt, maar in andere gevallen gaat het over mensen die met verschillende namen worden aangeduid ‘hofhouding’, ‘rovers’, ‘onrechtvaardigen’, ‘rechtvaardigen’ en dergelijke.

(d) Moraliteit als onderscheidingscriterium

Als er vervolgens gekeken wordt naar de inhoudelijke behandeling van het oordeel, dan komen er zowel overeenkomsten als verschillen aan het licht. Eigenlijk gaat het in alle parabels en conceptuele werkelijkheden over **menselijk gedrag**; over datgene wat de mens goed of verkeerd heeft gedaan. **Moraliteit geldt in alle parabels als een onderscheidscriterium voor de hoogste autoriteit** op basis waarvan hij het oordeel velst.

In Parabel B gaat het bijvoorbeeld over wat ‘rovers’ misdaan hebben in de tempel. Het negatieve gedrag (de verwoesting van de tempel door de heidenen/romeinen) roept om het oordeel van de hoogste autoriteit. Vergelding van moreel onjuist gedrag is het doel van het oordeel. In Parabel A wordt gesproken over verkeerd gedrag, het ‘plukken’ van de lamme en de blinde, die tezamen symbool staan voor de ziel en het lichaam.²⁵⁴ Uit die parabel komt in meer algemene zin naar voren dat zowel de innerlijke gedragingen (de ziel), als de uiterlijke gedragingen (het lichaam) er voor God toe doen in het oordeel. Het is niet zo dat lichamelijk slecht gedrag minder slecht is dan geestelijk slecht gedrag,

²⁵³ Carson schrijft met betrekking tot Parabel C: “what Jesus argues is both that the kingdom has come (see 4:17; 12:28) and that the Parousia is still delayed (i.e., the kingdom has become like ... a parable dealing with the *delay* of the kingdom’s arrival).” Carson, Wessel, en Liefeld, *The Expositor’s Bible Commentary*, 316. Parabel D spreekt heel duidelijk over een toekomstig moment in de introductie van de parabel (vers 31 en 32), met name de inleidende woorden “Ὅταν δὲ ἔλθῃ” wijzen daarop.

²⁵⁴ De nadruk ligt in deze parabel uit de Mechilta op de verhouding tussen ziel en lichaam (in de schuld met betrekking tot de zonde). De achterliggende kwestie is wie er verantwoordelijk is voor de zonde, want hoe kan God een eeuwige ziel hebben gegeven die zondigt? Ophir M. Manor schrijft: “The rabbi attempted to solve this problem by both acknowledging a dualistic division between body and soul while maintaining that this did not absolve either body or soul from culpability.” Manor, ‘Body or Soul’.

of andersom, zoals sommige filosofieën wel hebben verondersteld. Ze worden door de koning als één beschouwd en tezamen geoordeeld.²⁵⁵

In Parabel D, van het ENM, ligt niet zozeer de nadruk op de boordeling van onjuist gedrag, maar veel meer op het goede gedrag dat de hoogste autoriteit verwacht en wat mensen wel of juist niet gedaan hebben.²⁵⁶ Bij laatstgenoemde parabel valt op dat de nalatigheid ten opzichte van sociaal minderbedeelde medemens klinkt als bewijslast voor het oordeel. In Parabel C klinkt de nadruk op moreel gedrag ook door, wanneer er gesproken wordt over de ‘rechtvaardigen’ die beloond zullen worden tegenover de ‘onrechtvaardigen’, die ‘wetteloos handelen’, en daarvoor gestraft worden.

(e) Het onderscheid als gevolg van het oordeel

Eén van de gevolgen van het oordeel is dat goed en kwaad van elkaar onderscheiden of gescheiden worden. **Alle conceptuele metaforen communiceren een goddelijk onderscheid tussen goed en kwaad.** Een conceptuele metafoor waarin een oordeel, een moreel onderscheidscriterium en een systeem van beloning of vergelding naar voren wordt gebracht, presenteert een goddelijk onderscheid tussen goed en kwaad. Wat zou anders de functie zijn van het oordeel, als er geen onderscheid gemaakt kan worden? Gods beoordeling van goed en slecht gedrag en een definitieve afrekening daarvan, resulteren in de gedachte dat er eens afgerekend zal worden met het kwaad en het goede zal overwinnen. Dat gezegd hebbend, is juist ook op dit punt verschil aanwijsbaar tussen de verschillende metaforische werkelijkheden. Niet alle metaforische concepten spreken namelijk even duidelijk over wat of wie tot het goede gerekend moet worden. In de parabels van het ENM valt de scheiding tussen goed en kwaad samen met menselijke categorieën, maar in de MRI komt dit niet zo duidelijk naar voren. Daarom kan er wel gesteld worden dat de metaforische concepten in de parabels van het ENM een onderscheid tussen goede en kwade mensen presenteren, maar dat dit in metaforen binnen de parabels van de MRI een onderscheid in menselijke categorieën diffuser is.

5.3.2 Verschillen

(f) Degenen die horen bij de hoogste autoriteit

Eén van de verschillen tussen de conceptuele metaforen, heeft dus (zie de paragraaf hierboven) te maken met het onderscheid tussen mensen in de parabels. Erkend moet worden dat **Parabel A helemaal niet over een onderscheid tussen mensen spreekt.** Hoewel de metafoor in die parabel wel goed en kwaad als zodanig onderscheidt (door middel van ‘het plukken’ van de lamme en de blinde), wordt dit onderscheid vervolgens alleen betrokken op lichaam en ziel, waarna er geconcludeerd wordt dat beide verantwoordelijk zijn (zie het korte commentaar).

Het is vooral Parabel B die een ander geluid laat horen dan Parabel C en D als het gaat over het onderscheid in menselijke categorieën. In die parabel wordt gesproken over de ‘hofhouding’ en de ‘tempel’ tegenover de ‘rovers’, die symbool staan voor de (Romeinse) heidenen. Alhoewel uit één tekst weinig geconcludeerd kan worden over grotere conceptuele werkelijkheden, is het wel opvallend dat de tempel en de hofhouding een rol spelen in het horen bij de hoogste autoriteit. Dit lijkt een etnisch verband te impliceren tussen de hoogste autoriteit en zijn onderdanen. Tegelijkertijd wordt ook in Parabel B slecht gedrag (het verwoesten van de tempel) onderscheiden van goed gedrag (dienen van

²⁵⁵ Lieve Teugels wijst er op dat zowel in de vraag van Antonius als het antwoord van de rabbi een dualistisch mensbeeld schuilt waarin lichaam tegenover de ziel wordt gesteld. De reactie van de koning op de misdaad laat echter zien dat God ziel en lichaam als één beschouwd: “De ‘slimme’ koning, net als God in de midrasj, oordeelt hen tegelijk door hen weer samen te brengen ‘als één’ op de manier waarop ze hun misdaad hebben begaan.” Teugels, ‘De parabel van de lamme en de blinde in de Rabbijnse overlevering’, 238-240.

²⁵⁶ Morris schrijft: “We should notice that their condemnation is expressed not in terms of their having done some awful crime, but in terms of their failure to do what is right. Sins of omission can be very important.” Morris, *The Gospel According to Matthew*, 640.

God). Dat roept de vraag op wat in het oordeel nu geldt als oordeelscriterium: moraliteit of etniciteit, of beide? **Op dit punt biedt parabel B geen duidelijkheid.** De enige duidelijkheid die zij biedt, is dat het slechte gedrag van de heidenen/Romeinen vergolden zal worden. De parabel vertelt niet hoe het joodse volk, op basis van hun etnische relatie met de hoogste autoriteit, geoordeeld zal worden.

Ook Parabel D heeft in dit verband een bijzondere betekenis. Hoewel het in deze parabel namelijk wel gaat over moreel handelen als oordeelscriterium, klinkt herhaaldelijk het ‘voor mij’ en geeft de koning als belangrijkste reden het ‘voor mij gedaan’ (*ἐμοὶ ἐποιήσατε*). De nadruk op het ‘voor mij’ geeft een specifieke invulling van moreel handelen; het draait namelijk niet alleen om het goede gedrag, maar ook om het goede doel: voor God, de koning. Blijkbaar speelt in deze parabel ook **een relationeel aspect** mee, die het goede gedrag al dan niet waardevol maakt.

Daarnaast klink in Parabel D ook **een zogenaamd ‘uitverkiezend’ element** door. De kinderen van het koninkrijk mogen namelijk het koninkrijk beërven, omdat tegen hen gezegd wordt dat het koninkrijk ‘voorbereid is voor jullie vanaf het begin van de wereld’ (Mat. 25:34). Hoewel die uitspraak een exegetische kwestie op zichzelf is, wordt daarmee ook een aanwijzing gegeven dat het morele criterium niet het enige beoordelingscriterium is.

Ook in Parabel C speelt, naast het morele oordeelscriterium, **een relationeel aspect** een grote rol. Aangezien de zaaier zorgt voor het goede zaad op de akker, is het zaad zelf niet de eerste oorzaak van de goede vruchten. In termen van het andere brondomein: mensen horen bij de koning (God), *door hun relatie* met God en het koninkrijk.²⁵⁷ Tegelijkertijd blijkt die relationaliteit niet ‘empirisch waarneembaar’. De nadruk in Parabel C ligt op de **verborgenheid van het onderscheid** tussen mensen. De strekking van de parabel is dat het niet duidelijk is welke mensen op de aarde getypeerd kunnen worden als het goede zaad of als kinderen van het koninkrijk en welke niet.²⁵⁸ Door de verborgenheid van het onderscheid tussen mensen, blijft de nadruk wel liggen op het morele onderscheidscriterium. Want als verborgen is wie getypeerd kan worden als het goede zaad of als kind van het koninkrijk, dan blijft de verantwoordelijkheid om te leven naar de wil van God (de koning) over.

Met het bovenstaande wordt duidelijk dat het in alle vier de parabellen dus wel gaat om moreel handelen als oordeelscriterium, maar dat dit niet het enige oordeelscriterium is dat naar voren komt in de verschillende parabellen. Binnen de parabellen klinken verschillende andere aspecten of criteria mee, en iedere parabel heeft ook weer zijn eigen focus met betrekking tot het oordeel.

(g) Hoogste autoriteit

Het grootste verschil tussen de conceptuele werkelijkheden is **de identiteit van de hoogste autoriteit** (de koning). In de MRI wordt God aangeduid als de Heilige, wiens naam niet uitgesproken wordt (zie 4.2.1, voetnoot 133). In het ENM wijzen de conceptuele metaforen er op dat zowel God de Vader als God de Zoon aanwezen kan worden als de hoogste autoriteit.

In zowel Parabel C als D wordt gesproken over de Zoon des Mensen, een term die vaak betrokken wordt op Jezus.²⁵⁹ M. Zehnder noemt 9 argumenten waarom deze titel, die refereert aan Daniel 7, een

²⁵⁷ In de woorden van Carson: “They are characterized by their relationship to the kingdom; they belong to the kingdom. The weeds also belong—to the evil one! Jesus makes a sharp distinction: in the end people belong either to the kingdom or to Satan.” Carson, Wessel, en Liefeld, *The Expositor’s Bible Commentary*, 356.

²⁵⁸ Keener stelt: “These parables most clearly declare that God’s kingdom has arrived in some sense in Jesus’ ministry, in a hidden and anticipatory way.” Keener, *The IVP Bible Background Commentary*.

²⁵⁹ Jezus gebruikt deze titel vaak in de derde persoon. Er zijn veel verschillende opvattingen wat betreft deze titel en het (al dan niet ‘toegeschreven’) gebruik door Jezus. Burkett beschrijft twee mainstream opvattingen in de huidige wetenschap met betrekking tot deze titel: (1) de titel komt voort uit de christelijke traditie en heeft op zichzelf geen ‘hogere’ betekenis, (2) de titel werd door Jezus of de vroege kerk gebruikt met de bedoeling

titel is voor een goddelijke persoon.²⁶⁰ Dat Jezus in Parabel C en D wordt voorgesteld als de hoogste autoriteit, wordt echter niet alleen ondersteund door de titel Zoon des Mensen, maar juist ook door de verbindingen op conceptueel niveau. Dat Jezus zichzelf zag als gelijke van de Vader (God), blijkt uit de twee parabels (C en D) zelf. In die parabels vereenzelvigt Jezus de Zoon des Mensen met de koning²⁶¹, en dicht hij de Zoon des Mensen goddelijke autoriteit toe door hij hem het recht te geven om te oordelen (een recht dat alleen voorbehouden was aan God).²⁶² T. Schreiner wijst er op dat deze ‘conceptuele verbinding’ tussen de Vader en de Zoon in Parabel C en D niet op zichzelf staat, maar eigenlijk een gedachtenlijn vormt door het hele evangelie. Volgens hem wordt in het ENM op allerlei (meer of minder expliciete) manieren Jezus’ koningschap en godheid naar voren gebracht.²⁶³

In tegenstelling tot de MRI wordt in het ENM gedifferentieerd binnen de hoogste autoriteit. Hoewel er wel onderscheid wordt gemaakt tussen de persoon van de Vader en de Zoon op relationeel niveau, wordt er geen onderscheid gemaakt op het niveau van autoriteit. De Zoon des Mensen en de Vader worden niet zozeer hiërarchisch ten opzichte van elkaar gepresenteerd, maar veeleer gelijkwaardig. Beiden zijn koning en beiden geven uitdrukking aan het koningschap (door het oordeel).

5.4 Samenvatting

In dit Hoofdstuk is duidelijk geworden dat de metafoor GOD IS EEN KONING DIE RECHTSPREEKT onderdeel is van de meer algemene metafoor GOD IS EEN KONING (5.1). Wanneer de conceptuele analyse van de metaforen (5.1.3) gelezen wordt met informatie uit de context van de Tweede Tempel Periode over koningen die rechtspraken (5.2), dan valt bijvoorbeeld op dat in continuïteit met het koningschapsbegrip uit Israël en de Tweede Tempel Periode, God door middel van de metafoor het hoogste gezag werd toegekend. Verder vielen de vele overeenkomsten tussen de conceptuele werkelijkheden van zowel de lezers van de MRI als het ENM op, zoals de nadruk op moreel handelen als gevolg van de oordeelsmetafoor. Maar naast de vele overeenkomsten werd er ook verschil waargenomen tussen de identiteit van degene met het hoogste gezag.

om zijn messianiteit aan te duiden. De tweede opvatting wordt in dit onderzoek gedeeld. Zie: Burkett, *The Son of Man Debate*, 121-124.

²⁶⁰ De titel Zoon des Mensen is afkomstig uit Daniel 7 en wordt daar ook verbonden met koningschap en het oordeel. Op deze plaats kunnen we niet uitvoerig ingaan op deze titel. Zie voor meer informatie: Zehnder, ‘Why the Danielic “Son of Man” Is a Divine Being’, 331-347.

²⁶¹ Zie voetnoot 240.

²⁶² D.A. Carson schrijft hierover: “What is clear is that Jesus ascribes to himself the role of eschatological Judge that Yahweh assigns himself in the OT, including Zeph 1:3 (cf. France, *Jesus*, pp. 156f.; Payne, “Jesus’ Claim”).” Carson, Wessel, en Liefeld, *The Expositor’s Bible Commentary*, 326-327. Het meest duidelijk wordt dat volgens C.S. Keener in Mat. 24:30 en 26:64, waar Jezus zichzelf presenteert als de Zoon des Mensen die aan de rechterhand zit van de koning en zal terugkomen om te oordelen. Waarop de hogepriester hem beschuldigde van godslastering en veroordeelde (Mat. 26:65). Keener, *The IVP Bible Background Commentary*, 65-66.

²⁶³ Thomas Schreiner schrijft dat het portret van Jezus in het ENM moeilijk te schetsen is vanwege het ‘vervullingsmotief’ dat de ‘diepte en complexiteit’ van Jezus’ identiteit veroorzaakt, maar dat de titels van Jezus (zoals de Zoon des Mensen) slechts een onderdeel zijn om te bevestigen wie Hij is. Uit het evangelie blijkt namelijk ook dat mensen Jezus moeten volgen (Mat. 4), dat zij Jezus moeten liefhebben boven alles (Mat. 10:37), dat Hij gelijk is aan God de Vader en Heilige Geest (Mat. 28:19). “The majesty of Jesus indicates that he is the king who brings in the kingdom, for he is the Son of Man, the Son of God, the servant of the Lord, the son of Abraham, and the true descendant of David.” Schreiner, *The King in His Beauty*, 439-441.

Hoofdstuk 6. Autoriteit en identiteit

6.1 Relatie tussen metaforen en identiteit

Eerder in dit onderzoek is al aangegeven dat metaforen een performatieve functie hebben (2.1.2). Er kan dus gesteld worden dat metaforen mensen beïnvloeden op het niveau van de identiteit (en de gedragingen die daaruit voortvloeien). Juist omdat zij niet slechts ‘retorische kunstzinnigheden’ zijn, maar veeleer uitdrukkingen van conceptuele werkelijkheden, beïnvloeden zij de manier waarop mensen zichzelf, anderen en de wereld om hen heen beschouwen en daarmee dus ook de menselijke gedragingen die daaruit voortvloeien.²⁶⁴

Dat de geschriften waaruit vier teksten zijn onderzocht ook doelstellingen hebben op het niveau van de identiteit, is ook al eerder aan bod gekomen. Zo is het ENM onder meer bedoeld om een gemeenschap te vormen en in stand te houden rondom de persoon van Jezus Christus (zie 3.2.3). Hierover zullen we op deze plaats niet verder uitweiden, omdat over de rol van het evangelie met betrekking tot de sociale identiteit van de eerste lezers al veel is gezegd en geschreven door verschillende wetenschappers.²⁶⁵

Omdat de MRI een verzameling is van allerlei bronnen en niet met zekerheid te zeggen is door wie deze geschriften precies zijn geschreven en voor welke doelgroep, ligt een doelstelling met betrekking tot de sociale identiteit van de eerste lezer in dit tekstcorpus minder aan de oppervlakte (zie 3.1). Wel kan er gesteld worden dat de Mechilta onderdeel is van een transitie van mondelinge overlevering naar geschriften en de interpretatie daarvan. Dit geschrift en haar inhoud toont iets van een zoektocht naar (sociale) identiteit in tijden van onderdrukking en verstrooiing - in het bijzonder na de verwoesting van de tempel in 70 na Christus (zie Historische context, 3.1). Dit wordt mede onderstreept doordat het Jodendom ten tijde van de Tweede Tempel periode zich steeds meer definieerde als religie in plaats van een nationaliteit (zie 3.3.1) – wat een functie van de religieuze geschriften in relatie tot de sociale identiteit onderstreept.²⁶⁶

Kortom, de Umwelt, waarin de metaforen ter sprake zijn gekomen, is volgens Cohen een wereld geweest waarin de Joden op zoek waren naar identiteit. In de Tweede Tempelperiode was het Jodendom en de joodse identiteit volgens deze gerenommeerde wetenschapper in transitie. Waar Israël eerder de nadruk legde op de collectiviteit (waar iemand vandaan kwam of bij hoorde), legde het in de Tweede Tempel Periode meer nadruk op ‘verdienen’ (*deserving*) en het individu. Deze verschuiving werd volgens Cohen mede veroorzaakt door de omstandigheden van de Romeinse onderdrukking waarin het joodse volk verkeerde.²⁶⁷

Er kan dus vanuit worden gegaan dat de metaforen van dit onderzoek geldingskracht hebben gehad voor de sociale identiteit van de eerste lezers. Dat kan echter niet alleen beredeneerd worden vanuit de historische en sociale context, maar ook vanuit de metaforen zelf (zie 3.4). Want metaforen weerspiegelen enerzijds de sociale identiteit van de eerste lezers, maar hebben daar hoe dan ook

²⁶⁴ De vooronderstelling die achter deze paragraaf schuilgaat is dat menselijk gedrag voortvloeit uit identiteit. Hier is al veel over gepubliceerd. Zie bijvoorbeeld Rise, Sheeran, en Hukkelberg, ‘The Role of Self-Identity in the Theory of Planned Behavior’, of beschrijving van de (recent ontwikkelde) Identity Behavior Theory door Jack D. Simons: Simons, ‘From Identity to Enaction’.

²⁶⁵ Sim heeft hierover een uitvoerige studie geschreven: Sim, *Gospel of Matthew and Christian Judaism*. Zie bijvoorbeeld ook: Card, *Matthew*. Recent schreef Duguma Negewo nog een uitvoerige studie met betrekking tot de identiteitsvormende rol van het ENM: Negewo, *Identity Formation and the Gospel of Matthew*.

²⁶⁶ De rol van Rabbinse geschriften met betrekking tot de sociale identiteit van de lezers is uitvoerig beschreven door bijvoorbeeld S. Stern. Zie: Stern, ‘Jewish Identity in Early Rabbinic Writings’.

²⁶⁷ Cohen, *Maccabees to Mishnah*, 10.

invloed op gehad. Ze drukken de toenmalige denkwereld uit, maar hebben die denkwereld ook gevormd doordat zij in gebruik waren. Kortom, er is een onmiskenbare relatie tussen de metafoor GOD IS EEN KONING DIE RECHTSPREEKT en de identiteit van de eerste lezers. Hoe deze metafoor invloed uitgeoefend kan hebben op de identiteit, wordt hieronder geëxpliciteerd.

6.2 Performatieve functie

A. Stimulans voor gedrag

Doordat aan gedrag consequenties worden verbonden (zowel positief als negatief) wordt duidelijk gemaakt dat menselijk gedrag hier op aarde meetelt in het oordeel van God. Dit is één van de performatieve functies van de metaforen die zijn geanalyseerd. Concreet, alledaags gedrag wordt in het perspectief gezet van God die rechtspreekt, zoals een koning recht zou spreken. Zeggegd, is de metafoor **een stimulans om het goede gedrag te tonen en/of een waarschuwing voor slecht gedrag**.

Er is echter wel onderscheid tussen de verschillende parabels met betrekking tot de uitwerking van goed en slecht gedrag. Volgens Parabel D is het bijvoorbeeld nodig dat je omziet naar degenen die het minder hebben (*elachistos*) om bij het koninkrijk van God te horen. Het dienen (*diakoneo*) van de minste is een voorwaarde om een positief oordeel te ontvangen. In Parabel C stimuleert het rechtvaardigheidsbegrip het juiste gedrag op aarde (zie voetnoot 189, maar ook de OT achtergrond in 5.2.1.2). Daartegenover blijft de beschrijving van het goede gedrag binnen de oordeelsteksten uit de Mechilta impliciet en wordt in de parabels van de MRI meer benadrukt wat verkeerd gedrag inhoudt (roven en plukken bijvoorbeeld). In die zin zou gesteld kunnen worden dat de metaforen in de MRI meer een **weerhoudende functie** hebben (ten opzichte van het verkeerde gedrag) en de metafoor in Parabel D van het ENM, naast een weerhoudende functie, óók een **meer stimulerende functie hebben** (ten opzichte van het goede gedrag).

Toch spreken alle vier de parabels en metaforen over gedrag en wordt het gedrag metaforisch in verband gebracht met de koning, die daar eenmaal een oordeel over zal vellen. Daarmee wordt **menselijk gedrag dus in het perspectief gezet van God die zal oordelen** en ontvangt de mens zowel een positieve (met name in Parabel C en D), als een negatieve stimulans (met name in Parabel A en B) om het goede gedrag te vertonen of het verkeerde gedrag na te laten.

B. Toekomstgericht leven

Alle vier de metaforen veronderstellen dat God eens zal rechtspreeken, of dat nu na de dood is (Parabel A), als de koning 'terugkomt' (Parabel B), of bij de wederkomst van de Zoon des mensen (met name Parabel D). Doordat de metafoor GOD IS EEN KONING DIE RECHTSPREEKT in alle vier de parabels het vonnis van God, een scheiding van de mensheid, verbeeldt als een eschatologisch moment (een moment in de toekomst), **krijgt de menselijke identiteit en het menselijk gedrag een eschatologische gerichtheid**. Wat nu gebeurt en wat nu gedaan wordt, zal God eens (be)oordelen.

Tegelijk stimuleert de metaforische werkelijkheid van Gods oordeel aan het einde van de tijd niet alleen om toekomstgericht te leven, maar **biedt zijn wil ook richting voor het leven elke dag**. De nadruk op gedrag, dat gewenst is door de hoogste autoriteit, zorgt er niet alleen voor dat mensen 'straks' in het oog houden, maar het biedt mensen ook duidelijkheid en richting in het hier en nu. Dat is een belangrijk aspect van toekomstgericht leven, juist ook met het oog op de onzekere, verwarrende, en onduidelijke tijd waarin deze metaforen voor het eerst geklonken hebben (zie 3.1).

C. Gerichtheid op de hoogste autoriteit

Verder drukken de verschillende metaforen uit wie de allerhoogste autoriteit is: God is koning. Dat betekent dat God boven alle volken en koningen staat, juist ook in een tijd waarin het joodse volk

onderdrukking ervaart van buitenlandse koningen (zie Hoofdstuk 3). De metafoer van Gods koningschap biedt daarmee een **antwoord op de ervaren onderdrukking**.

Hoewel het volk onrecht en onderdrukking heeft ervaren, hebben zij door de metaforische communicatie te horen gekregen dat God overal boven staat en uiteindelijk ook recht zal spreken. Wat de communicatie van die metaforische werkelijkheid heeft gedaan met hoorders en lezers is moeilijk te achterhalen, maar de metafoer lijkt de **performatieve functie te bezitten om troost, hoop en moed te bieden** aan mensen door God voor te stellen als hoogste autoriteit.

Wat betreft de identiteit van de hoogste autoriteit, God, kan op basis van dit onderzoek ook vastgesteld worden dat de metaforen een basis leggen voor **een conceptuele scheiding van twee 'geloofskaders'**.²⁶⁸ Dat wordt bijvoorbeeld duidelijk aan de hand van de rol van Jezus Christus, die als hoogste identiteit (Zoon des Mensen, c.q. God) een onderscheidend element is van het ENM ten opzichte van de MRI. M. Card stelt dat het Mattheëvangelië een 'radicaal nieuwe identiteit' definieert ten opzichte van de oude (joodse) identiteit. Volgens hem zijn oude (sociale) categorieën waarin mensen hun identiteit vonden, zoals jood- of tollenaar-zijn, zijn niet meer bruikbaar voor zelf-definiëring. "All of the old, false, incomplete identities must go and be swallowed up in a new organizing principle. It is a about surrendering whatever citizenship you define your identity by and becoming a citizen of the new kingdom, whose king is Jesus. (...) Matthew is primarily about the identity of Jesus and the often painful process of subsuming our identities in his (see Gal. 3:28)."²⁶⁹

D. Verantwoordelijk leven

Tenslotte is de nadruk op gedrag en het 'verdienen' van een goed oordeel (in termen van Cohen), niet het enige dat gezegd kan worden op basis van de conceptuele werkelijkheden (zie 5.3.1). Hoewel het oordeel van God een stimulans kan vormen tot het juiste gedrag, **wil dat niet zeggen dat de performatieve functie van de parabels 'verdiengedrag' is**.

Zoals hierboven is gezegd (5.3.1), spelen in Parabel B, C en D waarschijnlijk ook etniciteit en relationaliteit mee. In welke verhouding etniciteit (het behoren tot het joodse volk) en/of relationaliteit (de relatie met God) gezien moeten worden tot 'moraliteit' kan op deze plaats niet gezegd worden.²⁷⁰ Waarschijnlijk is het zo, dat deze begrippen niet tegenover elkaar gesteld hoeven te worden, maar gezien moeten worden als complementair aan elkaar. Met betrekking tot het rechtvaardigheidsbegrip in het ENM schrijft J. Reumann bijvoorbeeld dat deze term Gods genade én menselijke verantwoordelijkheid in de reactie daarop veronderstelt.²⁷¹ Het draait volgens deze wetenschapper dus om een verantwoordelijk reageren op God en zijn initiatief. Met die conclusie blijven zowel de relationaliteit als de moraliteit overeind in het oordeel van God.

²⁶⁸ M. Konradt heeft bijvoorbeeld kritiek op de gedachte dat er twee wegen zijn ontstaan (dit noemt hij een binaire logica). Hij stelt een ander perspectief voor, waarin er veel meer aandacht is voor de blijvende wisselwerking tussen Jodendom en Christendom in de eerste fase. Zie: M. Konradt, *Matthew within or outside Judaism? From the 'Parting of the Ways' Model to a Multifaced Approach*, in: Schröter, Edsall, en Verheyden, *Jews and Christians – Parting Ways in the First Two Centuries CE?: Reflections on the Gains and Losses of a Model*.

²⁶⁹ Card, *Matthew*, 20.

²⁷⁰ De verhouding tussen verbondsbeloften en verbondsoopdrachten, tussen rechtvaardiging en heiliging, of geloof is een veel besproken verhouding in de christelijke literatuur.

²⁷¹ "In summary, Matthew's references to righteousness yield a certain emphasis on God's eschatological gift of salvation (5:6; 6:33), with a definite stress on the response of disciples in terms of righteous living (5:10, 20; 6:1). Two other references (3:15; 21:32) could incorporate both senses (each of which has OT roots), but these may also reflect Matthean salvation history." J. Reumann, "Righteousness: New Testament," in: Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*, 755-756.

In ieder geval blijkt uit alle vier de parabellen dat het niet om het even is, wat de koning zal zeggen. Een negatief oordeel wordt in alle vier de metaforen als onwenselijk voorgesteld. De één wordt in Parabel D van het ENM een plek toegezegd in 'het eeuwige vuur', de ander in het eeuwige koninkrijk van de Vader. In de MRI klinken woorden als 'gevangen gezet worden, omgebracht worden en omkomen' (Parabel B) of 'geoordeeld worden' (Parabel A) niet minder serieus. Die metaforische werkelijkheid moet gezien worden als een onderstreping van de menselijke verantwoordelijkheid om te leven in relatie met God en naar de wil van God. De performatieve functie van het oordeel is niet 'verdiengedrag', maar **verantwoordelijk leven op aarde**.

6.3 Samenvatting

Na een analyse van de metaforische werkelijkheden in 5.3, werden in dit Hoofdstuk de metaforische werkelijkheden 'geconverteerd' in vier performatieve functies. De invloed van de metaforen op de identiteit van mensen die leefden in onzekere tijden, is waarschijnlijk meer divers geweest dan in dit hoofdstuk beschreven. Ook is niet duidelijk óf en welke performatieve functies daadwerkelijk van kracht zijn geweest voor de eerste lezers.

Toch bood dit hoofdstuk goed inzicht in de mogelijke werking van de metaforen, juist op basis van de conceptuele kenmerken die zij bezit. De metaforen in de parabellen van de MRI en het ENM bezitten allemaal de potentiële functie om (a) mensen aan te zetten tot goed gedrag of juist de weerhouden van het verkeerde gedrag, (b) mensen toekomst gericht te laten leven en daardoor ook duidelijkheid te geven in het hier en nu, (c) mensen te richten op God, de hoogste autoriteit en in zijn verhevenheid troost, hoop en moed te vinden, (d) mensen bewust te maken van hun verantwoordelijkheid op deze aarde, ook wanneer zij zichzelf bewust mogen zijn van een relatie met de hoogste autoriteit.

Daarmee is duidelijk geworden dat ook met betrekking tot de werking van de metaforen veel overeenkomsten aanwijsbaar zijn. Echter is er ook geconstateerd (zie C) dat een verschil inzake de hoogste autoriteit zorgt voor twee verschillende geloofskaders. In de woorden van M. Card veroorzaken de metaforen in het ENM een 'radicaal nieuwe identiteit' ten opzichte van de metaforen in de MRI. Hoewel er dus veel overeenkomsten zijn, zijn er ook fundamentele verschillen.

Hoofdstuk 7. Conclusie

Algemeen

In het algemeen kan geconcludeerd worden uit dit onderzoek dat er diverse overeenkomsten aanwijsbaar zijn tussen zowel de context, de parabels zelf, als wel de metaforische analyse en de performatieve functie van de metaforen uit de verschillende tekstcorpora. In deze conclusie wordt de vergelijking toegespitst op de rol van de metaforen met betrekking tot identiteit en menselijk gedrag.

Metafoor

Met betrekking tot de metafoor van een koning die rechtspreekt, is verwoord dat zowel de MRI als het ENM voortborduurde op een traditie waarin steeds meer en steeds duidelijker werd gesproken over Gods oordeel over de mensheid (zie 4.1). Vanwege dezelfde godsdiensthistorische achtergrond was het des te interessanter hoe beide tekstcorpora deze achtergrond verwerken in de eigen verwoording van Gods oordeel. Daarbij viel op dat zij beiden aansluiten bij het taalgebruik dat gebruikt werd in de Hebreeuwse Bijbel, maar daar vervolgens ook een eigen accent en richting aan gaven.

Identiteit

Verder werd in dit onderzoek onderbouwd dat beide (eerste) lezersgroepen gekenmerkt werden doordat zij in grote lijnen tijd, demografie en etnische verwantschap deelden (zie Hoofdstuk 3). Beide groepen bestaan uit joden of hebben een nauwe verwantschap met het Joodse volk, leefden aan het einde van de Tweede Tempelperiode en hadden hun leefgebied waarschijnlijk in de buurt van Israël/Palestina. Kenmerkend voor de eerste lezers van beide geschriften is dat zij leefden in een tijd waarin sociale identiteit niet altijd duidelijk meer op oude manieren geformuleerd kon worden, maar er noodzaak en vraag was naar nieuwe formuleringen (zie met name 3.3).

Uiteraard is in dit onderzoek ook onderkend dat er veel diversiteit bestond onder de lezers, zowel in het Judaïsme als het eerste joodse christendom ten tijde van het ENM. Tegelijkertijd kan ervan uit gegaan worden dat de lezers of hoorders van de oordeelsmetaforen, deze hoorden tegen de achtergrond van een geschiedenis met koninkrijken die hen hadden overheerst in het verleden of het heden. Daardoor kan er vanuit gegaan worden dat de metafoor GOD IS EEN KONING DIE RECHTSPREEKT niet alleen gevoelens en gedachten heeft opgeroepen wat betreft het verleden, maar deze metafoor ook in de eigen tijd veel zeggingskracht had.

Kortom, als in de parabels en de metaforen, God gepresenteerd wordt als een koning die rechtspreekt, in een godsdiensthistorische traditie waarin deze metafoor religieus geladen was en in een contemporaine context waarin deze een politieke lading bezat en mensen op zoek waren naar hun (sociale) identiteit, is het buitengewoon boeiend hoe deze metafoor invulling krijgt in beide geschriften, bedoeld voor mensen uit de late Tweede Tempelperiode.

Metaforen en de performatieve functie

Hoe beide textcorpora elk hun eigen invulling en accent hebben gegeven aan een godsdiensthistorische traditie waarin de metafoor van GOD IS EEN KONING DIE RECHTSPREEKT steeds vaker gebruikt werd, is in dit onderzoek onderzocht aan de hand van twee teksten uit de MRI en twee teksten uit het ENM.

Overeenkomsten

Uit dit vergelijkend onderzoek kan geconcludeerd worden dat het gebruik van de metafoor GOD IS EEN KONING DIE RECHTSPREEKT zowel in de MRI als het ENM verschillende performatieve functies heeft gehad. **Uit alle vier de parabels komt – op verschillende manieren – de invloed van de oordeelsparabels en haar metaforen op het gedrag van de eerste lezers naar voren.** Door een analyse

van de conceptuele werkelijkheden (5.3) en een beschrijving van de functie van de metafoor met betrekking tot de identiteit (Hoofdstuk 6) is duidelijk geworden dat er diverse overeenkomsten zijn tussen de verschillende performatieve functies van de metafoor van GOD IS EEN KONING DIE RECHTSPREEKT in de verschillende teksteenheden.

Het effect (de performatieve functie) van de parabels en hun metaforen is in Hoofdstuk 6 samengevat in termen van: (a) stimulans tot goed gedrag, (b) toekomst gericht leven, (c) gerichtheid op de hoogste autoriteit en (d) verantwoordelijk leven. Binnen die performatieve functies zijn allerlei overeenkomsten benoemd, maar ook verschillen. Hoewel er dus veel gemeenschappelijk lijkt te zijn tussen het gebruik van de metafoor in de verschillende teksten (wat betreft de functie), zijn er ook (fundamentele) verschillen gebleken tussen het gebruik van de oordeelsmetafoor.

Verschillen

Het grootste verschil is geconstateerd met betrekking tot de identiteit van de hoogste autoriteit. In het ENM identificeert Jezus zich met de koning die rechtspreekt (door gebruikmaking van de term Zoon des Mensen) en presenteert Hij zichzelf dus als de hoogste autoriteit, terwijl de teksten uit de Mechilta wijzen op de Heilige van Israël als de hoogste autoriteit.

Ook met betrekking tot de oordeelscriteria is er onderscheid in de verschillende conceptuele werkelijkheden waarneembaar. Hoewel moreel handelen uit de metaforen naar voren kwam als oordeelscriterium, toonden Parabel B, C en D ook nog andere criteria. Moreel handelen geldt niet als absoluut criterium in het oordeel van God over de mensheid volgens de verschillende parabels die onderzocht zijn. Andere criteria spelen ook een rol, zoals etniciteit in Parabel C of relationaliteit in Parabel C en D. Het horen bij God is volgens de onderzochte parabels en hun metaforen niet enkel gebaseerd op wat mensen doen, al veronderstelt het horen bij God wel bepaald gedrag.

Antwoord op de onderzoeksvraag

Samengevat kan er gesteld worden dat de metafoor GOD IS EEN KONING DIE RECHTSPREEKT in alle gevallen **richting en duidelijkheid bood in een tijd waarin beide lezers of luisteraars op zoek waren naar identiteit.** Eenvoudig gezegd, hebben de oordeelsmetaforen in de onderzochte parabels gecommuniceerd dat God het kwade zal straffen en het goede zal belonen. De metafoor communiceerde dat God boven aardse koningen en machthebbers is verheven en op een zeker moment in de toekomst de zijnen zal belonen voor het goede en de kwaaddoeners straffen. Die wetenschap bood én biedt, naar mijn interpretatie (Hoofdstuk 6), mensen hoop, troost en moed in onzekere en moeilijke tijden.

De conceptuele metafoor GOD IS EEN KONING DIE RECHTSPREEKT blijkt op basis van de onderzochte teksten een krachtig instrument te zijn om het menselijk leven te beïnvloeden, omdat zij invulling en richting geeft aan identiteit en gedragingen door de conceptuele werkelijkheden die de metafoor communiceert.

Zo heeft het onderzoek via verschillende stappen willen aantonen dat de metafoor GOD IS EEN KONING DIE RECHTSPREEKT gefundeerd is in de alledaagse realiteit (Hoofdstuk 3), in vier verschillende bronteksten aan de orde komt (Hoofdstuk 4), dat zij vervolgens ook conceptuele werkelijkheden communiceert (Hoofdstuk 5) en dat die conceptuele werkelijkheid vervolgens ook invloed heeft gehad op de identiteit en het dagelijks leven van de lezers/hoorders (Hoofdstuk 6). **Daarmee is dit onderzoek gekomen tot een beantwoording van de onderzoeksvraag: "Wat zijn de overeenkomsten en verschillen tussen het gebruik van oordeelsmetaforen in parabels van de Mechilta de Rabbi Ismaël en het Evangelie naar Mattheüs met betrekking tot de identiteit van de eerste lezers?"**

Het korte antwoord is dat in dit onderzoek naar voren is gekomen dat het oordeel van de hoogste autoriteit 'richtinggevend' is voor het leven in het hier en nu. De metafoor van GOD IS EEN KONING DIE RECHTSPREEKT heeft richting en perspectief geboden aan mensen die inzake hun identiteit zoekende waren. Tegelijk is juist de identiteit van de hoogste autoriteit zelf, één van de grootste verschillen tussen beide tekstcorpora, waardoor de metafoor juist op het meest fundamentele (geloofs-)niveau, de identiteit van God, verschil vertoont in beide tekstcorpora.

Welke rol deze metafoor heeft gespeeld in 'the parting of the ways' tussen joden en christenen kan op basis van dit onderzoek niet vastgesteld worden, maar dat Jezus uiteindelijk veroordeeld werd omdat hij zei dat ze de Zoon des Mensen zouden zien zitten aan de rechterhand (van God) en zien komen op de wolken (om te oordelen?), is in het licht van deze conclusie op zijn minst opmerkelijk te noemen.²⁷² Misschien is het zelfs zo, dat de conclusie van dit onderzoek (het fundamentele verschil met betrekking tot de hoogste autoriteit) ligt in het verlengde van de conclusie van het sanhedrin.²⁷³

²⁷² Zie Mat. 26:64. Alfred Plummer heeft er op gewezen dat er in Mat. 26:64 sprake is van een vergezicht. Jezus probeert volgens hem duidelijk te maken dat in de toekomst een oordeel geveld zal worden door de Zoon des Mensen. "He who now stands before their judgment-seat will then be seated on the clouds, invested with Divine Power, and ready to judge them" Plummer, *An Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew*, 379. Zie ook voetnoot 262 in dit onderzoek dat ingaat op de rol van de Zoon des Mensen in het oordeel en zijn verhouding tot de hoogste autoriteit.

²⁷³ Zij concludeerden mijns inziens, net als in dit onderzoek, dat Jezus zichzelf identificeerde met de hoogste autoriteit: God. Dat zij dit vervolgens 'godslastering' noemden, sluit aan bij de conclusie in dit onderzoek dat het verschil met betrekking tot de hoogste autoriteit in het gebruik van de conceptuele metafoor GOD IS EEN KONING DIE RECHTSPREEKT in de MRI en het ENM een fundamenteel verschil is.

Bibliografie

- Achtemeier, Paul J., Joel B. Green, en Marianne Meye Thompson. *Introducing the New Testament: Its Literature and Theology*. Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 2001.
- Albright, W. F., en C. S. Mann. *Matthew: A New Translation with Introduction and Commentary*. First Edition. New York: Doubleday & Co., 1971.
- Alvesson, Mats, en André Spicer. *Metaphors We Lead By: Understanding Leadership in the Real World*. Abingdon, Oxon ; New York, NY: Routledge, 2010.
- Avis, Paul. 'God and the Creative Imagination: Metaphor, Symbol and Myth in Religion and Theology'. Routledge & CRC Press, 1999. <https://www.routledge.com/God-and-the-Creative-Imagination-Metaphor-Symbol-and-Myth-in-Religion/Avis/p/book/9780415215039>.
- Barton, C., D. Bergant, en M. Devries. *The New Interpreter's Handbook of Preaching*. 1st edition. Nashville, TN: Abingdon Press, 2008.
- Barton, Stephen C. *The Cambridge Companion to the Gospels*. Cambridge, UK ; New York, 2006.
- Bauckham, R. B. *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*. BRILL, 1998.
- Bauer, David R., en Mark Allan Powell. *Treasures New and Old: Recent Contributions to Matthean Studies*. Scholars Press, 1996.
- Bauer, Walter. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3rd edition. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
- Berge, J. C. A. van den, en Jacobus Kok. 'A Mission for Outsiders: Research into the Nature, Relation and Function of the Metaphors of the Kingdom, Sheep and Harvest in Matthew 9:35-38 with the Use of a Conceptual Metaphor Theory and Social Identity Theory'. Evangelische Theologische Faculteit, 2019.
- 'BibleWorks', z.d.
- Blue Letter Bible. 'G2917 - Krīma - Strong's Greek Lexicon (Kjv)'. Geraadpleegd 27 mei 2024. https://www.blueletterbible.org/kjv/gen/1/1/s_1001.
- Blue Letter Bible. 'G2919 - Krinō - Strong's Greek Lexicon (Kjv)'. Geraadpleegd 27 mei 2024. https://www.blueletterbible.org/kjv/gen/1/1/s_1001.
- Blue Letter Bible. 'G2920 - Krisis - Strong's Greek Lexicon (Kjv)'. Geraadpleegd 27 mei 2024. https://www.blueletterbible.org/kjv/gen/1/1/s_1001.
- Brettler, Marc Zvi. *God Is King: Understanding an Israelite Metaphor: Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 76*. Sheffield: JSOT Press, 1989.
- Broers, Peter D.H. *Woordenboek van het Bijbels Hebreeuws*. De Haan Boeken, 2022.
- Bronner, Leila Leah. *Journey to Heaven: Exploring Jewish Views of the Afterlife*. First Edition. Jerusalem ; New York: Urim Publications, 2011.
- Burkett, Delbert. *The Son of Man Debate: A History and Evaluation*. Society for New Testament Studies Monograph Series. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511487873>.
- Card, M. *Matthew: The Gospel of Identity*. Downers Grove, Illinois: IVP, 2013.
- Carson, D. A., Walter W. Wessel, en Walter L. Liefeld. *The Expositor's Bible Commentary*. Onder redactie van Frank E. Gaebelin. Later Printing edition. 8. London: Zondervan, 1984.
- Carter, Warren. *Matthew and Empire: Initial Explorations*. 1st edition. Harrisburg, Pa: Trinity Press International, 2001.
- Cohen, Shaye. *From the Maccabees to the Mishnah*. 3rd edition. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2014.
- Crossan, J.D. 'The Parables of Jesus'. *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 56, nr. 3 (juli 2002): 247-59.
- Crüsemann, Frank, Kristian Hungar, Claudia Janssen, Rainer Kessler, en Luise Schottroff. *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009.
- Davies, William David, en Dale C. Allison. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*. Bloomsbury Academic, 1988.

- De Hart, J. 'Geloven binnen en buiten verband: godsdienstige ontwikkelingen in Nederland'. SCP, 2014.
- Dekker, W.M., A. Van Kralingen, en M. Klaver. 'Is het vuur van de hel uitgedoofd?' *De Nieuwe Koers*, 1 februari 2020. <https://denieuwekoers.nl/magazine/2020nr01/>.
- Desilva, David A. *An Introduction to the New Testament: Contexts, Methods & Ministry Formation*. Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 2004.
- Fernández, Miguel Pérez, en John F. Elwolde. 'An Introductory Grammar of Rabbinic Hebrew'. In *An Introductory Grammar of Rabbinic Hebrew*. Brill, 1999. <https://brill.com/display/title/1456>.
- France, R. T. *The Gospel of Matthew*. New International Commentary on the New Testament edition. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2007.
- Freedman, David Noel. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group, Inc., 1992.
- Gemünden, Petra von. *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt: eine Bildfelduntersuchung*. *Novum testamentum et orbis antiquus* 18. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag, 1993.
- Gispen, W.H., B.J. Oosterhoff, en H.N. Ridderbos. *Bijbelse encyclopedie*. Utrecht: Kok ten Have, 1975.
- Glossary of Linguistic Terms. 'Metaphorical Entailment', 3 december 2015. <https://glossary.sil.org/term/metaphorical-entailment>.
- Grabbe, Lester L. *An Introduction to Second Temple Judaism: History and Religion of the Jews in the Time of Nehemiah, the Maccabees, Hillel, and Jesus*. London ; New York: Bloomsbury, 2010.
- Gundry. *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel: With Special Reference to the Messianic Hope: 18*. Reprint edition. Leiden: Brill, 1975.
- Hanson, Paul D., red. *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*. Revised ed. edition. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- Hogeterp, Albert L. A. *Expectations of the End: A Comparative Traditio-Historical Study of Eschatological, Apocalyptic and Messianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament*. BRILL, 2009.
- Hoofdredactie. 'Biddag'. *Reformatorisch Dagblad*, 20200310. https://www.digibron.nl/viewer/collectie/Digibron/offset/6/id/tag:RD.nl,20200310:newsml_pr15505023.
- Howe, Bonnie. *Because You Bear This Name: Conceptual Metaphor and the Moral Meaning of 1 Peter*. Illustrated edition. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008.
- Howe, Bonnie, en Joel B. Green, red. *Cognitive Linguistic Explorations in Biblical Studies*. 1st edition. Berlin Munich Boston, Mass: De Gruyter, 2014.
- Huijgen, A. *Waarom de wereld een hel nodig heeft*. Utrecht: Kokboekencentrum, 2023.
- Jastrow, Marcus. *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 2005.
- Keener, Craig S. *The IVP Bible Background Commentary: New Testament*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2014.
- Koehler, L, en W. Baumgartner. *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Leiden: Brill, 1953.
- Kooyman, Arie C. *Als een koning van vlees en bloed*. Utrecht: Kok ten Have, 1997.
- Lakoff, George, en Mark Johnson. *Metaphors We Live By*. Chicago, London: University of Chicago Press, 2008.
- Lauterbach, Jacob Z., en David M. Stern. *Mekhilta de-Rabbi Ishmael, Volume 1 & 2*. Philadelphia, Pa: Jewish Publication Society, 2004.
- Lewis, Theodore J. *The Origin and Character of God: Ancient Israelite Religion through the Lens of Divinity*. New York (N.Y.): Oxford University Press, 2020.
- Lim, Kar Yong. *Metaphors and Social Identity Formation in Paul's Letters to the Corinthians*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2017.
- Louw, Johannes P., en E.A. Nida, red. *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*. 2nd edition. New York: United Bible Societies, 1996.
- Mandel, Paul D. *The Origins of Midrash: From Teaching to Text*. Brill, 2017.

- Manor, O.M. 'Body or Soul: Which Is Responsible for Committing Sins?' The Gemara. Geraadpleegd 21 juni 2024. <https://thegemara.com/article/body-or-soul-which-is-responsible-for-committing-sins/>.
- Marshall, I.H., A. R. Millard, J. I. Packer, en Donald J. Wiseman. *New Bible Dictionary*. 3de dr. London: InterVarsity Press, 1996.
- Moore, Anne. *Moving Beyond Symbol and Myth: Understanding the Kingship of God of the Hebrew Bible Through Metaphor*. Peter Lang, 2009.
- Morris, Leon. *The Gospel According to Matthew*. The Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids, Mich. : Leicester, England: Eerdmans, 1992.
- Moskala, Jiri. 'Toward a Biblical Theology of God's Judgment: A Celebration of the Cross in Seven Phases of Divine Universal Judgment (An Overview of a Theocentric-Christocentric Approach)', z.d.
- Muis, Jan. 'God our king'. *HTS Theologiese Studies / Theological Studies* 64 (1 januari 2008). <https://doi.org/10.4102/hts.v64i1.22>.
- Mulder, M.J., B.J. Oosterhoff, en A.S. Woude. *Bijbels Handboek 1*, z.d.
- Murre, J.A. *Lexicon Nieuwe Testament*. Middelburg: Skandalon, 2009.
- Nederlands-Vlaams Bijbelgenootschap. 'De koning in het Oude Testament'. debijbel. Geraadpleegd 11 april 2024. <https://debijbel.nl/wereld-van-de-bijbel/kennis-achtergronden/bestuur-samenleving/koning-ot>.
- Negewo, Tekalign Duguma. *Identity Formation and the Gospel of Matthew: A Socio-Narrative Reading*. 1st edition. Mohr Siebeck, 2024.
- Nestle, E., B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, en B.M. Metzger. *Novum Testamentum Graece*. 3de dr. 28. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Neusner, Jacob. *Midrash: An Introduction*. First Paperback Edition. Northvale, NJ: Jason Aronson, Inc., 1994.
- Neusner, Jacob, en Alan Avery-Peck, red. *The Blackwell Companion to Judaism*. 53833rd edition. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2003.
- Ottenheijm, Eric, en Martijn Stoutjesdijk. *Parabels: Het onderricht van Jezus en de rabbijnen*. Abdij van Berne, 2020.
- Otto, Rudolf. *Het Heilige: een beschouwing over het irrationele in de idee van het goddelijke en de verhouding ervan tot het rationele*. 3de dr. Uitgeverij Abraxas, 2002.
- Pantoja, Jennifer Metten. 'The Metaphor of the Divine as Planter of the People: Stinking Grapes or Pleasant Planting?' In *The Metaphor of the Divine as Planter of the People*. Brill, 2017. <https://brill.com/display/title/32712>.
- Parabelproject. 'Masjal en midrasj'. Geraadpleegd 11 april 2024. <https://parabelproject.nl/masjal-en-midrasj-hoe-zit-dat-precies/>.
- Plummer, Alfred. *An Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew*. E. Stock, 1910.
- Poorthuis, Marcel, en Eric Ottenheijm. *Parables in Changing Contexts: Essays on the Study of Parables in Christianity, Judaism, Islam, and Buddhism*. Leiden: Brill, 2019.
- Richardson, J. S. 'Imperium Romanum: Empire and the Language of Power'. *The Journal of Roman Studies* 81 (1991): 1-9. <https://doi.org/10.2307/300484>.
- Ricoeur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. TCU Press, 1976.
- Rise, Jostein, Paschal Sheeran, en Silje Hukkelberg. 'The Role of Self-Identity in the Theory of Planned Behavior: A Meta-Analysis'. *Journal of Applied Social Psychology* 40, nr. 5 (2010): 1085-1105. <https://doi.org/10.1111/j.1559-1816.2010.00611.x>.
- Ryken, Leland, James C. Wilhoit, en Tremper Longman. *Dictionary of Biblical Imagery*. 1ste dr. InterVarsity Press, 1998.
- Sanders, E. P. *Jesus and Judaism*. SCM Press, 1985.
- Schreiner, Thomas R. *The King in His Beauty: A Biblical Theology of the Old and New Testaments*. Grand Rapids, Michigan: Baker Publishing Group, 2013.

- Schröter, Jens, Benjamin A. Edsall, en Joseph Verheyden, red. *Jews and Christians – Parting Ways in the First Two Centuries CE?: Reflections on the Gains and Losses of a Model*. 1st edition. Berlin Boston: Walter de Gruyter, 2023.
- Seleznev, Mikhail, William R. G. Loader, en Karl-Wilhelm Niebuhr, red. *The Gospel of Matthew in Its Historical and Theological Context*. 1ste dr. Mohr Siebeck, 2021. <https://doi.org/10.1628/978-3-16-160105-7>.
- Semino, Elena, en Zsófia Demjén. *The Routledge Handbook of Metaphor and Language*. Taylor & Francis, 2016.
- Shapira, Haim. “‘For the Judgment Is God’s’: Human Judgment and Divine Justice in The Hebrew Bible and in Jewish Tradition”. *Journal of Law and Religion* 27, nr. 2 (januari 2012): 273-328. <https://doi.org/10.1017/S0748081400000400>.
- Shmuel, Safrai, Ze’ev Safrai, Joshua J. Schwartz, en Peter Tomson, red. *The Literature of the Sages: Second Part: Midrash and Targum, Liturgy, Poetry, Mysticism, Contracts, Inscriptions, Ancient Science and the Languages ... of the Second Temple and the Talmud, 3b*. First Edition. Assen: Brill Academic Pub, 2006.
- Sim, David C. *Gospel of Matthew and Christian Judaism: History and Social Setting of the Matthean Community*. Edinburgh, 1998.
- Simkovich, Malka Z. *Discovering Second Temple Literature: The Scriptures and Stories That Shaped Early Judaism*. Philadelphia : Lincoln: Jewish Publication Society, 2018.
- Simons, Jack D. ‘From Identity to Enaction: Identity Behavior Theory’. *Frontiers in Psychology* 12 (24 augustus 2021). <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.679490>.
- Smith, Daniel Lynwood. *Into the World of the New Testament: Greco-Roman and Jewish Texts and Contexts*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2015.
- Stern. ‘Jewish Identity in Early Rabbinic Writings’. In *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*. Brill, 2018. <https://brill.com/display/title/1318>.
- Streeter, Burnett Hillman. *The Four Gospels: A Study of Origins, Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship, & Dates*. London: MacMillan & Co, 1930.
- Taylor, Dr Howard, Geraldine Taylor, en George Verwer. *Hudson Taylor’s Spiritual Secret*. New edition. Chicago: Moody Publishers, 2009.
- Teugels, G.M.G. ‘De rabbijnse uitleg van het boek Exodus in de Mechilta: Parabels als Exegese’. In *Exodus*, onder redactie van Nico Riemersma, 33:113-21. Amsterdamse Cahiers voor Exegese van de Bijbel en zijn Tradities. Societas Hebraica Amstelodamensis, 2020.
- Teugels, Lieve. ‘De parabel van de lamme en de blinde in de Rabbijnse overlevering: Externe en interne confrontaties’. *NTT Journal for Theology and the Study of Religion* 70 (18 augustus 2016): 236-345. <https://doi.org/10.5117/NTT2016.70.236.TEUG>.
- . ‘De Parabels van Jezus En de Andere Rabbijnen’. *Theologie.nl*, 10 mei 2017. <https://www.theologie.nl/de-parabels-van-jezus-en-de-andere-rabbijnen/>.
- Teugels, Lieve M. ‘The Contradictory Philosophical Lessons of the Parable of the Lame and the Blind Guards in Various Rabbinic Midrashim’. Geraadpleegd 28 mei 2024. https://www.academia.edu/35475097/The_Contradictory_Philosophical_Lessons_of_the_Parable_of_the_Lame_and_the_Blind_Guards_in_Various_Rabbinic_Midrashim.
- . *The Meshalim in the Mekhilotot*. 1ste dr. Mohr Siebeck, 2019. <https://doi.org/>.
- Travis, Stephen H. *Christ and the Judgement of God: The Limits of Divine Retribution in New Testament Thought*. 2nd edition. Baker Academic, 2009.
- Tuori, Kaius. *The Emperor of Law: The Emergence of Roman Imperial Adjudication*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Turner, David L. *Matthew*. Grand Rapids, Mich: Baker Publishing Group, 2008.
- Van Bruggen, J. *Mattheus*. Kampen: Kok, 1994.
- VanGemeren, Willem A. *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Zondervan Academic, 2012.

- Vis, G.J., P.J. Verkruijse, H. Van Gorp, D. Delabastita, en G.J. Van Bork. 'Parabel'. Digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren. Algemeen letterkundig lexicon. DBNL, 2012.
https://www.dbnl.org/tekst/dela012alge01_01/dela012alge01_01_02690.php.
- — —. 'Sitz im Leben'. Digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren. Algemeen letterkundig lexicon. DBNL. Geraadpleegd 16 april 2024.
https://www.dbnl.org/tekst/dela012alge01_01/dela012alge01_01_04883.php.
- Yadin, Azzan. *Scripture as Logos: Rabbi Ishmael and the Origins of Midrash*. Philadelphia, Pa: University of Pennsylvania Press, 2004.
- Zehnder, Markus. 'Why the Danielic "Son of Man" Is a Divine Being'. *Bulletin for Biblical Research* 24 (1 januari 2014): 331-47. <https://doi.org/10.2307/26371180>.
- Zimmerman, Ruben. *Puzzling the Parables of Jesus: Methods and Interpretation*. Minneapolis: Fortress Press, 2015.
- Zimmermann, Ruben, en Gabi Kern. *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu: Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte*. Mohr Siebeck, 2008.

Datamanagementplan



1. Algemeen

Naam student: J.C.A. van den Berge

Namen scriptiebegeleider(s): prof. dr. L.M. Teugels

Datum: 13 juni 2024

Versie: 1

2. Algemene gegevens over het onderzoek / scriptie-onderwerp

(Werk)titel onderzoek / scriptie: Goddelijke autoriteit en menselijke identiteit.

Korte omschrijving van onderzoek en onderzoeksmethode(n): Conceptuele Metaforen Theorie, Blending Theorie en Sociale Identiteit Theorie.

Typen onderzoeksdata: schriftelijke bronnen; Evangelie naar Mattheus en de Mechilta de Rabbi Ismael.

Periode waarin data verzameld worden: februari – juni 2024.

3. Technische aspecten

Hard- en software: Laptop, BibleWorks 10

Bestandsformaten: PDF

Omvang van de data (schatting in MB/GB/TB): 1 MB

Opslag data tijdens onderzoek: Onedrive

Opslag data na afloop onderzoek: Onedrive

4. Verantwoordelijkheden

Beheer data gedurende het onderzoek: J.C.A. van den Berge

Beheer data na afloop onderzoek: J.C.A. van den Berge / Protestantse Theologische Universiteit

5. Juridische en ethische aspecten

Eigenaar data: J.C.A. van den Berge

Privacygevoelige data: NEE

6. Overige zaken

=====

(In te vullen door thesisbegeleider:)

Goedgekeurd

Niet goedgekeurd, omdat:



Naam, handtekening:

Lieve Teugels _____

Datum:

_____ 14-6-2024 _____

=====

TOELICHTING

Ad 1. Algemeen

Noteer de datum waarop het datamanagementplan is ingevuld en noteer de versie bijv. 1.0.

In de loop van het onderzoek kunnen mogelijk zaken als de onderzoeksmethode wijzigen of bij nader inzien toch privacygevoelige issues gaan spelen. Wijzig dan naast de betreffende paragraaf ook de datum en het versienummer.

Vul alle velden in, of vermeld expliciet: niet van toepassing/n.v.t.

Ad 2. Algemene gegevens over het onderzoek / scriptie-onderwerp

Geef een korte omschrijving van het onderzoek en beschrijf welke onderzoeksmethoden gebruikt gaan worden.

Omschrijf het type onderzoeksdata, zoals schriftelijke bronnen (archieven, literatuur), transcripties, interviews (bijv. beeld- en geluidsopnamen), verslagen, vragenlijsten, enquêteresultaten, afbeeldingen.

Vermeld ook als het bijvoorbeeld ruwe data of afgeleide data betreft.

Ad 3. Technische aspecten

Wordt specifieke hardware gebruikt naast pc/laptop? Wordt specifieke software gebruikt bijv. voor data-analyse? Bestandsformaten kunnen bijvoorbeeld zijn: DOCX, TXT, XLSX, PDF, WAV, JPG.

De omvang van bestanden kan weergegeven worden in megabyte, gigabyte of terabyte. Geef in ieder geval een globale schatting indien bij aanvang van het onderzoek nog niet precies de omvang te bepalen is.

Sla data tijdens het onderzoek op de juiste (veilige) locatie op. Bijvoorbeeld privacygevoelige data op de Home-directory van de Vrije Universiteit. De H-schijf van de VU is overigens altijd de meest veilige opslaglocatie. Sla privacygevoelige data **nooit** in de cloud op. Gebruik clouddiensten uitsluitend voor het opslaan van standaard data, zoals een wetenschappelijk artikel in PDF. USB-sticks en de eigen laptop zijn eveneens ongeschikt voor opslag van (privacygevoelige) data. Deze kunnen immers verloren of gestolen worden of beschadigd raken.

Denk ook aan een goede, veilige en regelmatige back-up van de versies van je masterscriptie.

Na afloop van het onderzoek kunnen data gepubliceerd worden als onderdeel van de masterscriptie, bijvoorbeeld in een bijlage. Dat geldt met name voor kleine dataverzamelingen, die geen privacygevoelige gegevens bevatten. Via de bibliotheek PThU kunnen (geanonimiseerde) data als losse bestanden bij de scriptie worden gearchiveerd. Via de bibliotheek PThU kunnen bestanden met privacygevoelige data

worden gearchiveerd in een speciaal daarvoor beschikbare data-opslag faciliteit G:drive Secured Data Storage).

Ad 4. Verantwoordelijkheden

In het kader van wetenschappelijke integriteit is het belangrijk om te beschrijven op welke wijze data veilig opgeslagen zijn en beheerd worden. Daarmee wordt o.a. de controleerbaarheid van de data gewaarborgd. Zie ook de Nederlandse Gedragscode Wetenschappelijke Integriteit 2018 (te vinden op www.pthu.nl/Onderzoek-PThU/Academic_Integrity/).

Geef aan wie de data tijdens het onderzoek beheert. Dat zal veelal de student zelf zijn. Heeft echter de scriptiebegeleider ook toegang? Na afloop kan de student het beheer overdragen aan de PThU (bibliotheek).

Laat ook geïnterviewden weten, hoe (privacygevoelige) data worden beheerd en door wie.

Ad 5. Juridische en ethische aspecten

Omschrijf wie (mede-)eigenaar is van de data.

Indien er sprake is van privacygevoelige gegevens is het noodzakelijk zeer zorgvuldig om te gaan met de verzamelde onderzoeksdata. Denk daarbij aan persoonsgegevens (naam, adres, leeftijd, geslacht), maar ook aan het BSN of religieuze overtuiging.

Sla deze dus altijd veilig op (zie ad 3). Voorkom datalekken! Laat geïnterviewden weten hoe met de data wordt omgegaan. Vraag hen via een zogeheten *Informed consent-formulier* vooraf om toestemming te geven voor het onderzoek en het gebruik en de opslag van de onderzoeksdata. Geef aan dat je de verzamelende data uitsluitend gebruikt voor jouw onderzoek.

Anonimiseer zo veel mogelijk de data.

Ad. 6 Overige zaken

Vermeld hier onderwerpen die niet ondergebracht konden worden bij eerdere onderdelen.

Overleg te allen tijde met je begeleiders indien zaken niet helder zijn, je twijfelt over de juiste wijze van data verzamelen of over het opslaan van data. Of vraag advies aan de bibliotheek PThU.