

“Een ieder naar zijn daden”

De rol van werken in het laatste oordeel in het Mattheüsevangelie



Masterscriptie MANT

Student: Daan Prins

Docent: Myriam Klinker–De Klerck

Datum: 17-08-2024

“Want de Zoon des mensen zal komen in de heerlijkheid zijns Vaders, met zijn engelen, en dan zal Hij een ieder vergelden naar zijn daden.”

(Mattheüs 16:27; NBG51)

Afbeelding voorblad:

Mozaïek van de gelijkenis van de Goede Herder die de schapen van de bokken scheidt in de Basiliek van Sant'Apollinare Nuovo, Ravenna, Italië

© <https://www.meisterdrucke.nl/kunstwerke/1260px/Byzantine%20School%20-%20The%20Parable%20of%20the%20Good%20Shepherd%20Separating%20the%20Sheep%20from%20the%20Goats%20Scenes%20from%20the%20Life%20of%20Christ%20%28mosaic%29%20-%20%28MeisterDrucke-76145%29.jpg>

Inhoudsopgave

Lijst met afkortingen.....	5
Inleiding.....	8
§1. Inleiding	8
§2. Hoofd- en deelvragen	10
§3. Relevantie	11
§4. Bronnen en methoden	12
§5. Opzet	14
Hoofdstuk 1: Het bijbels-theologische debat over de rol van werken in het laatste oordeel.....	15
§1.1. Inleiding.....	15
§1.2. Verschillende visies	15
§1.3. Deelconclusie.....	19
Hoofdstuk 2: Het houden van Gods geboden in het Mattheüsevangelie.....	21
§2.1. Inleiding	21
§2.2. OT: wet en verbond.....	21
§2.3. De wet in het latere Jodendom	23
§2.4. Inleiding op het Mattheüsevangelie	24
§2.5. Het houden van Gods geboden in Jezus' prediking in het Mattheüsevangelie	29
§2.7. Deelconclusie	33
Hoofdstuk 3: Het laatste oordeel in het Mattheüsevangelie.....	34
§3.1. Inleiding	34
§3.2. Verlossing in het OT	34
§3.3. Verlossing en het laatste oordeel in het latere Jodendom.....	35
§3.4. Het koninkrijk der hemelen, verlossing en het laatste oordeel in het Mattheüsevangelie.....	37
§3.5. Deelconclusie	42
Hoofdstuk 4: De rol van het houden van Gods geboden in het laatste oordeel in het Mattheüsevangelie	43
§4.1. Inleiding	43
§4.2. De Bergrede (Matt. 5-7).....	43
§4.3. De gelijkenis van de schapen en de bokken (Matt. 25:31-46)	52

§4.4. Deelconclusie	57
Eindconclusie.....	58
Bijlage 1: Jezus en de Farizeeën in het Mattheüsevangelie	62
Literatuurlijst	66

Lijst met afkortingen

Algemeen

BGT	Bijbel in Gewone Taal
HC	Heidelbergse Catechismus
HSV	Herziene Statenvertaling
LXX	Septuaginta
NBV21	Nieuwe Bijbelvertaling 2021
NT	NT
OT	OT
SV	Statenvertaling
v. / vv.	vers / verzen

Oude bronnen

<i>Ant.</i>	<i>Antiquitates Judaicae</i> van Josephus
<i>Bell.</i>	<i>De Bello Judaico</i> van Josephus
CD	Damascus Document
<i>De civ. Dei</i>	<i>De civitate Dei</i> van Augustinus
<i>Hom. on Matt.</i>	<i>Homilies on the Gospel according to St. Matthew</i> van Chrysostomus (verzameling NPNF 10)
<i>m. 'Abot</i>	<i>Misjna 'Abot</i>
<i>m. Sanh.</i>	<i>Misjna Sanhedrin</i>
<i>Serm. Dom.</i>	<i>De sermone Domini in monte</i> van Augustinus
<i>Summa</i>	<i>Summa Theologica</i> van Thomas van Aquino
<i>Vit.</i>	<i>Vita</i> van Josephus
4Q169 (= 4QpNah)	Commentaar op Nahum

Moderne bronnen

ANF	The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325
AYB	Anchor Yale Bible

<i>AYBD</i>	David N. Freedman (ed.), <i>The Anchor Yale Bible Dictionary</i> . New York: Doubleday, 1992 (6 delen)
BDR	Friedrich Blass, Alfred Debrunner & Friedrich Rehkopf, <i>Grammatik des neustamentlichen Griechisch</i> . Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020 ¹⁹ .
BHGNT	Baylor Handbook on the Greek New Testament
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CNT3	Commentaar op het NT (3e serie)
<i>DJG</i>	Joel B. Green (ed.), <i>Dictionary of Jesus and the Gospels: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship</i> . Downers Grove: InterVarsity Press, 2013 ²
<i>DOTHB</i>	Bill T. Arnold en H.G.M. Williamson (eds.), <i>Dictionary of the Old Testament Historical Books: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship</i> . Downers Grove: InterVarsity Press, 2005
<i>DOTPent</i>	T. Desmond Alexander en David W. Baker (eds.), <i>Dictionary of the Old Testament Pentateuch: A Compendium, of Contemporary Biblical Scholarship</i> . Downers Grove: InterVarsity Press, 2003
<i>DOTProph</i>	Mark J. Boda en J. Gordon McConville (eds.), <i>Dictionary of the Old Testament Prophets: A Compendium, of Contemporary Biblical Scholarship</i> . Downers Grove: InterVarsity Press, 2012
EBC Revised	Expositor's Bible Commentary: Revised Edition
EGGNT	Exegetical Guide to the Greek New Testament
ETSMS	Evangelical Theological Society Monograph Series
HThKNT	Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
ICC	International Critical Commentary
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JETS</i>	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
NA28	Nestle-Aland <i>Novum Testamentum Graece</i> (28 ^e editie)
<i>NDBT</i>	T.D. Alexander en Brian S. Rosner (eds.), <i>New Dictionary of Biblical Theology</i> . Downers Grove: Inter-Varsity Press, 2000
NICNT	New International Commentary on the New Testament
<i>NIDNTE</i>	Moisés Silva (ed.), <i>New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis</i> . Grand Rapids: Zondervan, 2014 (5 delen)

NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NPNF	A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, First Series
NSBT	New Studies in Biblical Theology
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
PBM	Paternoster Biblical Monographs
<i>SBET</i>	<i>Scottish Bulletin of Evangelical Theology</i>
<i>SBJT</i>	<i>Southern Baptist Journal of Theology</i>
SBL	Society of Biblical Literature
SP	Sacra Pagina
SuppNovT	Supplements to Novum Testamentum
<i>TDNT</i>	G. Kittel, G.W. Bromiley en G. Friedrich (eds.), <i>The Theological Dictionary of the New Testament</i> . Grand Rapids: Eerdmans, 1964 (10 delen)
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Inleiding

§1. Inleiding

In Mattheüs 19 komt er een rijke man naar Jezus met de vraag: “Meester, wat voor goeds moet ik doen om het eeuwige leven te verwerven?”¹ (Matt. 19:16). Voor veel protestanten zal het antwoord op die vraag duidelijk zijn: “Geloof in de Heer Jezus en u zult gered worden” (Hand. 16:31). We hoeven niet meer te doen dan de misdadiger aan het kruis: berouw tonen en vertrouwen op de genade van Jezus (Luc. 23:39-43).

Zo heb ik het zelf ook altijd gezien, totdat ik stuitte op een terugkerend motief in het NT: de gedachte dat mensen zullen worden geoordeeld *naar hun daden*, en dat hoe zij leven bepaalt of zij Gods koninkrijk wel of niet zullen binnengaan.

“Wanneer de Mensenzoon komt, in gezelschap van zijn engelen en bekleed met de stralende luister van zijn Vader, dan zal Hij *iedereen naar zijn daden belonen*.” (Matt. 16:27)

“Wees hierover niet verwonderd, er komt een moment waarop alle doden zijn stem zullen horen en uit hun graf zullen komen: *wie het goede gedaan heeft staat op om te leven, wie het slechte gedaan heeft staat op om veroordeeld te worden*.” (Joh. 5:28-29)

“Weet u niet dat wie onrecht doet *geen deel zal hebben aan het koninkrijk van God*? Vergis u niet. Ontuchtplegers noch afgodendienaars, overspeligen noch mannen die zich prostitueren of die andere mannen misbruiken, dieven noch geldwolven, dronkaards, lasteraars noch uitbuiters zullen *deel hebben aan het koninkrijk van God*.” (1 Kor. 6:9-10)

“Want wij moeten allen voor de rechterstoel van Christus verschijnen, zodat *ieder van ons krijgt wat hij verdient voor wat hij in zijn leven heeft gedaan, of het nu goed is of slecht*.” (2 Kor. 5:10)

“Want u moet goed weten dat iemand die in ontucht leeft, zedeloos of hebzuchtig is – dat is allemaal afgoderij – *geen deel kan hebben aan het koninkrijk van Christus en van God*. Laat u door niemand met loze woorden misleiden, want wie God ongehoorzaam is, *wordt getroffen door zijn toorn*.” (Efez. 5:5-6)

“En als u Hem Vader noemt *die iedereen naar zijn daden beoordeelt*, zonder aanzien des persoons, heb dan ook ontzag voor Hem tijdens uw leven als vreemdeling.” (1 Petr. 1:17)

“Ik kom spoedig, en heb het loon bij me *om iedereen te belonen naar zijn daden*. Ik ben de alfa en de omega, de eerste en de laatste, het begin en het einde.” (Openb. 22:12-13)

¹ In hoofdstukken 1 t/m 3 worden Bijbelteksten in principe volgens de NBV21 geciteerd, tenzij anders aangegeven. In hoofdstuk 4 – bij de exegese – zullen vertalingen van mijzelf zijn, tenzij anders aangegeven.

Deze lijst met teksten geeft slechts een indruk, maar is groot genoeg om duidelijk te maken dat het hier niet gaat om één losse of verdwaalde tekst, maar om een terugkerend motief: *mensen zullen bij het laatste oordeel worden geoordeeld naar hun daden, en hun daden beïnvloeden of ze het koninkrijk van God wel of niet zullen binnengaan.*

Dit riep onduidelijkheid bij mij op: is redding nu een kwestie van genade, of van onze eigen daden? Gaat God nu voorbij aan onze daden (genade), of beoordeelt Hij ons op onze daden (rechtvaardigheid)? Hoe kan het evangelie de boodschap zijn van de genezing van zieken (Matt. 9:11-13), de redding van zondaren (Luc. 5:32) en de rechtvaardiging van goddelozen (Rom. 4:5), wanneer anderzijds het binnengaan van Gods toekomstige koninkrijk toch afhankelijk is van hoe goed mensen leven? Hoe kan het dat Jezus juist kwam voor onrechtvaardige zondaren (Mc. 2:17), maar dat onrechtvaardige zondaren het koninkrijk van God niet zullen binnengaan (1 Kor. 6:9)? Is dat niet verwarrend, zo niet tegenstrijdig? De vraag van de rijke jongeling blijft: wat moet een mens nu doen om deel te krijgen aan het eeuwige leven?

Omdat ik nog geen bevredigend antwoord op deze belangrijke vraag had gevonden, besloot ik mijn masterscriptie over dit onderwerp te doen. In deze scriptie richten we ons specifiek op het Mattheüsevangelie. Naast de praktische reden dat de tijd en ruimte voor deze scriptie beperkt zijn, is er om twee redenen voor het Mattheüsevangelie gekozen. In de eerste plaats omdat de vragen rondom dit onderwerp voor mij persoonlijk zijn begonnen bij de gelijkenis van de schapen en de bokken (Matt. 25:31-46), waar het doorslaggevende criterium voor het oordeel niet geloof in Jezus, maar naastenliefde lijkt te zijn. In de tweede plaats, omdat Mattheüs van alle evangeliën de meeste nadruk legt op de blijvende geldigheid van de wet en de noodzaak om die te gehoorzamen. In dit evangelie komt de plaats van werken daarom nadrukkelijk naar voren.

State of research en bijdrage van dit onderzoek

In het Mattheüsonderzoek is het breed aanvaard dat voor Mattheüs werken een belangrijke rol spelen in het laatste oordeel. Dit kan worden geïllustreerd met een paar citaten van onderzoekers met verschillende theologische achtergronden:

“What is striking about [Matthew 25:31-46], when considered in the light of the criterion of dissimilarity, is that there is nothing distinctively Christian about it. That is, the future judgment is based, not on belief in Jesus’ death and resurrection, but on doing good things for those in need. (...) [N]othing in this passage even hints at the need to believe in Jesus per se: these people didn’t even know him. What matters is helping the poor, oppressed, and needy. (...) Anyone who wants to enter into the future kingdom of God must follow the heart of the Torah and do what God commands, when he tells his people to love others as themselves.”² (Bart D. Ehrman)

“Warnings that judgement will be by works are a consistent feature of Matthew’s gospel. (...) All will be judged according to their behaviour (16:27).”³ (William R.G. Loader)

² Bart D. Ehrman, *Did Jesus Exist? The Historical Argument for Jesus of Nazareth* (New York: HarperOne, 2012), 312-313.

³ William R.G. Loader, *Jesus’ Attitude Towards the Law: A Study of the Gospels* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2002), 256.

“Matthew’s gospel is full of examples where we can see that reward for deeds and judgment according to works is very much in evidence. (...) [In Matt. 16:24-27] there is also a very clear affirmation of the soteriological dimension of reward...”⁴ (Simon J. Gathercole)

“The threat of judgment and the promise of reward plays a prominent role in the ethics of the Matthean Jesus. (...) [The] threat of judgment and the prospect of eschatological salvation in the kingdom of heaven play a major role in Jesus’ teaching in Matthew. These themes provide disciples with a powerful motivation for doing God’s will by practicing deeds of righteousness.”⁵ (Frank J. Matera)

In deze scriptie willen we deze consensus toetsen, en kijken wat op dit punt de bijdrage van het Mattheüsevangelie kan zijn voor het bredere bijbels-theologische debat over de rol van werken in het laatste oordeel (zie hoofdstuk 1).



§2. Hoofd- en deelvragen

Dit brengt ons tot de volgende hoofdvraag van de scriptie: **“Welke rol speelt het houden van Gods geboden in het Mattheüsevangelie in het licht van het bijbels-theologische debat over de rol die werken spelen in het laatste oordeel?”**

Deze hoofdvraag zullen we proberen te beantwoorden met behulp van vier deelvragen:

1. *Wat is de huidige stand van het bijbels-theologische debat over de rol van werken in het laatste oordeel?*
2. *Wat is de functie van het houden van Gods geboden in Jezus’ prediking in het Mattheüsevangelie?*
3. *Wat is de functie van het laatste oordeel in het Mattheüsevangelie?*
4. *Welke rol speelt het houden van Gods geboden in het laatste oordeel in de Bergrede en de gelijkenis van de schapen en de bokken in het Mattheüsevangelie?*

Bij deelvraag 4 is het door de beperkte tijd en ruimte voor de scriptie niet mogelijk om elke relevante tekst uit het Mattheüsevangelie te behandelen. Daarom is er voor gekozen om het onderzoek toe te spitsen op twee teksten: de Bergrede (Matt. 5-7) en de gelijkenis van de schapen en de bokken (Matt. 25:31-46). Deze teksten zijn voor ons onderzoek de meest essentiële passages, omdat de Bergrede de meest uitgebreide tekst over de gerechtigheid van Gods koninkrijk is, en omdat de gelijkenis van de schapen en de bokken de meest uitgebreide en expliciete tekst over het laatste oordeel is. Daardoor springen die twee teksten eruit ten opzichte van andere passages.

Enkele definities zullen hieronder bij §4 worden toegelicht.

⁴ Simon J. Gathercole, *Where is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul’s Response in Romans 1-5* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2002), 113.

⁵ Frank J. Matera, *New Testament Ethics*, 56, 58.



§3. Relevantie

Maar waarom is dit onderwerp eigenlijk het onderzoeken waard? Er zijn in ieder geval vier redenen waarom dit onderwerp belangrijk is.

1. De directe relevantie van het onderzoek is de academische bijdrage. Hoewel vaak wordt gesteld dat in het Mattheüsevangelie het laatste oordeel op basis van werken zal plaatsvinden, wordt niet vaak genoeg doorgevraagd welke *precieze* functie ze innemen. Door het Mattheüsevangelie te verbinden met het bredere bijbels-theologische debat, zal ik met dit onderzoek proberen op dit punt een bescheiden bijdrage te doen aan het Mattheüsonderzoek.
2. In de tweede plaats is het onderzoek relevant vanuit de samenhang van de Bijbel. Hoe hangt de Bijbel samen op deze essentiële vraag? Is een auteur als Mattheüs in strijd met Paulus als het gaat om de relatie tussen genade en werken, zeggen ze eigenlijk hetzelfde met andere woorden, of ligt het er tussenin en zijn ze gewoon verschillend? Dit is zowel vanuit historisch als vanuit theologisch oogpunt relevant. Vanuit historisch oogpunt, omdat het onze blik op de eenheid en diversiteit in de apostolische kerk beïnvloedt. Vanuit theologisch oogpunt is het relevant voor christenen voor wie de Bijbel de norm is voor het christelijk geloof. Uitgaande van het gezag en de consistentie van het Bijbelse spreken op dit punt, zal voor hen de vraag hoe de Bijbel in haar samenhang hierover spreekt, bepalend zijn.⁶
3. In de derde plaats is het onderzoek relevant vanuit het oogpunt van apologetiek of interreligieuze dialoog. De relatie tussen genade en verlossing, tussen geloof en werken is voor veel christenen bepalend voor hoe zij zich in theologisch opzicht verhouden tot andere christenen (rooms-katholieken – protestanten) en andere godsdiensten. Niet zelden wordt het christelijk geloof juist door de bijzondere nadruk op genade gezien als een unieke godsdienst. Die opvatting wordt bijvoorbeeld verwoord door Tim Keller:

“[Er bestaat] een diep en fundamenteel verschil (...) tussen de manier waarop wij volgens de andere godsdiensten onze redding moeten zoeken en de manier die beschreven wordt in het evangelie van Jezus. (...) Religie werkt vanuit het principe ‘Ik gehoorzaam, daarom word ik door God geaccepteerd’. Maar het principe dat in het evangelie werkzaam is, is ‘Ik word door God geaccepteerd door wat Christus heeft gedaan, daarom gehoorzaam ik.’”⁷

Hoewel we in deze scriptie geen onderzoek kunnen doen naar andere godsdiensten, kan er wel worden gekeken of dit onderscheid tussen evangelie en religie kan standhouden in het licht van het Mattheüsevangelie. Als het Mattheüsevangelie leert dat daden ook een rol spelen in het verlossingsproces, kan er dan wel worden gezegd dat het evangelie een boodschap van genade alleen is? zijn goede daden dan volgens het Mattheüsevangelie niet net zo goed

⁶ Een liberalere theoloog of christen zal dit als een minder groot probleem ervaren.

⁷ Tim Keller, *In alle redelijkheid: Christelijk geloof voor welwillende sceptici* (Franeker: Uitgeverij van Wijnen, 2008), 185, 190.

nodig als in andere godsdiensten? Is het christelijk geloof op dit punt daadwerkelijk uniek?

En hoe groot zijn de verschillen tussen rooms-katholieken en protestanten op dit punt nu werkelijk? Hoe verklaren zij deze teksten en motieven, en waar overlapt dat met elkaar, en waar gaan ze uiteen?

Vanuit de bevindingen van dit onderzoek kunnen we hopelijk enkele suggesties tot antwoorden op deze vragen worden gegeven.

4. Een vierde reden is het persoonlijke geloofsleven. Het evangelie leert dat Gods genade voor iedereen beschikbaar is, en dat God zondaren en goddelozen vergeeft zonder dat zij daarvoor iets hoeven te doen. Christenen hoeven niet te presteren om Gods liefde en aanvaarding te verdienen; Hij heeft mensen al lief terwijl ze nog zondaren zijn.

Hoe passen deze teksten daarbij? Betekenen deze teksten dat christenen toch iets moeten doen, willen ze kunnen binnenkomen bij God? Kunnen dit soort teksten mensen niet heel onzeker maken voor God, zeker wanneer ze in hun eigen leven kunnen merken dat ze niet volmaakt zijn? Want als God gerechtigheid van mensen eist, hoeveel is dan genoeg? Wanneer weten ze dat ze genoeg zijn? Dit zijn hele wezenlijke pastorale vragen waar deze scriptie hopelijk een stukje verder in kan helpen.



§4. Bronnen en methoden

Mijn primaire bronnen zijn het Mattheüsevangelie, andere boeken uit het OT/NT en literatuur uit de Umwelt. Mijn secundaire bronnen zijn boeken over het Mattheüsevangelie en over andere boeken uit het OT/NT en literatuur uit de Umwelt). Mijn tertiaire bronnen zijn de boeken die een overzicht geven van de secundaire bronnen.

De eerste drie deelvragen vormen de theologische achtergrond van de vierde deelvraag en zullen worden beantwoord met behulp van literatuurstudie. De eerste deelvraag schetst de theologische context waarin de vierde deelvraag wordt beantwoord, zodat we aan het slot van het onderzoek kunnen kijken hoe het Mattheüsevangelie aan dit grotere debat over het *hele* NT kan bijdragen. De tweede en derde deelvraag vormen de theologische achtergrond van de vierde deelvraag vanuit het Mattheüsevangelie zelf. Het is niet mogelijk om goede exegese te doen zonder oog te hebben voor de grotere theologische context waarin de teksten van de vierde deelvraag staan. Het is daarom van belang om eerst de relevante grotere theologische thema's waaraan onze vierde deelvraag verbonden zijn, goed in beeld te hebben. Idealiter zouden zulke theologische thema's worden onderzocht met behulp van uitgebreide exegese. Dat is gezien de beperkte tijd voor en omvang van deze scriptie echter niet haalbaar. Daarom zal die methode worden bewaard voor de vierde deelvraag, waar deze gedetailleerde aanpak het meest nodig is. Hoewel de tweede en derde deelvraag onmisbaar zijn voor het onderzoek, gaan ze "slechts" over de hoofdlijnen van de theologische achtergrond van de vierde deelvraag, en volstaat ook voor deze deelvragen literatuurstudie als de primaire onderzoeksmethode.

Bij het vierde hoofdstuk zal ik gebruik maken van de historisch- en literair-kritische benadering om zo goed mogelijk te proberen de oorspronkelijke betekenis zoals die door de auteur is bedoeld, te achterhalen. De focus ligt daarbij op de eindvorm van de tekst van Mattheüs. Diachrone aspecten (bronnenkritiek, redactiekritiek, etc.) zullen alleen aan bod komen in zoverre deze verder licht werpen op de betekenis van de eindvorm van de tekst. Verder zal ik ook voor dit hoofdstuk literatuurstudie doen om de exegese te verbeteren.

De exegese zal worden gedaan met behulp van een zogeheten ‘heuristische tool’, een set vragen aan de hand waarvan ik de tekst zal bevragen. Deze vragen zijn:

1. Waar komt het concept van het houden van Gods geboden terug in deze tekst?
 - a. Door welke terminologie komt het concept naar voren?
 - b. Welke betekenis heeft deze terminologie in deze context?
2. Waar komt het concept van het laatste oordeel terug in deze tekst?
 - a. Door welke terminologie komt het concept naar voren?
 - b. Welke betekenis heeft deze terminologie in deze context?
3. Welke functie heeft in deze tekst het houden van Gods geboden in het laatste oordeel?

De volgende aspecten van deze vragen vereisen nadere toelichting.

- Ik gebruik “betekenis” niet in een statische zin, alsof woorden één vaste betekenis hebben. De betekenis van woorden wordt bepaald door context. Daarom is de vraag ook: “Welke betekenis heeft deze terminologie *in deze context?*”
- Geboden verwijzen in deze scriptie niet alleen naar externe morele regels. Wanneer het Mattheüsevangelie spreekt over het houden van Gods geboden en het doen van zijn wil, omvat dat het handelen én het innerlijk.⁸ Het is in deze ruimere zin dat het begrip wordt gebruikt in deze scriptie.

⁸ Vgl. Herman N. Ridderbos, *De Komst van het Koninkrijk: Jezus' prediking volgens de synoptische evangeliën* (Kampen: J.H. Kok, 1950), 268: “Alle moderne probleemstellingen, volgens welke de gezindheid, de liefde, enz. ‘zich niet bevelen laat’, en Jezus’ geboden in het schema autonomie-heteronomie, uiterlijk en innerlijk gezag enz. willen onderbrengen, zijn aan het evangelie geheel vreemd.” Zie ook Dale C. Allison, *The Sermon on the Mount: Inspiring the Moral Imagination* (New York: The Crossroad Publishing Co., 1999), 6-7. Volgens Daniël De Waele kunnen Jezus’ woorden in de Bergrede niet worden gezien als geboden; hij typeert de Bergrede als *hagada* (verhalende stof die een beroep doet op het innerlijk) in plaats van *halacha* (de wet van Mozes en de uitwerking daarvan in specifieke situaties, die alleen een beroep doet op het handelen). Zie Daniël De Waele, *De andere wang toekeren? Over de lastige Bergrede* (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn *Motief*, 2020), 25-26, 141-142. De Bergrede is inderdaad geen wetboek. Met behulp van beelden, hyperbolen en spreuken reikt het de hoorders en lezers een morele visie aan die moet worden nagestreefd, maar het is geen moreel handboek dat voor elke situatie klip-en-klare regels geeft (zie Allison, *Sermon on the Mount*, 11-12). Echter: hoewel het Jezus om meer is te doen dan “allerlei morele regeltjes” (De Waele, *De andere wang toekeren?*, 142), is het hem niet per se om minder te doen. Jezus doet een beroep op het hart van mensen, maar ook op hun concrete handelen. Jezus beroept zich nog steeds op de geboden van de wet (8:4; 19:17-20; 22:36-40), en kan ook zijn eigen onderwijs typeren als dat wat Hij “geboden” heeft (28:20). We zullen in deze scriptie daarom van geboden blijven spreken, in de zin van morele opdrachten die Gods wil weerspiegelen.

- In de scriptie zal ik terminologie als “het houden van Gods geboden”, “werken”, “daden”, “het doen van Gods wil” en “het doen van gerechtigheid” door elkaar gebruiken, aangezien het Mattheüsevangelie deze verschillende terminologie gebruikt om hetzelfde idee aan te duiden. In een meer dogmatische context is het begrip “werken” echter het meest gebruikelijk, en daarom zal ik het in hoofdstuk 1 vooral over “werken” hebben. Ik definieer werken hier als “morele menselijke activiteit”, dat wat een mens op moreel vlak doet, zowel goed als slecht. De betekenis van het houden van Gods geboden, het doen van Gods wil en het doen van gerechtigheid zal in hoofdstuk 2 nader worden bekeken en toegelicht.



§5. Opzet

De opzet van de scriptie volgt de deelvragen en ziet er als volgt uit:

- In **hoofdstuk 1** worden de hoofdlijnen van het bijbels-theologische debat over de rol van werken in het laatste oordeel geschetst.
- In **hoofdstuk 2** wordt gekeken naar hoe het Mattheüsevangelie spreekt over het houden van Gods geboden, en hoe dit zich verhoudt tot de oudtestamentische en Joodse achtergrond.
- In **hoofdstuk 3** wordt gekeken naar hoe het Mattheüsevangelie spreekt over verlossing en het laatste oordeel, en hoe dit zich verhoudt tot de oudtestamentische en Joodse achtergrond.
- In **hoofdstuk 4** wordt exegetisch onderzoek gedaan naar de rol van het houden van Gods geboden in het laatste oordeel in twee essentiële passages in het Mattheüsevangelie.
- In **de eindconclusie** worden de bevindingen van de verschillende deelvragen en hoofdstukken bij elkaar gebracht, en wordt er antwoord gegeven op de hoofdvraag van de scriptie.

1

Het bijbels-theologische debat over de rol van werken in het laatste oordeel

§1.1. Inleiding

Voordat we de vraag naar de rol van werken in het laatste oordeel binnen het Mattheüsevangelie behandelen, zullen we in dit hoofdstuk door middel van een beknopt overzicht op hoofdlijnen kijken naar de stand van het bredere bijbels-theologische debat over de rol van werken in het laatste oordeel. Theologen hebben door heel de kerkgeschiedenis heen nagedacht over de vraag welke rol werken spelen in het verlossingsproces en – specifiek – het laatste oordeel, en hebben hierop verschillende visies ontwikkeld. In dit hoofdstuk zullen we deze verschillende visies bekijken en met elkaar vergelijken. Twee publicaties waar ik in dit hoofdstuk veel gebruik van zal maken zijn (1) Alan P. Stanley, *Did Jesus Teach Salvation by Works? The Role of Works in Salvation in the Synoptic Gospels*, ETSMS (Eugene: Pickwick Publications, 2006) en (2) Alan P. Stanley (ed.), *Four Views on the Role of Works at the Final Judgment* (Grand Rapids: Zondervan, 2013). We zullen ons daarbij richten op de hoofdlijnen van het debat. Bij de karakterisering van theologische stromingen (visies 1 t/m 3) is een zekere mate van simplificatie onvermijdelijk, aangezien er ook binnen die stromingen altijd nuanceverschillen zijn tussen individuele denkers,⁹ maar we zullen kijken naar wat deze denkers inhoudelijk verenigt en zullen ons waar mogelijk baseren op officiële geschriften (zoals de Catechismus van de Katholieke Kerk of de Institutie). De deelvraag van dit hoofdstuk is: **“Wat is de huidige stand van het bijbels-theologische debat over de rol van werken in het laatste oordeel?”**



§1.2. Verschillende visies

In het bijbels-theologische debat over de rol van werken in het laatste oordeel kunnen we vier hoofdvisies onderscheiden:

⁹ Een gedetailleerder en genuanceerder overzicht van de verschillende visies is te vinden in Alan P. Stanley, *Did Jesus Teach Salvation by Works? The Role of Works in Salvation in the Synoptic Gospels* (Eugene: Pickwick Publications, 2006), hoofdstuk 2 [e-book zonder oorspronkelijke paginanummering]. Voor een overzicht specifiek van het Paulusonderzoek, zie Dane C. Ortlund, ‘Justified by Faith, Judged according to Works: Another Look at a Pauline Paradox’, *JETS* 25.2 (2009), 324-331.

- 1) Werken zijn noodzakelijk en verdienstelijk (rooms-katholiek);
- 2) Werken zijn noodzakelijk maar niet verdienstelijk (reformatorisch);
- 3) Werken zijn niet noodzakelijk (“Free Grace”);
- 4) De spanning tussen genade en werken is niet goed op te lossen (James D.G. Dunn).

Zoals uit deze omschrijvingen al kan worden opgemaakt, zit er een verschil tussen “noodzakelijk” en “verdienstelijk”. Met “noodzakelijk” wordt hier bedoeld dat het *aanwezig moet zijn* als iemand gered wil worden; wie geen werken heeft, wordt niet gered. Met “verdienstelijk” wordt net iets anders bedoeld, namelijk dat het *bijdraagt* aan redding, dat het er tot op een zekere hoogte ook de *oorzaak* van is.

We zouden dit verschil kunnen toelichten met de Bijbelse vergelijking van een boom en zijn vruchten (vgl. Matt. 7:16-20). Aan de vruchten van een boom valt te zien of de boom goed en gezond is. Heeft een boom slechte vruchten, dan is de boom ongezond. Goede vruchten zijn dus noodzakelijk voor een boom om goed te zijn. Maar dat wil niet zeggen dat de vruchten er ook de *oorzaak* van zijn dat de boom gezond is. Het is juist andersom: de vruchten zijn goed omdat de boom goed is, en de vruchten zijn daar een natuurlijk gevolg van. Goede vruchten zijn dus wel noodzakelijk voor, maar dragen niet bij aan de gezondheid van de boom.¹⁰ Met dit onderscheid in het achterhoofd kunnen we de verschillende visies achtereenvolgens bespreken.

* * * * *

1.2.1 – Werken zijn noodzakelijk en verdienstelijk voor verlossing in het laatste oordeel (rooms-katholieke visie)

Volgens de rooms-katholieke visie is het begin van het verlossingsproces – bekering – alleen afhankelijk van geloof en Gods genade, en niet van menselijke daden. Maar de genade die God schenkt werkt ook transformerend. Wanneer God iemand rechtvaardigt, is dat niet alleen een forensische verklaring, maar ook een transformerend proces dat iemand daadwerkelijk rechtvaardig *maakt*.¹¹ Daarvoor is het nodig dat een mens meewerkt met Gods genade door zelf ook rechtvaardig te leven.¹² Goede werken zijn een voorwaarde voor toekomstige verlossing (het einde van het proces) en dragen daar ook aan bij, maar zijn alleen mogelijk door Gods genade. Al speelt de mens dus ook een rol in het proces, verlossing is uiteindelijk volledig te danken aan Gods genade.¹³ Zoals de Catechismus van de Katholieke Kerk het verwoordt:

“Het vaderlijk handelen van God komt steeds op de eerste plaats, omdat Hij de aanzet geeft; het vrije handelen van de mens komt op de tweede plaats, omdat hij zijn medewerking verleent. De verdiensten voor de goede werken moeten dan ook eerst aan Gods genade toegeschreven worden en vervolgens aan de gelovige. De verdienste

¹⁰ Dit is natuurlijk een typisch reformatorische manier om naar geloof en werken te kijken. Mijn bedoeling met deze vergelijking is hier niet om richting het gelijk van die visie te sturen, maar puur om het onderscheid tussen de begrippen “noodzakelijk” en “verdienstelijk” duidelijk te maken.

¹¹ Dat was al de visie van Augustinus. Zie Murray J. Smith, ‘Paul in the Twenty-First Century’, in: Mark Harding en Alanna Nobbs (eds.), *All Things to All Cultures: Paul among Jews, Greeks and Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 2013), 25.

¹² *Catechismus van de Katholieke Kerk*, alinea 1993.

¹³ Concilie van Trente, sessie 6, hoofdstuk 5 en 8.

van de mens komt trouwens ook aan God toe, want de goede daden van de mens komen, in Christus, voort uit de voorkomende genade en de hulp van de heilige Geest. (...) De liefde van Christus is in ons de bron van al onze verdiensten bij God. (...) De heiligen hebben steeds het levendige bewustzijn gehad dat hun verdiensten pure genade waren.”¹⁴

Ook in de Rooms-katholieke visie staat genade dus helemaal voorop.¹⁵ In tegenstelling tot bij het protestantisme is het echter niet “genade alleen” (*gratia sola*), maar “genade eerst” (*gratia prima*).¹⁶

* * * * *

1.2.2 – Werken zijn noodzakelijk maar niet verdienstelijk voor verlossing in het laatste oordeel (reformatorische visie)

De tweede visie is de reformatorische visie.¹⁷ Volgens de reformatorische visie zijn werken noodzakelijk om in het laatste oordeel gered te worden, maar dragen ze niet bij aan verlossing. Daarin ligt het verschil met de rooms-katholieke visie: werken worden niet als verdienstelijk gezien. Werken worden vergeleken met de vruchten van een boom: ze zijn niet *de oorzaak* van het feit dat de boom goed is, maar *het gevolg* ervan. Werken zijn een noodzakelijke uitwerking van iemands redding en functioneren in het laatste oordeel wel als zichtbaar criterium voor wie wel of niet het eeuwige leven binnen zullen gaan, maar zijn niet de oorzaak van iemands redding.¹⁸

¹⁴ *Catechismus van de Katholieke Kerk*, alinea’s 2008, 2011.

¹⁵ Michael P. Barber, ‘A Catholic Perspective: Our Works Are Meritorious At The Final Judgment Because Of Our Union With Christ’, in: Alan P. Stanley (ed.), *Four Views on the Role of Works at the Final Judgment* (Grand Rapids: Zondervan, 2013), 184.

¹⁶ Robert Barron, ‘Bishop Barron on Catholicism and the Reformation’, <https://youtu.be/4NFyyMxnyGI?feature=shared&t=322> [laatst geraadpleegd op 04-06-2024], vanaf 5:22.

¹⁷ Met het oog op eenvoud en overzichtelijkheid schaar ik de verschillende varianten van deze visie (lutheranisme, calvinisme, arminianisme, enz.) onder één visie, omdat hun visies in hoofdlijnen dezelfde plaats toekennen aan werken in het verlossingsproces. Voor meer detail, zie Stanley, *Salvation by Works?*, hoofdstuk 2.

¹⁸ Stanley, *Salvation by Works?*, hoofdstuk 2; Thomas R. Schreiner, ‘Justification Apart From And By Works: At The Final Judgment Works Will Confirm Justification’, in: Alan P. Stanley (ed.), *Four Views on the Role of Works at the Final Judgment* (Grand Rapids: Zondervan, 2013), 71-73, 98; J. van Genderen en W.H. Velema, *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek* (Kampen: Uitgeverij Kok, 1992), 784. Representatief zijn de woorden van Ortlund, ‘Judged according to Works’, 337: “Paul taught a real judgment that applies to believers and unbelievers alike and is *according to, not on the basis of, obedience*” (cursivering toegevoegd). Ortlund wijst er ook op dat Paulus de relatie tussen rechtvaardiging en geloof altijd oorzakelijk beschrijft met “door” of “uit” geloof (διὰ of ἐκ), maar niet hetzelfde doet bij de relatie tussen het laatste oordeel en werken, die hij niet oorzakelijk maar overeenstemmend beschrijft (κατά: naar, in overeenstemming met). “This distinction points us toward understanding justification by faith as denoting contingency or instrumentality and judgment according to works as denoting congruence or correspondence. Paul understands salvation to be through (διὰ) faith, and in accordance with (κατά) a life of obedience and fruit. (...) We must (...) [not] ask the prepositions to bear more theological weight than they can legitimately handle. Nevertheless, the general pattern by which Paul prepositionally connects justification with faith and judgment with works may provide one piece of the puzzle in sorting out how Paul squared these two teachings.” Ortlund, ‘Judged according to Works’, 332-333.

Volgens Calvijn wordt in teksten waarin verlossing wordt gebaseerd op werken “meer een volgorde aangegeven dan een oorzakelijk verband.”¹⁹

* * * * *

1.2.3 – Werken zijn niet noodzakelijk voor verlossing in het laatste oordeel (“Free Grace”)

Een derde visie stelt dat daden geen enkele rol spelen in iemands verlossing. Iemands verlossing is van begin tot eind alleen afhankelijk van iemands geloof, en op geen enkele manier van iemands daden. De teksten die spreken van een oordeel naar werken voor gelovigen worden in deze visie niet betrokken op verlossing, maar op de beloningen in de hemel en welke positie de gelovige in Gods toekomstige koninkrijk ontvangt. Er wordt dus een onderscheid gemaakt tussen verlossing (hoe word je gered?) en discipelschap (hoe moet je leven zodra je gered bent, en welke beloningen ontvangen je daarvoor?). Werken spelen volgens deze visie alleen een rol bij het laatste.

Deze visie speelt onder andere een grote rol in een debat dat begon aan het einde van de 20^e eeuw in protestants Amerika tussen “Lordship Salvation” enerzijds en “Free Grace Theology” anderzijds. Volgens de “Lordship Salvation”-visie kan geloof niet bestaan zonder *bekering*; wie Jezus als Redder wil hebben, moet Hem ook gehoorzamen als Heer. Redding vereist geen volmaaktheid of zondeloosheid, maar wel verandering. Wie op geen enkele manier tot inkeer komt van zijn zonden en op geen enkele manier in daden zichtbaar maakt dat hij Jezus volgt, kan niet worden gered.

Volgens de “Free Grace”-visie wordt verlossing op die manier afhankelijk van werken gemaakt. Daartegenover willen de aanhangers van deze visie juist de eenvoud van het evangelie benadrukken: geloof alleen is genoeg voor redding, en daar hoeft niets aan te worden toegevoegd. Van groot belang is voor deze visie ook de vraag naar heilsverzekering, dat een gelovige kan weten dat hij gered is.

“The concern of [the proponents of this view] is to make Christian assurance absolutely certain. To accomplish this, they tie assurance exclusively to saving faith and divorce it from any support in a transformed life. (...) To link assurance in any way to [obedience], it is argued, is to corrupt a salvation of free grace and turn it into a salvation partly dependent on works. If my salvation depends only on free grace, then the basis of my assurance is as steadfast as the freedom of that grace. But if my assurance depends on observing certain changes in conduct in my life, (...) then implicitly I am saying that (...) salvation itself depends on some mixture of faith plus obedience – and free grace is thereby destroyed. Hence the name of this new evangelical society. Its members are persuaded that the purity of the gospel of grace is at stake.”²⁰

Werken zijn volgens deze visie wel degelijk belangrijk voor een leven naar Gods wil en voor de beloningen die iemand ontvangt in het toekomstige koninkrijk van God, maar

¹⁹ *Institutie* 3.14.21. Vertaling C.A. De Niet (Houten: Den Hertog B.V., 2009). Zie ook 3.18.1.

²⁰ D.A. Carson, ‘Reflections on Assurance’, in: Thomas R. Schreiner en Bruce A. Ware (eds.), *Still Sovereign: Contemporary Perspectives on Election, Foreknowledge, and Grace* (Grand Rapids: Baker Books, 2000), 252-253.

vanuit de genade van het evangelie hebben ze geen invloed op iemands verlossing.²¹ In *Four Views* wordt de visie verdedigd door Robert N. Wilkin.²²

* * * * *

1.2.4 – De spanning tussen genade en oordeel naar werken laat zich niet goed oplossen (James D.G. Dunn)

Een vierde visie wordt verwoord door de nieuwtestamenticus James Dunn in zijn bijdrage in *Four Views*.²³ Hoewel hij zich daarin vooral richt op de spanning in Paulus' denken tussen rechtvaardiging door geloof en niet door werken (Rom. 4:5; Gal. 3:1-5; Efez. 2:8-9) en een oordeel in overeenstemming met werken (1 Kor. 6:9; 2 Kor. 5:10; Efez. 5:5-6), is volgens hem dezelfde spanning tussen genade en werken aanwezig in de rest van het NT. Volgens Dunn laat deze spanning zich niet makkelijk oplossen, en moeten we ervoor waken om deze spanning weg te verklaren door de Bijbelschrijvers in een theologische systeem te duwen. We moeten recht doen aan beide aspecten, zelfs als ze in spanning met elkaar staan.

“Whether we can or cannot successfully knit together the two emphases in Paul’s and the others’ teaching into a single coherent catechism, we surely should not fall into the trap of playing one off against the other in a way that diminishes the force of one or other, the ignoring of the one in order to give the other the emphasis that we think it deserves. Is it so serious that we cannot fit the two neatly into a single coherent proposition? Is it not more important that we should hear both and respond to both as our situations and (dis)obedience of faith require?”²⁴

Het NT maakt volgens hem duidelijk dat werken een doorslaggevende rol spelen in het laatste oordeel en de eeuwige bestemming van mensen bepalen. Tegelijkertijd benadrukken de schrijvers van het NT de centrale plaats van genade. Volgens Dunn kunnen we deze spanning beter laten staan dan het ene aspect boven het andere te verheffen.²⁵



§1.3. Deelconclusie

In dit hoofdstuk hebben we geprobeerd met behulp van een beknopt overzicht antwoord te geven op de volgende deelvraag: **“Wat is de huidige stand van het bijbels-theologische debat over de rol van werken in het laatste oordeel?”** We hebben daarbij vier hoofdvisies kunnen onderscheiden. Wanneer we deze verschillende visies naast elkaar leggen, worden twee dingen duidelijk. In de eerste

²¹ Carson, ‘Reflections on Assurance’, 253.

²² Robert N. Wilkin, ‘Christians Will Be Judged According To Their Works At The Rewards Judgment, But Not At The Final Judgment’, in: Alan P. Stanley (ed.), *Four Views on the Role of Works at the Final Judgment* (Grand Rapids: Zondervan, 2013), 25-50.

²³ James D.G. Dunn, ‘If Paul Could Believe in Both Justification by Faith and Judgment According to Works, Why Should That Be A Problem For Us?’, in: Alan P. Stanley (ed.), *Four Views on the Role of Works at the Final Judgment* (Grand Rapids: Zondervan, 2013), 119-141.

²⁴ Dunn, ‘Judgment According to Works’, 141.

²⁵ Eenzelfde mening lijkt te worden gedeeld door Mark A. Seifrid wanneer hij schrijft: “The biblical tension has no solution, only resolution in Christ crucified and risen *for us*.” Mark A. Seifrid, ‘Justified by Faith and Judged by Works: A Biblical Paradox and Its Significance’, *SBJT* 5.4 (2001), 94.

plaats dat bij alle visies genade voorop gaat. De ene visie legt hier wellicht meer nadruk op dan de andere, maar allemaal zijn ze in overeenstemming met elkaar op het punt dat er zonder genade geen redding mogelijk is.²⁶ Ten tweede schrijft bijna elke visie een bepaalde rol toe aan werken in het laatste oordeel, al doen ze dat op verschillende manieren. De enige visie die dat niet doet, is de “Free Grace”-visie.²⁷

²⁶ Alan P. Stanley, ‘The Puzzle of Salvation by Grace and Judgment by Works’, in: idem (ed.), *Four Views* (Grand Rapids: Zondervan, 2013), 209.

²⁷ Stanley, *Salvation by Works?*, hoofdstuk 2.

2

Het houden van Gods geboden in het Mattheüsevangelie

§2.1. Inleiding

In dit hoofdstuk willen we bekijken hoe Jezus in het Mattheüsevangelie spreekt over het houden van Gods geboden. De deelvraag van dit hoofdstuk is: **“Wat is de functie van het houden van Gods geboden in Jezus’ prediking in het Mattheüsevangelie?”**

Het hoofdstuk begint met een schets van hoe het OT over de wet spreekt. Vervolgens zullen we kijken welke betekenis de wet had in het latere Jodendom. Ten slotte zullen we kijken naar de betekenis en functie van Gods geboden in het Mattheüsevangelie.



§2.2. OT: wet en verbond

De gave van de wet aan het volk Israël is onderdeel van een groot verhaal dat begint in Genesis. De eerste elf hoofdstukken van Genesis laten zien hoe de relatie tussen God en mens wordt verbroken door de toenemende zonde van de mens. In een verbond met Noach (Gen. 9:1-17) maakt God duidelijk dat Hij toch wil doorgaan met de mensheid en de schepping. Maar er vindt wel een vernauwing plaats in de verhaallijn. Na verschillende pogingen te hebben gedaan met de hele mensheid, kiest God ervoor om verder te gaan met één man, Abraham, met wie Hij een verbond sluit (Gen. 15; 17). God belooft dat Hij uit hem een groot volk zal maken (Israël). Door dit ene volk zal God zijn weg gaan om uiteindelijk weer alle volken bij Hem te brengen. God kiest Israël als zijn unieke volk, maar met het oog op de zegen en redding van alle volken (Gen. 12:3).²⁸

Wanneer de nakomelingen van Abraham een aantal eeuwen later als slaven in Egypte leven, gedenkt God de belofte die Hij aan Abraham had gedaan, en besluit Hij om de Israëlieten uit Egypte te bevrijden (Exod. 2:23-25; 3:13-22), zodat ze zijn volk kunnen worden. Wanneer Israël op wonderlijke wijze uit Egypte is bevrijd, wijst God Israël op het verbond dat Hij met het volk sluit en de roeping die daarbij hoort:

“Jullie hebben gezien hoe Ik ben opgetreden tegen Egypte, en hoe Ik je op adelaarsvleugels gedragen heb en je hier bij mij heb gebracht. Als je mijn woorden ter harte neemt en je aan het verbond met Mij houdt, zul je een kostbaar bezit voor Mij

²⁸ Het verbond met Abraham is er dus voor de vervulling van het verbond met Noach. Zie Daniel I. Block, *Covenant: The Framework of God's Grand Plan of Redemption* (Grand Rapids: Baker Academic, 2021), 4.

zijn, kostbaarder dan alle andere volken – want de hele aarde behoort Mij toe. Een koninkrijk van priesters zul je zijn, een heilig volk.” (Exod. 19:4-6)

En in deze context geeft God zijn wet aan Mozes (Exod. 20-23). De gave van de wet staat dus heel nadrukkelijk in de context van de verbondsrelatie die Israël had met God. Dat heeft twee implicaties voor de functie van de wet.²⁹

1. De eerste implicatie hiervan is dat Gods redding van Israël de basis was voor de gave van de wet, en niet andersom (Exod. 20:1-2; Deut. 5:6). Israël had Gods bevrijding niet verworven door de wet na te leven. Integendeel: dat was puur gebaseerd op Gods trouw aan zijn genadige belofte aan Abraham. De wet was dus nooit bedoeld om Gods aanvaarding of redding te verdienen; de wet was bedoeld als juiste reactie op Gods genadige en verlossende handelen. De wet liet zien hoe Israël moest leven als Gods volk, tot Gods eer en als voorbeeld voor de andere volken.³⁰ Ten diepste ging de wet erom dat Israël als “koninkrijk van priesters” (Exod. 19:4) God zou weerspiegelen en vertegenwoordigen richting de andere volken (vgl. Deut. 4:4-5).³¹
2. De tweede implicatie van deze verbondscontext is dat de uitwerking van het verbond afhankelijk was van gehoorzaamheid aan de wet. Hoewel de *geldigheid* van het verbond niet afhing van gehoorzaamheid, was de *uitwerking* van het verbond dat wel.³² Het verbond met Israël bevatte zowel zegeningen als vervloekingen. Israëls gehoorzaamheid of ongehoorzaamheid aan de wet bepaalde of God het volk zou zegenen of vervloeken (zie bijv. Deut. 30:15-20). Het naleven van de wet was niet nodig om tot Gods verbond te mogen toetreden; dat was op basis van genade (Deut. 7:7-8). Maar het was wel nodig om de zegeningen van het verbond te mogen ervaren (zie Deut. 28).³³

Gezien deze context en functie van de wet, kijkt het OT vooral *positief* naar de wet. Dat is belangrijk om als christelijke lezers voor ogen te houden, zeker wanneer we de neiging hebben om de wet te bekijken door de bril van sommige passages uit Paulus' brieven, die de wet negatief beschrijven als een veroordelende, tot-slaaf-makende en dodende macht (bijv. Gal. 3:10, 19-25).³⁴ De wet is volgens het OT een geschenk (Deut. 4:7-8) en een bron van licht en wijsheid (Deut. 4:6; Ps. 19:8-9). Het houden van de wet was een verantwoordelijkheid, maar ook een voorrecht en een bron van vreugde (Ps. 119:14). Het ging daarbij niet alleen om uiterlijke gehoorzaamheid, maar ook om innerlijke vroomheid (Deut. 6:4-6; 13:3; 26:16). De wet moest eigen worden gemaakt door er blijvend op te mediteren, en was bepalend voor *heel* de levenswandel

²⁹ M.J. Selman, 'Law', in: T. Desmond Alexander en David W. Baker (eds.), *DOTPent* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2003), 509-510.

³⁰ Selman, 'Law', 511-512.

³¹ P.R. Williamson, 'Covenant', in: T. Desmond Alexander en David W. Baker (eds.), *DOTPent* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2003), 150-151; Bruce K. Waltke, *An Old Testament Theology: an exegetical, canonical, and thematic approach* (Grand Rapids: Zondervan, 2007), 407.

³² Block, *Covenant*, 2-4.

³³ J. McKeown, 'Blessings and Curses', in: T. Desmond Alexander en David W. Baker (eds.), *DOTPent* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2003), 84-85.

³⁴ Overigens kan Paulus op andere plaatsen ook positief over de wet spreken. Zie bijv. Rom. 7:7, 12.

(Deut. 6:7-9). Dat is ook zichtbaar in de Psalmen, waar de wet de basis is voor de vroomheid van de dichters (vgl. Ps. 119:47).³⁵

Desondanks is er in het OT wel het besef dat de wet beperkt is. De wet wijst wel de juiste levensweg, maar kan het hart van mensen niet veranderen. De wet is als een spiegel die wel kan laten zien dat het gezicht vies is, maar die het gezicht niet schoon kan maken. Daarom spreken Deuteronomium en de profeten ook over de noodzaak van een vernieuwd hart en een nieuw verbond (Deut. 30:6; Jer. 31:31-34; Ezech. 36:26-27).³⁶ Niet zozeer omdat er iets mis is met het oude verbond, maar omdat er iets mis is met de mensen van het verbond wat dat verbond niet kan oplossen.³⁷ De hoop op een nieuw verbond onderstreept de beperking van het oude verbond, maar doet dus niet af aan het feit dat de wet goed is als openbaring van Gods wil en richtlijn voor de juiste levensweg.



§2.3. De wet in het latere Jodendom

Maar welke betekenis had de wet precies in de tijd van Jezus? En met welke motivatie probeerden Joden de wet na te leven? De wet vormde het hart van de Joodse godsdienst.³⁸ Lange tijd is het Jodendom gezien als een wettische godsdienst, waarin mensen hun redding zouden hebben willen verdienen door hun eigen goede werken. De wet was er dan vooral om bij God binnen te kunnen komen, om zijn aanvaarding te verdienen. Deze kijk op het Jodendom is echter een karikatuur gebleken. Het is vooral E.P. Sanders geweest met zijn *Paul and Palestinian Judaism*³⁹ (1977) die op dit punt voor een nieuwe kijk op het Jodendom heeft gezorgd. Hoewel er op punten ook kritiek is gekomen op zijn reconstructie van het Jodendom,⁴⁰ heeft hij laten zien dat het Jodendom diep was doordrongen van het besef van het belang van Gods genade. Dat gold ook voor de omgang met de wet.

“Discussions of New Testament theology have often contrasted Christian theology, in which ‘indicative’ precedes ‘imperative’, with Jewish theology, which (it is believed) works the other way around. Christianity is a religion of grace, Judaism a religion of merit and works-righteousness, in which people must strive to purchase God’s favour, and in which they are always anxious that they have not done enough to earn it. (...) Historically, this is not so. (...) [A]s a matter of historical record, pre-Christian and non-Christian Jewish theologians held that God’s grace underlay all of life, that God chose and redeemed Israel from bondage before requiring obedience to the law, and

³⁵ Brian S. Rosner, *Paul and the Law: Keeping the commandments of God* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2013), 165-174.

³⁶ Waltke, *Old Testament Theology*, 437-441.

³⁷ T. Rata, ‘Covenant’, in: Mark J. Boda en J. Gordon McConville (eds.), *DOTProph* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2012), 104.

³⁸ Peter J. Tomson, ‘Als dit uit de Hemel is...’. *Jezus en de schrijvers van het NT in hun verhouding tot het Jodendom* (Hilversum: B. Folkertsma Stichting voor Talmudica, 1997), 70.

³⁹ E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Philadelphia: Fortress Press, 1977).

⁴⁰ Deze zullen nog aan bod komen in hoofdstuk 3 (§3.3).

that God would remain true to his promises despite disobedience. They understood obeying the law as the Jew's appropriate response to the prior grace of God."⁴¹

De wet was er dus niet om Gods redding te verdienen, maar – geheel in lijn met het OT – om op een goede manier te reageren op Gods verlossing en verkiezing van Israël.⁴² En dat omvatte heel het leven: de omgang met de naaste, de tempel, maar ook het land, voedsel, gezondheid en meer.⁴³ Dat maakte de wet geen last, maar een voorrecht.⁴⁴ In elk aspect van het leven vroeg een Jood zich af: hoe kan ik God hier gehoorzamen en eren? De plaats van de wet kwam dicht bij wat in de protestantse traditie de “regel der dankbaarheid” heet: de wet als richtlijn voor hoe een mens kan leven naar Gods wil, als reactie op zijn genade.⁴⁵

Toch speelde de wet wel een belangrijke rol in het verlossingsproces. De gedachte van een oordeel op basis van werken was in heel het Jodendom aanwezig, en het naleven van de wet was nodig om het eeuwige leven te kunnen ontvangen. Daar zullen we in hoofdstuk 3 nog bij stilstaan. Maar ook deze gehoorzaamheid stond dus wel in een context van genade. Omdat beide aspecten aanwezig zijn, zou het zowel ongenueanceerd zijn om het Jodendom te typeren als “sola gratia”, als om het Jodendom te typeren als een wettische godsdienst.



§2.4. Inleiding op het Mattheüsevangelie

2.4.1 – Ontstaanscontext

Voordat we kijken naar hoe het Mattheüsevangelie spreekt over de wet en het laatste oordeel, is het goed om stil te staan bij de ontstaanscontext van dit evangelie.⁴⁶ Relevant voor ons onderzoek is de Joodse identiteit van Mattheüs en zijn eerste lezers, aangezien dit de achtergrond vormt voor hoe Mattheüs spreekt over Jezus'

⁴¹ Sanders, *Judaism: Practice & Belief, 63BCE – 66 CE* (London: SCM Press, 1992), 277.

⁴² James D.G. Dunn, *New Testament Theology: An Introduction* (Nashville: Abingdon Press, 2009), 127-128.

⁴³ Sanders, *Judaism: Practice & Belief, 194-195*; Tomson, 'Als dit uit de Hemel is', 70-71.

⁴⁴ Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 110-111.

⁴⁵ Zie bijv. HC vraag 86. Vgl. echter ook Simon J. Gathercole, *Where is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1-5* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2002), 133: "... Paul describes Christians as obeying not so much out of gratitude for God's redemption but out of the reality of the divine presence and indwelling of the Spirit. (...) So, Christian obedience is, according to Paul, not so much the believer's response to what God has done in Christ but the effect of God's continuing work in the believer, the 'fruit of the Spirit.'" Dit element komt overigens ook naar voren in HC vraag 86.

⁴⁶ We hoeven hier niet in te gaan op de vraag of het evangelie daadwerkelijk door Mattheüs is geschreven. Voor twee onderzoekers die het auteurschap van Mattheüs zeer onwaarschijnlijk achten, zie M. Eugene Boring, *An Introduction to the New Testament: History, Literature, Theology* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2012), 534; John P. Meier, 'Matthew, Gospel of', 'Matthew, Gospel of', in: David N. Freedman (ed.), *AYBD* (New York: Doubleday, 1992), 4:626-627. Voor een verdediging van het auteurschap van Mattheüs, zie D.A. Carson en Douglas J. Moo, *Introduction to the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan Academic, 2005²), 146-150; Peter Stuhlmacher, *Biblical Theology of the New Testament* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2018), 597-599. Voor een tussenpositie – Mattheüs was niet de auteur van maar mogelijk wel een belangrijke bron achter het evangelie – zie Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2017²), 111-112, 301-302. Voor het gemak zal ik naar de auteur blijven verwijzen als "Mattheüs".

omgang met de wet van Mozes. Hoewel de meerderheid van onderzoekers ervan uitgaat dat de auteur Joods was, zijn er ook onderzoekers die stellen dat de auteur van het evangelie een heiden moet zijn geweest.⁴⁷ De twee belangrijkste redenen hiervoor zijn (1) het extreme karakter van Mattheüs' polemieken met het Jodendom; en (2) de slordigheid van Mattheüs in zijn beschrijving van het Jodendom en omgang met het OT. Deze punten zijn echter niet overtuigend.

1. Polemieken richting mede-Joden of (bepaalde aspecten van) het Jodendom kwam veel voor in het Jodendom,⁴⁸ en is dus nauwelijks een indicatie dat de auteur geen Jood was. Volgens Meier is het echter het *extreme* karakter van de polemieken dat aan het denken zet.⁴⁹ Maar ook dit overtuigt niet. In de eerste plaats is moeilijk in te zien waarom Mattheüs' taalgebruik heftiger is dan wat we in andere Joodse bronnen vinden. In de tweede plaats is het ongenueanceerd om Mattheüs' relatie tot het Jodendom puur polemisches te karakteriseren. Mattheüs kent naast zijn scherpe kritiek ook nog een grote liefde voor het Joodse volk.⁵⁰
2. De ruimte ontbreekt om hier op elk mogelijk voorbeeld van punt 2 in te gaan, maar we kunnen wel opmerken dat onderzoekers soms te vlug van zulke fouten uitgaan. Zo zou Mattheüs in 16:11-12 veronderstellen dat de Farizeeën en de Sadduceeën één leer delen tegenover die van Jezus; en zou Mattheüs blijkens de twee dieren in Matt. 21:2, 7-8 niet hebben begrepen dat Zacharia 9:9 Hebreeuws parallellisme is en niet van twee, maar één dier spreekt.⁵¹ Zulke conclusies zijn echter te vlug. Matt. 16:11-12 vereenzelvigd de leer van de Farizeeën niet zomaar met die van de Sadduceeën, maar verbindt de twee partijen in één specifiek aspect, namelijk hun verzet tegen Jezus' boodschap.⁵² Elders, in Matt. 22:23, 34, laat de auteur zien hun theologische verschillen wel degelijk te kennen. En Matt. 21:2, 7-8 hoeft niet te betekenen dat Mattheüs geen verstand heeft van Hebreeuws parallellisme. Wederom laat Mattheüs op andere plaatsen merken hier wél bekend mee te zijn (4:16; 8:17).⁵³ Bovendien zagen sommige rabbijnen ook twee ezels in Zach. 9:9, wat op zichzelf al een doorslaggevend tegenargument is tegen de gedachte dat Mattheüs om deze reden geen Jood zou kunnen zijn geweest.⁵⁴ Veel uitleggers verklaren

⁴⁷ Meier, 'Matthew', 4:625: In the last few decades (...) a vocal minority of exegetes has sustained the hypothesis that the final redactor of the gospel was a gentile."

⁴⁸ Zie bijvoorbeeld hoe Josephus spreekt over de Zeloten en Sicarii in *Bell.* 2.264; 4.386; 5.443; hoe er in de Psalmen van Salomo over de Hasmoneeën/Makkabeeën wordt gesproken (8:9-13; 17:5-6); en hoe er in de Dode Zee-rollen wordt gesproken over Joodse tegenstanders (waarschijnlijk de Farizeeën) (CD 1.18; 4Q169 3:3-5, 7).

⁴⁹ Meier 'Matthew', 625-626.

⁵⁰ Zie R.T. France, *The Gospel of Matthew* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2007), 17-18 en de bespreking hieronder (§2.4.2).

⁵¹ Meier, 'Matthew', 4:626-627. Zie voor het eerste punt ook Ulrich Luz, *The Theology of the Gospel of Matthew* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 13 (hoewel hij wel gelooft dat Mattheüs een Jood was), en voor het tweede punt ook S.V. McCasland, 'Matthew Twists the Scriptures', in: G.K. Beale (ed.), *The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New* (Grand Rapids: Baker Books, 1994), 148.

⁵² Carson en Moo, *Introduction*, 149-150.

⁵³ Steve Moyise, *The Old Testament in the New: An Introduction* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2015²), 53.

⁵⁴ Zie W.D. Davies en Dale C. Allison Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* (New York: T&T Clark International, 2004), 1:28.

Mattheüs' vermelding van de twee dieren daarom op andere manieren.⁵⁵ Wat de beste verklaring hiervoor ook is, een dwingend bewijs tegen Mattheüs' Joods-zijn is het in ieder geval niet.

De inhoud van het Mattheüsevangelie wijst er juist op dat het is geschreven door een Jood die in de eerste plaats een overwegend Joods lezerspubliek voor ogen had. Mattheüs legt de meeste nadruk op Jezus' verhouding tot de wet en de profeten, op de vervulling van het OT en op Jezus als een tweede Mozes⁵⁶, thema's die juist voor Joden relevant moeten zijn geweest.⁵⁷ Daarnaast valt uit een synoptische vergelijking op dat waar Marcus en Lucas Joodse gebruiken moeten toelichten voor hun lezers, Mattheüs dat niet doet, wat impliceert dat zijn lezers van deze gebruiken wisten (vgl. Matt. 15:12 met Mc. 7:2-5; en Matt. 26:17 met Mc. 14:12; Luc. 22:7-9).⁵⁸ Om deze redenen is het zeer waarschijnlijk dat het Mattheüsevangelie in een Joodse context is geschreven.⁵⁹ Het evangelie wordt doorgaans ergens tussen 70-90 n.C. gedateerd.⁶⁰

* * * * *

2.4.2 – Thematiek

Het Mattheüsevangelie bevat de volgende grote theologische thema's die raken aan onze onderzoeksvraag:

1. *Het koninkrijk der hemelen*. Centraal in de verkondiging van Jezus staat het koninkrijk der hemelen.⁶¹ Daarmee wordt verwezen naar de werkelijkheid die

⁵⁵ Zo kan het bijvoorbeeld worden verklaard vanuit de gedachte dat Mattheüs zo wilde onderstrepen dat het veulen daadwerkelijk een veulen was, om zo de overeenstemming met Zacharia extra te benadrukken; zie D.A. Carson, 'Matthew', in: Tremper Longman III en David E. Garland (eds.) *Matthew & Mark* (Grand Rapids: Zondervan Academic, 2010), 23-670. 494-495. Er zal hoe dan ook rekening mee moeten worden gehouden dat Mattheüs geloofde dat er daadwerkelijk twee ezels aanwezig waren bij de gebeurtenis. Hij heeft, met andere woorden, zijn toepassing van de tekst aangepast aan zijn historische kennis, en niet andersom.

⁵⁶ Voor de Mozes-typologie, zie J.P. Versteeg, *Evangelie in viervoud: Een karakteristiek van de vier evangeliën* (Kampen: J.H. Kok, 1980), 18-20; Allison, *Sermon on the Mount*, 17-19; Boring, *Introduction*, 544-545.

⁵⁷ Versteeg, *Evangelie in viervoud*, 17-18.

⁵⁸ Versteeg, *Evangelie in viervoud*, 13-17.

⁵⁹ We kunnen dus met waarschijnlijkheid zeggen dat Mattheüs en een groot deel van zijn eerste lezers in *etnisch* en *religieus* opzicht Joden waren. We kunnen voor nu voorbijgaan aan het zogeheten *intra/extra muros*-debat in het Mattheüsonderzoek over hoe Mattheüs en zijn lezers zich in *sociaal* opzicht precies verhielden tot het synagogale Jodendom (waren zij daar nog onderdeel van, of had er al een definitieve breuk plaatsgevonden?). Zie Rodney Reeves, 'The Gospel of Matthew', in: Scot McKnight en Nijay K. Gupta (eds.), *The State of New Testament Studies: A Survey of Recent Research* (Grand Rapids: Baker Academic, 2019), 276-277.

⁶⁰ Zie Davies en Allison, *Matthew*, 1:128-131; J.K. Brown, 'Matthew, Gospel of', in: Joel B. Green e.a. (eds.), *DJG* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2013²), 576.

⁶¹ Mattheüs beschrijft dit koninkrijk doorgaans als "het koninkrijk van de hemelen" (zie bijv. 5:10; 7:21; 13:24; 25:1) in plaats van als "het koninkrijk van God", zoals dat voor Marcus en Lucas gebruikelijk is (zie bijv. Mc. 1:15; 4:11; 10:15; 14:25; Luc. 4:43; 9:60; 17:20-21). Traditioneel is dit vaak uitgelegd als de eerbied van Mattheüs, die als Jood het woord "God" zou hebben willen vermijden. Zo bijv. Meier, 'Matthew', 4:638; Ridderbos, *Koninkrijk*, 36. Er is echter geen aanwijzing dat Mattheüs die neiging heeft, aangezien hij het woord "God" (θεός) volop gebruikt in zijn evangelie (zie bijv. 4:3; 5:8; 9:8; 12:4; 16:23; 22:21), en op een enkele plaats ook in combinatie met het koninkrijk (zie bijv. 12:28; 19:24; 21:31). In plaats daarvan lijkt Mattheüs met de toevoeging "van de hemelen" een contrast te maken tussen hemel en aarde, om zo te benadrukken dat Gods koninkrijk een andere oorsprong en een ander karakter heeft dan alle aardse koninkrijken (vgl. Joh. 18:36). Zie Dale C. Allison, *Constructing Jesus: Memory, Imagination and History* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), 181-182; Green, 'Kingdom of God/Heaven', 473-474.

tot stand komt wanneer God zijn koningschap volledig zal manifesteren in de wereld.⁶² Die werkelijkheid is in Jezus aangebroken (11:2-6, 12; 12:28). Het koninkrijk is echter ook nog verborgen (13:33-34; 16:28; 25:34) en een toekomstige werkelijkheid (5:20) waar nog om moet worden gebeden (6:10).⁶³ Het unieke van Jezus' prediking ligt niet in het feit dat Hij over het koninkrijk van God sprak, maar in dit "reeds-en-nog-niet" en in het feit dat Hij leerde dat dit koninkrijk was aangebroken in zijn eigen persoon.⁶⁴

2. *Jezus is de beloofde Messias die de Schriften vervult.* Het Mattheüsevangelie wil duidelijk maken dat Jezus de Messias van Israël is (1:1; 16:16), de Zoon van David (9:27; 12:23; 15:22) en de Zoon van God (4:6; 14:33).⁶⁵ Kenmerkend voor Mattheüs is zijn bijzondere nadruk op de vervulling van het OT.⁶⁶ Dat komt nadrukkelijk naar voren in de veel voorkomende vervullingsformule (bijv. 1:22-23; 2:15; 2:23; 13:35; 27:9) en zijn typologische gebruik van het OT (bijv. Jezus als tweede Mozes en als degene die de geschiedenis van Israël overdoet). Hieronder zullen we nog dieper ingaan op de betekenis van Jezus' vervulling van het OT voor zijn onderwijs over Gods geboden (zie §2.5); voor hier is het belangrijk om op te merken dat Mattheüs vanuit zijn Joodse context een Messias tekent die, ondanks het nieuwe en zelfstandige karakter van zijn gezag, in lijn staat met het OT.
3. *De verwerping van de Messias door Israël en de opening naar de heidenen.*⁶⁷ Mattheüs laat echter ook duidelijk naar voren komen dat de Messias van Israël juist door Israël werd verworpen. Om met woorden van het Johannesevangelie te spreken: "Hij kwam naar wat van Hem was, maar wie van Hem waren hebben Hem niet ontvangen" (Joh. 1:11). Dat is zichtbaar vanaf Jezus' geboorte (waar de Joden er niet zijn om hun koning eer te bewijzen) tot zijn optreden (de vele conflicten met de Joodse leiders, die uitlopen op hun complot tegen Jezus) tot na zijn opstanding (waar de Joodse leiders worden geconfronteerd met het lege graf, maar het alsnog actief afwijzen). Omdat Mattheüs en zijn lezers waarschijnlijk ook op gespannen voet leefden met hun Joodse volksgenoten, bevat het evangelie een sterk polemische toon (zie bijv. Matt. 23). Dat is echter geen teken van antisemitisme of van gebrek aan liefde voor

⁶² Allison, *Constructing Jesus*, 169. Onterecht wordt vaak gesteld dat βασιλεία niet verwijst naar een plaats ("koninkrijk"), maar naar een activiteit ("koningschap"). Zo bijvoorbeeld Meier, 'Matthew', 638. Hoewel in sommige teksten het accent ligt op Gods koningschap (bijv. Matt. 12:28), betekent dat niet dat dit in *alle* of de *meeste* gevallen zo is. Veel teksten spreken over de βασιλεία als een plaats (Matt. 8:11-12; 13:41-42; 16:19; 23:13). Het klinkt ook door in teksten waarin wordt gesproken van het "binnengaan" of het "beërven" van het koninkrijk (bijv. Matt. 5:20; 25:34), aangezien dit taalgebruik aansluit bij het oudtestamentische en joodse spreken over het beloofde land (dat immers een plaats is); zie hieronder, p. 38n124. Zie de uitgebreide bespreking in Allison, *Constructing Jesus*, 168-204. Dit wil echter niet zeggen dat het koninkrijk een gewone plaats is zoals alle andere koninkrijken: "... God's kingdom cannot be confined to a particular region or set of borders, not because God's rule lacks a sense of space (...), but rather because God's rule is not subject to any geographical boundaries." Joel B. Green, 'Kingdom of God/Heaven', in: idem (ed.), *DJG* (Grove: InterVarsity Press, 2013²), 468-469.

⁶³ Brown, 'Matthew', 578-579.

⁶⁴ Zie Stuhlmacher, *Biblical Theology*, 87-88.

⁶⁵ Brown, 'Matthew', 579-580.

⁶⁶ Brown, 'Matthew', 578.

⁶⁷ Versteeg, *Evangelie in viervoud*, 25-27; Brown, 'Matthew', 578-579.

het Joodse volk. Zo'n beschuldiging zou niet erg logisch zijn aan het adres van het evangelie dat het meest nadrukkelijk voor de Joden is geschreven en het meest de continuïteit van Jezus' messiasschap met het OT benadrukt. Het evangelie plaatst het verzet tegen Jezus en zijn volgelingen in lijn met de geschiedenis van de profeten (5:12; 17:11-13; 21:33-46; 23:29-35): zoals het volk de profeten in het verleden heeft afgewezen, zo wijst het nu ook de Zoon zelf af. De Zoon heeft er juist alles aan gedaan om het volk terug te winnen; maar het volk heeft het zelf niet gewild (23:37-39). De scherpe toon van het Mattheüsevangelie is dan ook niet anders dan de scherpe toon van de oudtestamentische profeten richting het volk van hun tijd. In Mattheüs' evangelie klinkt zowel een aanklacht als een appel waarmee hij het volk Israël wil terugroepen van de verwerping van de Messias.⁶⁸

Naast dit verzet van Israël staat de opening naar de heidenen. Gods volk is met Jezus' komst uitgebreid voorbij de grenzen van het nationale Israël.⁶⁹ Waar het Joodse volk Jezus grotendeels verwerpt, reageren de heidenen overwegend positief op Jezus (2:1-12; 15:21-28; 27:54). De Joodse context van het evangelie maakt echter duidelijk dat deze toewending naar de heidenen niet ten koste van Israël gaat. We zullen deze toewending naar de heidenen nadrukkelijk heilshistorisch moeten verstaan, waardoor er geen reden is om Matt. 10:5 als tegenstrijdig te zien met 10:18 of 28:19.⁷⁰ Wat we in Mattheüs zien, zien we ook in Lucas, Handelingen en Paulus: het evangelie gaat eerst naar de Joden, en pas daarna naar de heidenen (Luc. 24:47; Hand. 1:8; Rom. 1:16; daarnaast valt ook te denken aan het patroon van Paulus' prediking: vrijwel altijd gaat hij het eerst naar de synagoge). Juist in die toewending naar de heidenen klinkt een appel door aan de Joodse lezers, in lijn met wat Paulus beschrijft in Rom.

⁶⁸ Versteeg, *Evangelie in viervoud*, 27.

⁶⁹ France, *Gospel of Matthew*, 17-18.

⁷⁰ Contra Tomson, 249-250, die deze volgens hem tegenstrijdige verschillen verklaart vanuit verschillende bewerkingen en fasen in de redactie van het Mattheüsevangelie. Waarschijnlijk is wat France schrijft: "[A gospel such Matthew's, which contains a deeply rooted Jewishness alongside a sharp antipathy to the Jewish establishment,] seems to me to be better explained not by a theory of incompetent editing of conflicting sources but by the existential situation of the author and his Jewish-Christian community." Zie France, *Gospel of Matthew*, 17-18.

Vrijwel alle uitleggers gaan ervan uit dat Matt. 10:18 een latere fase beschrijft dan 10:5, omdat er vanaf vers 16 een verschuiving plaatsvindt in de situatie die wordt beschreven: (1) terwijl Jezus in de verzen 5-6 nadrukkelijk zegt dat de discipelen niet naar heidenen en Samaritanen mogen gaan, veronderstelt Jezus in vers 18 een situatie waarin wel contact is met heidenen (τοῖς ἔθνεσιν; waarschijnlijk ligt dat ook in ἡγεμόνας en βασιλεῖς besloten); (2) In 10:11-15 spreekt Jezus alleen nog maar van afwijzing, maar vanaf vers 17 heeft Hij het over actieve vervolging. Er is geen aanwijzing in het NT dat de discipelen deze dingen al tijdens Jezus' leven hebben ondergaan, laat staan tijdens hun eerste zendingsreis. Het beschreven lijden vanaf vers 16 wijst dus op een latere situatie dan de eerste zendingsreis van de discipelen; (3) Veel van 10:16-22 komt ook voor in de kleine apocalyps van Matt. 24/Mc. 13/Luc. 21 (vergelijk vv. 17-22 met 24:9, 24:13, Mc. 13:9-13 en Luc. 21:12-19), waarin duidelijk over een veel bredere context wordt gesproken dan de eerste zendingsreis van de discipelen tijdens Jezus' leven op aarde. Op zichzelf is dit geen doorslaggevend argument (Jezus kan dezelfde woorden meerdere keren en in verschillende contexten hebben uitgesproken), maar het sluit wel goed aan bij de interpretatie dat vanaf vers 16 het perspectief verschuift naar een latere tijd. Voor punt 1, zie Joachim Gnilka, *Das Matthäusevangelium* (Freiburg: Herder, 1986-1988), 1:376; Ridderbos, *Koninkrijk*, 385. Voor punt 2, zie Gnilka, *Matthäusevangelium*, 1:379; Craig L. Blomberg, 'Did Jesus Say He'd Return within His Disciples' Lifetimes?', <https://www.thegospelcoalition.org/article/jesus-return-disciples-lifetimes/> [laatst geraadpleegd op 07-08-2024].

10-11. God heeft zijn volk beslist niet verstoten (Rom. 11:1), maar heeft de Joden tijdelijk verworpen om hen jaloers te maken (Rom. 10:19; 11:11), in de hoop dat ze niet “volharden in hun ongelof” (Rom. 11:23) en tot geloof komen in Gods Messias. Zo is er een dubbele beweging: het evangelie gaat van Israël naar de heidenen, om via de heidenen het evangelie weer bij Israël te brengen.⁷¹

4. *De gerechtigheid van het koninkrijk*. Mattheüs legt ook een relatief grote nadruk op de eis van het evangelie en het volgen van Jezus. Kenmerkend in dit kader is Mattheüs' spreken over gerechtigheid. Op het karakter van deze gerechtigheid zullen we hieronder (§2.5) dieper ingaan. Hier is het van belang om op te merken dat deze gerechtigheid steeds in de context staat van de genade van het evangelie.⁷² De eis staat in de context van de komst van het koninkrijk. Dit levert dus een bepaalde spanning op in Mattheüs' soteriologie.⁷³



§2.5. Het houden van Gods geboden in Jezus' prediking in het Mattheüsevangelie

Zoals we in de inleiding en de vorige paragraaf al kort zagen, geeft Mattheüs veel aandacht aan de eis van het evangelie. “Gerechtigheid” (δικαιοσύνη) is daarin een kernbegrip voor Mattheüs (zie bijv. 3:15; 5:10; 6:1; 21:32). In het Mattheüsevangelie gaat het daarbij om gerechtigheid in de zin van leven en handelen in overeenstemming met de wil van God.⁷⁴ Deze gerechtigheid is nauw verbonden met het koninkrijk van God, dat het hart vormt van Jezus' verkondiging (4:17).⁷⁵ De

⁷¹ Voor de uitleg van deze dubbele beweging en voor de blijvende betekenis van Israël vanuit bijbels-theologisch perspectief, zie Michael Mulder, 'Israël, een mysterie... Over de verhouding van Joden en heidenen in de gemeente van God', in: Armin Baum & Rob van Houwelingen (eds.), *Theologie van het Nieuwe Testament in twintig thema's* (Utrecht: KokBoekencentrum, 2019), 95-109.

⁷² Donald A. Hagner, 'Matthew', in: T.D. Alexander en Brian S. Rosner (eds.), *NDBT* (Downers Grove: Inter-Varsity Press, 2000), 264-265.

⁷³ Stuhlmacher, *Biblical Theology*, 613, spreekt zelfs van een tegenstrijdige soteriologie. Hoewel niet alle onderzoekers van tegenstrijdigheden willen spreken, wordt er door de meesten op zijn minst een spanning opgemerkt tussen werken en genade, door onderzoekers van verschillende theologische achtergronden. Zie bijv. Matera, *New Testament Ethics*, 58, 62; Luz, *Theology of Matthew*, 49-50.

⁷⁴ G. Schrenk, 'δικαιοσύνη', in: G. Kittel, G.W. Bromiley en G. Friedrich (eds.), *TDNT* (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), 2:198. Sommige onderzoekers interpretern het begrip in sommige teksten (bijv. in 3:15 of 5:6) als Gods verlossende, recht-verschaffende handelen. Zo bijv. Hagner, 'Law, Righteousness, and Discipleship in Matthew', *Word & World* 28.4 (1998), 367-368. Hoewel zo'n interpretatie niet onmogelijk is wanneer we de teksten los van elkaar lezen, zijn deze teksten net zo goed te verenigen met gerechtigheid in de zin van een levenswandel in overeenstemming met Gods wil, en ontbreken duidelijke argumenten waarom deze teksten het begrip niet in de voor Mattheüs gebruikelijke betekenis zouden kunnen gebruiken. Zie Ridderbos, *Koninkrijk*, 250n3; Carson, 'Matthew', 164.

⁷⁵ Het wil echter niet zeggen dat “gerechtigheid” en “koninkrijk” (zo goed als) identiek zijn, zoals dat in de liberale theologie van o.a. Albrecht Ritschl (1822-1889) en Adolf von Harnack (1851-1930) werd gesteld. Gods koninkrijk werd door hen als een volledig tegenwoordige realiteit gezien, die daar was waar de liefde was. Zie Herman N. Ridderbos, *De Strekking der Bergrede naar Mattheüs* (Kampen: J.H. Kok, 1936), 72-74. Tegenover deze opvatting kwam de invloedrijke kritiek van Johannes Weiss (1863-1914) en Albert Schweitzer (1875-1965), die benadrukten dat Gods koninkrijk in Jezus'

gerechtigheid in het Mattheüsevangelie is de gerechtigheid *van het koninkrijk* (6:33),⁷⁶ waarbij...

“...het koninkrijk telkens weer als het allesbeheersende, alle menselijke waarden, belangen en idealen te boven gaande en in de schaduw stellende, hoogste goed [wordt] voorgesteld. De gerechtigheid, die Jezus van zijn discipelen eist, is (...) ‘koninkrijks-gerechtigheid’ (...) omdat zij de volstreckte verloochening van alle dingen om der wille van het koninkrijk eist. Het is het volstrekt-*theocentrische* karakter van het koninkrijk, dat ook de inhoud van Jezus geboden bepaalt.”⁷⁷

Gezien deze verbinding met het koninkrijk, is deze gerechtigheid niet iets wat mensen helemaal op eigen kracht hoeven te realiseren; het is ook een geschenk van God (6:33), dat – net als het koninkrijk – door Hem wordt gerealiseerd.⁷⁸

De gerechtigheid van het koninkrijk wordt dus bepaald door de wil van God (7:21; 12:50; 21:31). En deze wil wordt in de wet van Mozes geopenbaard.⁷⁹ Mattheüs benadrukt dat Jezus de wet hoog achtte, zowel in zijn onderwijs (5:17-20; 7:12; 19:17-19) als in zijn levenswijze.⁸⁰ Jezus onderhoudt de sabbat (12:1-12), draagt de in de wet voorgeschreven kleding (9:20; 14:36; vgl. Num. 15:38-39; Deut. 22:12), stuurt een genezen melaatse naar de priester (8:4; vgl. Lev. 14:2-4) en heeft respect voor de tempel (21:12-13; 23:16-17).⁸¹ In zijn confrontaties met andere Joden is de vraag voor Jezus nooit of de wet wel gezaghebbend is, maar hoe de wet moet worden geïnterpreteerd. Het enige waar Hij kritiek op levert, zijn bepaalde interpretaties van en tradities rondom de wet (vgl. Matt. 15:3).⁸² Voor Jezus moest de wet worden geïnterpreteerd in het licht van (1) liefde voor God en de naaste als belangrijkste uitgangspunt en (2) het feit dat het koninkrijk in Hem was aangebroken. Deze punten brachten Hem in conflict met zijn Joodse tijdgenoten (zie hieronder, Excurs 1). En ondanks het feit dat Jezus een onderscheid zag in het onderlinge gewicht van de geboden van de wet (Matt. 12:7; 23:23) en de Joodse leiders kon verwijten dat zij opgingen in bijzaken, bekritiseert Jezus daarmee nog niet de bijzaken zelf (Matt. 23:23). Er is voor Jezus wel een rangorde, maar geen strijd tussen de geboden van de

prediking een puur toekomstige realiteit was. De gerechtigheid was volgens deze opvatting – die ook wel bekend staat als de “consequente eschatologie” – een *voorbereiding* op het koninkrijk, maar niet het koninkrijk zelf. Beide benaderingen vervallen in eenzijdigheden omdat de evangeliën het koninkrijk juist beschrijven als iets tegenwoordigs én iets toekomstigs (het “reeds-en-nog-niet”), en de gerechtigheid van het koninkrijk zowel als een zichtbare manifestatie van als een voorbereiding op het koninkrijk functioneert. Zie Ridderbos, *Bergrede*, 87-119 voor een uitgebreidere evaluatie.

⁷⁶ Ridderbos, *Koninkrijk*, 249-250.

⁷⁷ Ridderbos, *Koninkrijk*, 251.

⁷⁸ Schrenk, ‘Δικαιοσύνη’, 2:198-199.

⁷⁹ Ridderbos, *Koninkrijk*, 254-255. Het omvat echter ook meer dan de wet alleen. Zo valt de doop van Jezus ook onder “gerechtigheid”, terwijl de doop geen gebod is uit de Torah. Zie Hagner, ‘Law, Righteousness, and Discipleship in Matthew’, 367, hoewel zijn opvatting dat het in deze tekst dus niet gaat om ethische gerechtigheid, daar niet noodzakelijk uit volgt. Vgl. Davies en Allison, *Matthew*, 1:327: “Jesus, knowing the messianic prophecies of the OT, obediently fulfils them and thereby fulfils all righteousness. Because prophecy declares God’s will, to fulfil prophecy is to fulfil righteousness.”

⁸⁰ Ridderbos, *Koninkrijk*, 256. Voor de uiteenlopende visies op Jezus’ houding tegenover de wet, zie Douglas J. Moo, ‘Jesus and the Authority of the Mosaic Law’, *JSNT* 20 (1984), 4.

⁸¹ Ridderbos, *Koninkrijk*, 255; James D.G. Dunn, ‘Law’, in: Joel B. Green (ed.), *DJG* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2013²), 506-507; Loader, *Jesus’ Attitude towards the Law*, 263.

⁸² Dunn, ‘Law’, 514. Jezus lijkt de mondelinge Torah soms wel te hebben gevolgd, en soms niet. Zie Moo, ‘Jesus and the Mosaic Law’, 5; Loader, *Jesus’ Attitude towards the Law*, 263.

wet.⁸³ De wet was voor Jezus in zijn geheel Gods eigen woord (15:4) dat gehoorzaamd moest worden (23:23).⁸⁴ Als de gehoorzame Zoon van God (4:1-11) en de Mensenzoon die zal rechtspreken over de aarde (16:27), houdt Jezus de wet in ere.⁸⁵ Het Mattheüsevangelie spreekt in principe positief over de wet, in lijn met het OT en het Jodendom.⁸⁶

Tegelijkertijd treedt Jezus op met een bijzonder en eigen gezag (vgl. 7:28-29). Dat klinkt op verschillende plaatsen door, waaronder in de terugkerende woorden “Maar Ik zeg jullie” (ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν).⁸⁷ Als Messias en tweede Mozes geeft Jezus een nieuwe wet,⁸⁸ een wet die juist in lijn is met de wet van Mozes en die tot zijn ware doel brengt.⁸⁹ Zelfs waar Jezus verder gaat dan de wet, valt Hij de wet niet aan.⁹⁰ In Matt. 5:17 zegt Jezus dat Hij niet is gekomen om de wet en de profeten af te schaffen (καταλῦσαι), maar om ze in vervulling te brengen (πληρῶσαι). Er zijn uiteenlopende verklaringen over wat er met dit “vervullen” wordt bedoeld.⁹¹ Een goede interpretatie moet rekening houden met:

- (1) het feit dat Mattheüs dit woord vrijwel altijd in de context van profetie gebruikt (o.a. 1:22; 2:15; 4:14; 8:17; 12:17; 13:14; 21:4; 26:56; 27:9).⁹² Dat

⁸³ Ridderbos, *Koninkrijk*, 263; Moo, ‘Jesus and the Mosaic Law’, 11; Loader, *Jesus’ Attitude towards the Law*, 266.

⁸⁴ Davies en Allison, *Matthew*, 1:487.

⁸⁵ Ulrich Luz, *Studies in Matthew* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2005), 211-212; Loader, *Jesus’ Attitude towards the Law*, 160-161, 254-260.

⁸⁶ “It would be a mistake (...) to impose a Pauline approach to morality and the Law on Matthew; the key Pauline themes of the Law’s multiplying transgressions and the Christian’s freedom from the Law are foreign to the evangelist. Matthew’s approach to the Law is more positive.” Meier, ‘Matthew’, 4:640. Zo ook Luz, *Studies in Matthew*, 185. Zie echter ook N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 382, die terecht wijst op het feit dat Jezus en Paulus zich in verschillende contexten bevonden en met andere vragen bezig waren: “Paul (...) was thinking through the entire effect of Jesus’ kingdom-inauguration, death, and resurrection, in relation to a situation which Jesus himself never faced, and never discussed.” Zie breder pp. 380-382.

⁸⁷ Volgens sommige uitleggers contrasteert Jezus zijn woorden met het OT, volgens anderen met de in die tijd gangbare uitleg van het OT. Het lastige is dat de inhoud van wat Jezus aanhaalt soms wel en soms niet is terug te vinden in het Oude Testament. Ridderbos’ argument dat uit het feit dat Jezus aanhaalt wat “gezegd” is in plaats van wat “geschreven” is, kan worden afgeleid dat Jezus hier alleen de uitleg van het Oude Testament – maar niet het Oude Testament zelf – aanhaalt (Ridderbos, *Koninkrijk*, 260), is niet steekhoudend. Op andere plaatsen kan het werkwoord “zeggen” (λέγω) ook worden verbonden aan de Schrift; zie bijv. 2:23; 4:14; 19:5; 22:24. Maar Jonathan T. Pennington, *The Sermon on the Mount and Human Flourishing: A Theological Commentary* (Grand Rapids: Baker Academic, 2017), 177 merkt terecht op: “Whether it is one or the other – or more likely some of both – is irrelevant because Jesus is inaugurating a new era (...), a new covenant in which God’s Torah revelation (and any traditions built upon it) is superseded, not in terms of rejection but fulfillment (...). What matters now are his words, his covenantal teaching (...).”

⁸⁸ Moo, ‘Jesus and the Mosaic Law’, 16-17, 28. Contra L. Bormann, *Theologie des Neuen Testaments* (Stuttgart: Kohlhammer, 2017), 269, die geen recht doet aan dit bijzondere gezag wanneer hij schrijft dat deze uitdrukking “allerdings keine implizite christologische Hoheitsaussage des Gottessohnes und Messias [ist], (...) sondern eine diskursive Redeformel des Lehrdisputes.” Zie ook de bespreking van de Bergrede in §4.2, waar ook duidelijk blijkt dat de Bergrede een grote betekenis aan de persoon van Jezus toeschrijft.

⁸⁹ Ridderbos, *Koninkrijk*, 261-262.

⁹⁰ Zie Moo, ‘Jesus and the Mosaic Law’, 28-29. Vgl. Davies en Allison, *Matthew*, 1:501-502: “[The] tension between Jesus’ teaching and the Mosaic Law is not that those who accept the former will transgress the latter; rather is it that they will achieve far more than they would if the Torah were their only guide.”

⁹¹ Zie Davies en Allison, *Matthew*, 1:485-486.

⁹² Davies en Allison, *Matthew*, 1:486-487.

wat vervult, realiseert datgene waarnaar de wet en de profeten heenwijzen;⁹³

- (2) het feit dat het in de context gaat om Jezus' *onderwijs*, en niet zozeer zijn eigen leven, dat deze vervulling brengt;⁹⁴
- (3) het feit dat het vervolg van de tekst, de zogeheten "antithesen" in vv. 21-48, ook zichtbaar maakt wat Jezus doet met de wet.⁹⁵ Zo kan de uitleg dat vervulling niet meer betekent dan "uitleggen" of "bevestigen" niet standhouden, aangezien sommige van Jezus' geboden daar op zijn minst verder gaan dan – en dus niet identiek zijn aan – de wet van het OT (zie bijv. 5:38).⁹⁶ "It is at once clear from 5:21–48 that Jesus proffers new demands (...): so πληρόω must at least be consistent with a transcending of the Mosaic law."⁹⁷

Vanuit al deze overwegingen is de meest waarschijnlijke opvatting dat Jezus' vervulling van de wet betekent dat zijn onderwijs hetgeen is waar de wet en profeten een voorafschaduw van waren en waar zij naar wezen. "Jesus fulfills the law by proclaiming those demands to which it looked forward."⁹⁸ Deze vervulling impliceert zowel discontinuïteit als continuïteit (al ligt de nadruk op het laatste):

"... Jesus does not conceive of his life and ministry in terms of *opposition* to the Old Testament, but in terms of *bringing to fruition* that toward which it points. Thus, the Law and the Prophets, far from being abolished, find their valid continuity in terms of their outworking in Jesus. The detailed prescriptions of the Old Testament may well be superseded, because whatever is prophetic must be in some sense provisional. But whatever is prophetic likewise discovers its legitimate continuity in the happy arrival of that toward which it has pointed."⁹⁹

Deze uitleg doet zowel recht aan de duidelijke continuïteit die Mattheüs wil tekenen tussen Jezus en het OT, als aan het nieuwe dat Jezus brengt en het eigen gezag waarmee Hij optreedt. De wet blijft van betekenis en kracht, maar wel *zoals geïnterpreteerd door Jezus*. Jezus' onderwijs is niet slechts een bevestiging en voortzetting van het oude, maar brengt daadwerkelijk iets nieuws (vgl. 9:16-17).¹⁰⁰ Hoe positief Mattheüs ook is over de wet, de focus ligt niet op de wet *an sich*, maar op

⁹³ Dat Jezus in Matt. 5:17 over de wet spreekt (en niet expliciet over de profeten), betekent niet dat dit gebruik hier niet van toepassing is, aangezien de wet en de profeten een eenheid vormen (7:12; 11:13) en volgens Matt. 11:13 zowel de wet als de profeten profeteren. Zie Davies en Allison, *Matthew*, 1:487; Carson, 'Matthew', 175.

⁹⁴ Moo, 'Jesus and the Mosaic Law', 24; Ridderbos, *Koninkrijk*, 258-259; Carson, 'Matthew', 173.

⁹⁵ Moo, 'Jesus and the Mosaic Law', 25-26.

⁹⁶ Al zouden we kunnen zeggen dat Jezus daar de morele lijn doortrekt van het Oude Testament zelf (namelijk het inperken van wraak).

⁹⁷ Davies en Allison, *Matthew*, 1:486.

⁹⁸ Moo, 'Jesus and the Mosaic Law', 26. Zie ook pp. 29-30. Zo ook Davies en Allison, *Matthew*, 1:487; Carson, 'Matthew', 174-175.

⁹⁹ D.A. Carson, *Jesus' Sermon on the Mount and His Confrontation with the World: A Study of Matthew 5-10* (Grand Rapids: BakerBooks, 2018), 47. Zie ook Davies en Allison, *Matthew*, 1:487.

¹⁰⁰ Donald A. Hagner, 'Balancing the Old and the New: The Law of Moses in Matthew and Paul', *Interpretation* 51.1 (1997), 23-24.

Jezus en zijn onderwijs.¹⁰¹ Ten diepste gaat het bij gerechtigheid om de *imitatio Christi*, het navolgen en weerspiegelen van Jezus.¹⁰²

“His person is (...) a command, so his followers must creatively mirror the virtues he speaks and embodies. If Jesus demands the perfect imitation of God (5:48), he himself is the perfect instance of such imitation. (...) Jesus not only demands δικαιοσύνη; he also lives it. (...) The Son of God first does what he later asks others to do.”¹⁰³

“[The question we find in the gospels with regards to the law is]: what does loyalty to Israel’s god mean for a Palestinian Jew faced with the announcement that the long-awaited kingdom is now at last appearing? Jesus’ zealous contemporaries would have said: Torah provides the litmus test of loyalty to Israel’s god and to his covenant. Jesus said: what counts is following me.”¹⁰⁴



§2.7. Deelconclusie

In dit hoofdstuk hebben we geprobeerd antwoord te vinden op de volgende deelvraag: **“Wat is de functie van het houden van Gods geboden in Jezus’ prediking in het Mattheüsevangelie?”** We hebben daarbij gekeken naar de oudtestamentische en joodse achtergrond voor Mattheüs’ spreken over de wet. We zagen dat in het OT en het Jodendom de wet een centrale plaats inneemt in het leven met God. Omdat de wet werd gegeven in de context van Gods onverdiende relatie met zijn volk, was de wet er niet om Gods aanvaarding te verdienen, maar om op een juiste manier te kunnen reageren op Gods verkiezing van Israël en om de zegen van die verbondsrelatie te ervaren.

Het Mattheüsevangelie staat in lijn met deze oudtestamentische en Joodse achtergrond. In het Mattheüsevangelie houdt Jezus de wet in ere. Hij is echter niet enkel gekomen om de wet te bevestigen, maar ook om die te vervullen. Jezus’ onderwijs vervult de wet omdat het hetgeen is waarnaar de wet en de profeten vooruitwezen. Centraal in zijn onderwijs staat de wil van God (gerechtigheid). Het naleven van Gods geboden functioneert als juiste reactie op de komst van Gods koninkrijk.

¹⁰¹ Hagner, ‘Law, Righteousness, and Discipleship’, 370: “Thus for all its concern with righteousness, the Gospel of Matthew is not nomocentric, but christocentric.” Zie ook Meier, ‘Matthew’, 4:640; Davies en Allison, *Matthew*, 1:487; Moo, ‘Jesus and the Mosaic Law’, 27-29.

¹⁰² Zie Dale C. Allison Jr., *Studies in Matthew: Interpretation Past and Present* (Grand Rapids: Baker Academic), 147-153; Allison, *Sermon on the Mount*, 19-24.

¹⁰³ Allison, *Studies in Matthew*, 151-152.

¹⁰⁴ Wright, *Victory of God*, 381.

3

Het laatste oordeel in het Mattheüsevangelie

§3.1. Inleiding

Bij onze exegese in hoofdstuk 4 willen we kijken naar de rol die het houden van Gods geboden speelt in het laatste oordeel. In hoofdstuk 2 hebben we stilgestaan bij de theologische context en betekenis van het houden van Gods geboden. Om onze exegese in de juiste theologische context te plaatsen, zullen we ook een hoofdstuk moeten wijden aan de theologische context en betekenis van het laatste oordeel. De deelvraag die we in dit hoofdstuk zullen proberen te beantwoorden, is de volgende: **“Wat is de functie van het laatste oordeel in het Mattheüsevangelie?”** Eerst zal de achtergrond van het OT aan bod komen; daarna die van het latere Jodendom; en vervolgens het Mattheüsevangelie zelf.



§3.2. Verlossing in het OT

Het OT heeft voor het grootste gedeelte geen duidelijk zicht op het hiernamaals, en spreekt daarom ook nauwelijks over een laatste oordeel aan het einde van de geschiedenis zoals dat in het NT naar voren komt.¹⁰⁵ Dat wil echter niet zeggen dat het OT helemaal niets te zeggen heeft over verlossing.¹⁰⁶ Het oudtestamentische spreken over verlossing blijft grotendeels beperkt tot het aardse leven en is meer gericht op het collectief dan op het individu (hoewel dit geen absolute tegenstelling is),¹⁰⁷ maar bevat desondanks fundamentele theologische overtuigingen die van grote relevantie zijn voor onze interpretatie van het NT.

1. In de eerste plaats kan volgens het OT alleen God ten diepste redden. Zoals God zegt in Jesaja: “Ik, Ik ben de HEER! Buiten Mij is er niemand die redt” (Jes. 43:11; zie ook Ps. 27:1; 62:2; Jes. 45:22).
2. In de tweede plaats is Israëls verlossing afhankelijk van Gods genade en trouw. Een kernbegrip in dat kader is het Hebreeuwse woord *chesed* (חֶסֶד); zonder Gods “goedertierenheid” is verlossing niet mogelijk (zie Gen. 32:11; Deut. 7:7-9; Ps. 40:12; 57:4; 138:2; Hos. 2:21-22 [= 2:18-19 in HSV]).

¹⁰⁵ P.S. Johnston, ‘Death and Afterlife’ in: Bill T. Arnold en H.G.M. Williamson (eds.), *DOTHB* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2005), 217. De dood lijkt voor de meeste oudtestamentische schrijvers het einde te zijn; zie bijv. 2 Sam. 14:14; Job. 14:10-12, 14; Pred. 9:4-6.

¹⁰⁶ Voor dit gedeelte maak ik veel gebruik van Dunn, *New Testament Theology*, 72-82.

¹⁰⁷ Dunn, *New Testament Theology*, 81-82.

3. In de derde plaats staat genade niet alleen centraal in het begin van Gods relatie met zijn volk, maar ook in het onderhouden ervan. God voorzag ook in een offercultus waardoor er verzoening mogelijk was tussen een onheilig en zondig volk en een heilige en volmaakte God. En het initiatief daarvoor lag opnieuw bij God (zie Lev. 17:11). Zoals Stuhlmacher schrijft:

“Atonement (...) involves appropriating something God himself has instituted: Yahweh allows and enables Israel to meet with him despite all their iniquity... (...) God opens the way of cultic ritual: he establishes sacrifice and provides blood as the means of atonement. By this means the people that is otherwise under the judgment of death is atoned for and reestablished in its existence before God.”¹⁰⁸

4. Ten slotte zit er ook een duidelijk toekomstig aspect aan hoe het OT spreekt over verlossing. Het koninkrijk van God staat daarin centraal.¹⁰⁹ Hoewel de uitdrukking “koninkrijk van God” in het OT niet vaak voorkomt, is het concept van Gods koningschap wel zeer centraal (zie bijv. Exod. 15:18; Deut. 33:5; 1 Sam. 8:7; Ps. 93:1; Jes. 6:5).¹¹⁰ En die overtuiging is het fundament voor de oudtestamentische toekomstverwachting.

“In de tijd, waarin Israëls volksbestaan al meer inzinkt en de wereldmacht Israël dreigt te verpletteren, ontstaat er een sterke spanning tussen het aan Israël geopenbaarde koningschap Gods (nl. zijn macht over heel de wereld en zijn bijzondere [sic] verhouding tot Israël, waarover Hij koning is) én de feitelijke ontwikkeling der historie. Deze vindt nu haar oplossing in hetgeen de profeten aangaande de komende manifestatie van Gods koningschap openbaren.”¹¹¹

Door deze spanning tussen belijdenis en realiteit, wordt de gedachte dat God zijn koningschap in de toekomst volledig zal manifesteren, steeds sterker. De profeten kijken uit naar een toekomst waarin God zelf zal komen om Israël te verlossen en zijn koningschap definitief te vestigen (de verwachting is onder andere sterk aanwezig in Jes. 40-55; zie bijv. Jes. 40:9-10; 52:6-10). Het OT is een boek met een open einde. Het is een “boek vol verwachting”, maar het “vraagt om een vervolg (...) [Aan] het einde van het OT staat niet een definitieve, afsluitende vervulling maar een open vraag.”¹¹²



§3.3. Verlossing en het laatste oordeel in het latere Jodendom

Zoals we in §2.3 al zagen, is het traditionele beeld van het Jodendom als een wettische godsdienst een karikatuur gebleken. Het Jodendom was diep doordrongen van het belang van Gods genade, en de wet was bedoeld als juiste reactie op die

¹⁰⁸ Stuhlmacher, *Biblical Theology*, 159-160 (cursivering weggehaald).

¹⁰⁹ Voor dit punt, zie Ridderbos, *Koninkrijk*, 24-29; A.L. Moore, *The Parousia in the New Testament* (Leiden: E.J. Brill, 1966), 7-18.

¹¹⁰ De oudtestamenticus Bruce K. Waltke ziet het als het centrum van de verhaallijn en boodschap van het Oude Testament. Zie Waltke, *Old Testament Theology*, 144-147.

¹¹¹ Ridderbos, *Koninkrijk*, 25-26.

¹¹² H.G.L. Peels, ‘Eschatologie in het Oude Testament’, in: W. van ‘t Spijker (ed.), *Eschatologie: Handboek over de christelijke toekomstverwachting* (Kampen: Uitgeverij De Groot Goudriaan, 1999), 13-14.

genade, niet als de manier om Gods aanvaarding te verdienen. Toch is daarmee niet gezegd dat in het Jodendom werken geen enkele rol speelden in het verlossingsproces.

Sanders maakt zijn bekende onderscheid tussen “getting in” (toetreden tot het verbond) en “staying in” (in het verbond blijven), waarbij het eerste afhankelijk is van genade, en het tweede van gehoorzaamheid aan de wet (en vergeving). Maar aangezien “getting in” alleen verwijst naar het *begin* van het verlossingsproces, is daarmee niet gezegd dat het *hele* proces alleen maar is gebaseerd op Gods genade. Zoals Peter Enns schrijft:

“Despite Sanders’s arguments, it is still not entirely clear how ‘salvation’ can be by grace but ‘staying saved’ is a matter of strict obedience. If salvation can be lost by disobedience—i.e., if obedience is necessary to ‘preserve’ salvation—in what sense can we say with Sanders that ‘salvation depends on the grace of God’? (...) Is salvation the best word to describe one’s initiation into the covenant wholly apart from the final outcome? (...) It might be less confusing to say that election is by grace but salvation is by obedience. (...) Now, to be sure, that individual effort must be seen within the context of the individual’s self-understanding and confidence as a Jew, a confidence that rests on God’s faithfulness in calling a particular people to himself, and that he is predisposed to forgive transgression, an obvious fact seen in the biblical institution of a system of atonement. The point still remains, however, that the final outcome is based on more than initial inclusion in the covenant.”¹¹³

Daar komt bij dat Sanders karakterisering van het Jodendom van de Tweede Tempel als “covenantal nomism”¹¹⁴ het element van werken en verdienste niet volledig elimineert. Zoals D.A. Carson schrijft:

“...Sanders has erected the structure of covenantal nomism as his alternative to merit theology. [Despite him having a point at one level], covenantal nomism as a category is not really an alternative to merit theology, and therefore it is no real response to it. Over against merit theology stands grace (whether the word itself is used or not). By putting over against merit theology not grace but covenant theology, Sanders has managed to have a structure that preserves grace in the ‘getting in’ while preserving works (and frequently some form or other of merit theology) in the ‘staying in.’ In other words, it is as if Sanders is saying, ‘See, we don’t have merit theology here; we have covenantal nomism’—but the covenantal nomism he constructs is so flexible that it includes and baptizes a great deal of merit theology.”¹¹⁵

¹¹³ Peter Enns, ‘Expansions of Scripture’, in: D.A. Carson, Peter T. O’Brien en Mark A. Seifrid (eds.), *Justification and Variegated Nomism, Volume I: The Complexities of Second Temple Judaism* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 97-98. Zie ook Gathercole, *Where is Boasting?*, 24; Stanley, *Salvation by Works?*, hoofdstuk 3.

¹¹⁴ Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 422: “The ‘pattern’ or ‘structure’ of covenantal nomism is this: (1) God has chosen Israel and (2) given the law. The law implies both (3) God’s promise to maintain the election and (4) the requirement to obey. (5) God rewards obedience and punishes transgression. (6) The law provides for means of atonement, and atonement results in (7) maintenance or re-establishment of the covenantal relationship. (8) All those who are maintained in the covenant by obedience, atonement and God’s mercy belong to the group which will be saved.”

¹¹⁵ D.A. Carson, ‘Summaries and Conclusions’, in: D.A. Carson, Peter T. O’Brien en Mark A. Seifrid (eds.), *Justification and Variegated Nomism, Volume I: The Complexities of Second Temple Judaism* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 544-545. Het punt wordt ook toegegeven door Dunn, *New Testament Theology*, 136-137.

Uit Joodse bronnen blijkt dan ook dat het element van genade de gedachte van een oordeel op basis van werken niet elimineert (zie bijv. 2 Henoeh 95:5; Psalmen van Salomo 2:33-35; *m. 'Abot* 3:15; de veronderstelling is ook zichtbaar in Mc. 10:17-22 en Luc. 10:25-37¹¹⁶). “Final judgment on the basis of works permeates Jewish theology...”¹¹⁷ De motieven van verlossing door genade en een oordeel op basis van werken konden in het Joodse denken blijkbaar naast elkaar bestaan.¹¹⁸

Gehoorzaamheid aan Gods geboden speelde dus wel degelijk een bepalende rol in het laatste oordeel. Door de toenemende individualisering en eschatologisering van verlossing¹¹⁹ functioneerde de wet niet langer enkel als de weg *van* het leven (als leidraad voor hoe een mens moest leven als reactie op Gods genade), maar ging ook steeds meer functioneren als de weg *naar* het leven (als de weg om het eeuwig leven te ontvangen).¹²⁰ De Joodse verlossingsleer was dus niet alleen gebaseerd op Gods genade en verkiezing, maar ook op gehoorzaamheid.¹²¹ Het verlossingsproces had een synergistisch karakter.



§3.4. Het koninkrijk der hemelen, verlossing en het laatste oordeel in het Mattheüsevangelie

In hoofdstuk 2 hebben we al stilgestaan bij de betekenis en de centrale plaats van het koninkrijk van de hemel in het Mattheüsevangelie. In dit gedeelte zullen we kijken naar de relatie tussen het koninkrijk, verlossing en het laatste oordeel.

Verlossing is de positieve uitwerking van de komst van dit koninkrijk; wanneer God zijn koninkrijk vestigt, dan brengt dat verlossing en heil met zich mee. Net zoals de komst van het koninkrijk een proces is (gezien het “reeds-en-nog-niet”), zo is ook verlossing een proces. Enerzijds is het met Jezus' komst al een werkelijkheid

¹¹⁶ Gathercole, *Where is Boasting?*, 121-124.

¹¹⁷ Gathercole, *Where is Boasting?*, 111; zie ook pp. 90, 160.

¹¹⁸ Sanders *Judaism: Practice & Belief*, 376. Zie ook Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 421-422, 515-518.

¹¹⁹ Het is pas aan de rand van het Oude Testament en in het intertestamenteaire Jodendom dat verlossing (1) een meer individuele dimensie krijgt; (2) wordt doorgetrokken tot in het hiernamaals; en (3) dat de gedachte van een laatste oordeel aan het einde van de geschiedenis zich duidelijk ontwikkelt. Vgl. bijv. een tekst als Deut. 30:19-20 (gericht op het collectief en het aardse leven) met een tekst als 2 Makkab. 7:9-14 (gericht op het individu en het hiernamaals). Deze ontwikkelingen worden allemaal verondersteld in het NT. Zie Dunn, *New Testament Theology*, 81-82. Zie voor het eerste punt ook Gathercole, *Where is Boasting?*, 125.

¹²⁰ Dunn, *New Testament Theology*, 134-137.

¹²¹ Gathercole, *Where is Boasting?*, 161; Moisés Silva (ed.), *NIDNTTE* (Grand Rapids: Zondervan, 2014), s.v. ‘δικαιοσύνη’ (1:730). Zie ook de kritiek van Friedrich Avemarie, ‘Erwählung und Vergeltung: Zur optionalen Struktur rabbinischer Soteriologie’, *NTS* 45.1 (1999), 113: “Für die systematische Zuordnung von Erwählungsgnade und Vergeltung scheint aber weder Sanders' noch Billerbeck's Modell eine vollauf befriedigende Lösung zu bieten. Denn während beide mit der eindeutigen Unterordnung jeweils eines der beiden Prinzipien unter das andere operieren, gibt es Hinweise darauf, daß diese Prinzipien – Heil durch Vergeltung und Heil durch Bundeszugehörigkeit – autonom und gleichrangig nebeneinander stehen.”

geworden die al kan worden ervaren, anderzijds heeft dit wel een voorlopig karakter dat nog wacht op een voltooiing.¹²²

Aan het einde van dit verlossingsproces staat het laatste oordeel, waar Gods koninkrijk definitief wordt gevestigd en ook wordt bepaald wie het koninkrijk wel of niet zullen binnengaan. Er is in het Mattheüsevangelie geen indicatie dat er twee soorten oordelen zouden zijn.¹²³ Het gaat steeds over het ene laatste oordeel, dat bepaalt of iemand het koninkrijk wel of niet binnengaat.¹²⁴ Dit oordeel vindt plaats aan het einde van de geschiedenis, bij de wederkomst van de Mensenzoon (16:27; 24:36-25:46).

Sommige geleerden betrekken de komst van de Mensenzoon niet op het einde van de geschiedenis, maar op de verwoesting van de tempel in 70 n.C.¹²⁵ De komst van de Mensenzoon zou niet verwijzen naar wat traditioneel de wederkomst heet, maar naar de publieke rechtvaardiging van de Mensenzoon die plaatsvindt in het oordeel over Jeruzalem in 70 n.C. Twee belangrijke argumenten voor deze visie zijn (1) dat veel van het apocalyptische taalgebruik met betrekking tot de wederkomst (het verduisteren van de zon, het vallen van de sterren, etc.) een oudtestamentische achtergrond heeft, waar het steeds metaforisch wordt gebruikt voor historische

¹²² Zie Thomas R. Schreiner, *Magnifying God in Christ: A Summary of New Testament Theology* (Nottingham: InterVarsity Press, 2010), 26.

¹²³ We kunnen voor nu open laten of werken ook invloed hebben op de rangorde binnen het koninkrijk. Hoewel het laatste oordeel in het Mattheüsevangelie in principe steeds twee uitkomsten heeft, spreekt Mattheüs wel herhaaldelijk over “de minste” en “grootste” in het koninkrijk van God (5:19; 11:11; 18:1,4; 20:23), wat een rangorde zou kunnen suggereren. De gedachte van een rangorde van beloningen in de hemel wordt daarom vrij breed aanvaard, ook door theologen die “Free Grace”-theologie afwijzen. Zie bijv. H.W. Hoehner, ‘Reward’, in: T.D. Alexander en Brian S. Rosner (eds.), *NDBT* (Downers Grove: Inter-Varsity Press, 2000), 739-740; Ortlund, ‘Judged according to Works’, 337. Sommige onderzoekers wijzen deze gedachte in zijn geheel af; zie bijv. Craig L. Blomberg, ‘Degrees of Reward in the Kingdom of Heaven?’, 159-172.

¹²⁴ Volgens Wilkin, 39 is er een verschil tussen het *binnengaan* van het koninkrijk en het eeuwige leven enerzijds en het *beërven* van het koninkrijk en het eeuwige leven anderzijds. Het eerste verwijst dan naar verlossing en is voor iedere gelovige; het tweede naar de extra zegeningen of beloningen die daar nog bovenop komen. Het eerste is alleen afhankelijk van geloof; het tweede van goede werken. Naast het feit dat Wilkins visie zelfs met dit onderscheid nog botst met een tekst als Matt. 5:20 (waar gerechtigheid immers een voorwaarde is voor het “binnengaan” van het koninkrijk), is het onderscheid willekeurig en onhoudbaar. “Binnengaan” (εἰσερχομαι) en “beërven” (κληρονομέω) zijn begrippen die beide afkomstig zijn van het oudtestamentische spreken (LXX) over het beloofde land. Beide begrippen konden in het Joodse taalgebruik worden gebruikt voor het koninkrijk van God en het eeuwige leven (zie bijv. *m. Sanh.* 10:1). Er is geen wezenlijk verschil tussen het “binnengaan” en het “beërven” van het koninkrijk, evenmin als er een verschil is tussen het “binnengaan” en het “beërven” van het beloofde land. “The background for the expression is to be found in the OT, in the idea of entering the promised land (...). What happens at the end is like what happened at the beginning of Israel’s history: God’s people enter the eschatological land, paradise (...).” Davies en Allison, *Matthew*, 1:501. Voor een uitgebreidere behandeling van deze parallellen, zie Allison, *Constructing Jesus*, 179-181, 191-192. Evenmin zou er zo’n onderscheid kunnen worden gemaakt tussen het eeuwige leven en het koninkrijk. Omdat het eeuwige leven het leven in het toekomstige koninkrijk aanduidt, is het in veel gevallen praktisch synoniem met het koninkrijk zelf. Dat blijkt uit (1) verschillende teksten in de evangeliën (zie bijv. de afwisseling tussen de twee in Matt. 25:31-46; Mc. 9:43-47; 10:17-31), (2) uit een synoptische vergelijking tussen Mc. 9:47 en Matt. 18:9, en kan (3) ook worden afgeleid uit het systematische spreken van het Johannesevangelie over “(eeuwig) leven” waar de synoptische evangeliën doorgaans over het koninkrijk spreken. Zie Allison, *Constructing Jesus*, 186-189.

¹²⁵ Zo bijv. Wright, *Victory of God*, 361-362. De visie van R.T. France komt hierbij dicht in de buurt, hoewel hij – in tegenstelling tot Wright (zie Wright, *Victory of God*, 346n105) – een onderscheid maakt tussen de ‘parousia’ enerzijds (de wederkomst) en ‘het komen van de Mensenzoon anderzijds (de publieke rechtvaardiging van de Mensenzoon). Zie France, *Gospel of Matthew*, 396-397.

gebeurtenissen van grote betekenis, en geen letterlijke beschrijvingen van een einde van de wereld zijn (zie bijv. Jes. 13:10-13, 34:4; Ezech. 32:7-8); (2) dat de komst van de Mensenzoon in Dan. 7 geen komst naar de aarde is, maar een opstijgen naar God in de hemel, een verhoging van de Mensenzoon. De argumenten hebben kracht, maar zijn uiteindelijk niet overtuigend: (1) het is de vraag of deze lezing recht kan doen aan alle teksten uit het NT die spreken over de komst van de Mensenzoon; het is bijvoorbeeld moeilijk om een tekst als Matt. 25:31-46 te lezen als een beschrijving van 70 n.C. in plaats van het laatste oordeel aan het einde van de geschiedenis.; (2) volgens verschillende onderzoekers wordt het apocalyptische taalgebruik in veel Joodse teksten wel degelijk letterlijk bedoeld wanneer het wordt toegepast op het einde van de wereld; (3) hoewel Dan. 7 inderdaad niet spreekt van een komst naar de aarde, doen verschillende NT teksten dat wel degelijk (Luc. 18:8; Hand. 1:11; 1 Thess. 4:16); Dan. 7 kan dus niet zomaar worden gebruikt om een komst naar de aarde uit te sluiten.¹²⁶ De traditionele opvatting van de komst van de Mensenzoon lijkt nog steeds de meest waarschijnlijke.

‘According to the First Gospel, when the Son of man comes, the angels will be sent forth, every man will be requited according to his deeds, and Jesus will sit on his throne (cf. 13:41; 16:27; 24:27–44; 25:31). In other words, the coming of the Son of man will mean the final judgement.’¹²⁷

De functie van dit oordeel is zowel *vergeldend* – het brengt recht en definitieve scheiding tussen de rechtvaardigen en goddelozen (7:21-23; 16:27; 25:32,46) – als *openbarend* – het maakt dit recht en dit onderscheid zichtbaar voor allen (6:4,6,18; 10:26).¹²⁸ Het criterium bij dit oordeel is hoe iemand heeft geleefd (16:27). Steeds weer komt de gedachte terug dat het laatste oordeel op basis van werken zal zijn. Het Mattheüsevangelie spreekt in dit kader ook herhaaldelijk over “loon” (5:12, 46; 6:1-6, 16-18; 19:29; 25:31-46).¹²⁹ Toch wil dat niet zeggen dat het enige wat telt goede daden in het algemeen zijn, alsof naastenliefde in het algemeen genoeg is om het koninkrijk binnen te gaan. Dan zou de relatie waarin een mens tot Jezus staat weinig betekenis hebben, terwijl juist Mattheüs zo benadrukt hoe erg het is om Jezus te verwerpen als de Messias (zie §2.4). De gerechtigheid die nodig is om het koninkrijk binnen te gaan, wordt ook bepaald door de relatie waarin een mens tot Jezus staat.

“[B]ecause what one does both depends on and reveals one’s identity (e.g. 7:15-20; 12:33-37), the judgment of which Jesus speaks is always an assessment of what one’s life declares about allegiance to Jesus and the God of Israel... (...) Convinced that Yahweh was at work in his own mission to restore Israel, Jesus understood Israel’s response to him to be *the* criterion of judgment. (...) Not surprisingly, then, language

¹²⁶ Zie voor deze punten Dale C. Allison Jr., ‘Jesus & The Victory of Apocalyptic’, in: Carey C. Newman (ed.), *Jesus & The Restoration of Israel: A Critical Assessment of N. T. Wright’s Jesus and the Victory of God* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1999), 126-141; Christopher M. Hays e.a., *When the Son of Man Didn’t Come: A Constructive Proposal on the Delay of the Parousia* (Minneapolis: Fortress Press, 2016), 10-13; Andreas J. Köstenberger e.a., *Jesus and the Future: Understanding What He Taught about the End Times* (Bellingham: Lexham Press, 2017), hoofdstuk 3 [e-book zonder oorspronkelijke paginanummering].

¹²⁷ Davies en Allison, *Matthew*, 2:190.

¹²⁸ G. van den Brink en C. van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek: Een Inleiding* (Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 2012), 666-668.

¹²⁹ Gathercole, *Where is Boasting?*, 113. Zie ook Nathan Eubank, *Wages of Cross-Bearing and Debt of Sin: The Economy of Heaven in Matthew’s Gospel* (Berlin: Walter De Gruyter GmbH, 2013), 53-108.

about the coming judgment becomes simultaneously language about the true people of God. The final judgment [will] reveal a people of God defined by response to Jesus himself.”¹³⁰

In deze vergelding zit zowel een positieve, bemoedigende functie als een negatieve, waarschuwendende. Wie Jezus volgen zullen zeer overvloedig beloond worden (19:29). Wie echter geen vrucht draagt, zal worden gestraft (7:21-23).¹³¹

Naast dit motief van werken en loon is er in het Mattheüsevangelie echter ook een duidelijk motief van genade. Nergens wordt volmaaktheid of zondeloosheid geëist om het koninkrijk binnen te mogen gaan. Het zijn juist degenen die onvolmaakt zijn en die vergeving nodig hebben die het koninkrijk binnen zullen gaan (Matt. 3:6-7; 5:3; 6:14-15; 9:2,13; 18:21-35; 21:28-32). Verlossing is immers in de eerste plaats verlossing *van zonde en schuld tegenover God* (1:21; 26:28),¹³² en daarom kunnen mensen dit nooit op eigen kracht realiseren. Het is iets wat door God moet worden gegeven, en is niet mogelijk zonder Jezus' plaatsvervangende offerdood, dat zo centraal staat in het Mattheüsevangelie.¹³³ Jezus bevrijdt mensen van hun schuld

¹³⁰ W.G. Olmstead, 'Judgment', in: Joel B. Green (ed.), *DJG* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2013²), 460, 462. Vgl. Seifrid, 'Judged by Works', 90-91: "For Paul the final judgment is not a 'weighing' or 'counting' of works, but a manifestation of persons by their works. (...) This inseparability of 'person' and 'works' has two sides. On the one hand, taken as a whole our works reveal our persons. (...) On the other hand, the unity that exists between 'person' and 'works' means that even those works which presently appear to be good cannot be judged apart from the person who performs them, that is, apart from the 'heart,' the motive and intent behind the works."

¹³¹ Vgl. Krister Stendahl, 'Judgment and Mercy', in: idem, *Paul among Jews and Gentiles and Other Essays* (Minneapolis: Fortress Press, 1976), 102-103: "The question, then, is not how once balances off mercy and judgment, but for whom is judgment mercy and for whom is its threatening doom. (...) Judgment is thus a double edged term – with mercy and vindication, doom and condemnation both held within it."

¹³² Ridderbos, *Koninkrijk*, 189-191. Varkey en Blanton merken terecht op dat Mattheüs ook op andere manieren kan spreken over verlossing. Jezus redt bijvoorbeeld ook in zekere zin als leraar en genezer. Zie Mothy Varkey, *Salvation in Continuity: A Reconsideration of Matthew's Soteriology* (Minneapolis: Fortress Press, 2017), 1-12; Thomas R. Blanton, 'Saved by Obedience: Matthew 1:21 in Light of Jesus' Teaching on the Torah', *JBL* 132.2 (2013), 411-413. Mattheüs kan het werkwoord σφζω ook gebruiken voor andere contexten dan vergeving van zonden (zie bijv. 8:25; 9:21-22; 14:30). Gods koninkrijk is werkelijkheid geworden in Jezus' uitdrijvingen van demonen, zijn genezingen (en andere wonderen), zijn verkondiging. Zie Ridderbos, *Koninkrijk*, 69-83. Maar het gaat te ver om te zeggen dat Mattheüs in het verlossingsproces een grotere rol toekent aan Jezus' onderwijs dan aan zijn kruisdood (zo Varkey, *Salvation in Continuity*, 261; Blanton, 'Saved by Obedience', 413), puur omdat Mattheüs veel meer zou schrijven over Jezus' onderwijs dan over Jezus' kruisdood. Daarmee wordt echter voorbijgegaan aan (1) hoeveel verwijzingen er door het Mattheüsevangelie naar Jezus' dood zijn (zie hieronder); (2) het feit dat de climax van Mattheüs' evangelie in Jezus' dood en opstanding ligt (zie noot hieronder); en (3) het feit dat in theologisch opzicht het kruis de grond vormt voor de volledige doorbraak van het koninkrijk. Zo Ridderbos, *Koninkrijk*, 162-163: "Zolang Jezus' lijden, sterven en opstanding geen feit geworden is, zolang kan het koninkrijk der hemelen zich nog slechts zeer ten dele realiseren. Al wat in het voorafgaande over de voorlopigheid van de koninkrijksmanifestatie, over de overblijvende macht van de boze, over de verborgenheid van het koninkrijk der hemelen gezegd is, hangt hiermee ten nauwste samen." Zie breder pp. 161-166. Als lezer zou je Varkey en Blanton willen vragen waarom het Mattheüsevangelie niet bijvoorbeeld al na de Bergrede (Matt. 5-7) of de eerste uitzending van de discipelen (Matt. 10) eindigt als Jezus' onderwijs en wonderen zoveel belangrijker zijn dan het kruis.

¹³³ Naast het feit dat het evangelie toewerkt naar de climax van het kruis en de opstanding (vgl. Martin Kählers bekende typering van het Marcusevangelie als een lijdensverhaal met een lange inleiding), blijkt dit ook uit het feit dat Mattheüs door heel het evangelie heen op allerlei manieren vooruitwijst naar en zinspeelt op Jezus' dood. Allison schrijft: "Jesus' demise dominates the plot, it is referred to

voor God door de losprijs voor hun zonde te betalen aan God, en dat doet Hij met zijn dood (26:28).¹³⁴ Donald Hagner schrijft:

“Jesus comes not simply to demand righteousness, but to offer forgiveness to those who have no righteousness. (...) Sin is failure in righteousness. Forgiveness of sin—the essence of grace—is of central importance in Matthew (...).”¹³⁵

Een verantwoorde visie op de rol van werken in het laatste oordeel moet rekening houden met dit element in het Mattheüsevangelie. Wat die rol ook moge zijn, het Mattheüsevangelie is geen wettisch geschrift waarin verlossing alleen afhankelijk is van werken.

Deze bespreking roept de vraag op of en hoe Mattheüs op het punt van een oordeel naar werken verschilt van de rest van het Jodendom. Dat het laatste oordeel op basis van werken zou zijn, is iets wat hij deelde met zijn Joodse volksgenoten.¹³⁶ Niet iedereen gaat er daarom van uit dat Mattheüs (en de rest van het NT) op dit punt anders is dan de rest van het Jodendom.¹³⁷ Toch leveren de evangelisten op sommige plaatsen kritiek op hoe sommige van Jezus' tijdsgenoten aankijken tegen genade en werken.¹³⁸ Twee van die teksten zijn Matt. 20:11-12 (gelijkenis van de loonarbeiders in de wijngaard) en Luc. 15:28-30 (gelijkenis van de verloren zoon). Bij zijn bespreking van die teksten schrijft Gathercole het volgende:

“It seems likely that in these two characterizations there is an implicit criticism of Jesus' opponents, in particular, a challenge to their 'sense of injustice.' Furthermore, this sense of injustice must be rooted in a theology of recompense. The expectation in the Matthean parable is that the reward should be in proportion to the amount of work done. The protest is not that the eleventh-hour workers received a denarius, but that those who worked all day received the same amount. In the case of the older brother, the protest is that he has worked much harder and received (in his own eyes at least) *less* by way of recompense than the prodigal. If one transposes (cautiously) these protests into the analogous context of Jesus' treatment of sinners in the eyes of his Jewish opponents, one can conclude that Jesus is attacking an attitude on the part

often, both directly [bijv. 16:21-23; 17:22-23; 20:17-19] and indirectly [bijv. 9:15; 12:40; 21:38-39], it is foreshadowed in divers ways [bijv. 2:21-23; 10:17-23; 14:1-12], and, alongside the resurrection, it concludes the book. It is, accordingly, never far from the consciousness of the careful reader.” Allison, *Studies in Matthew*, 235. Zie verder pp. 217-235.

¹³⁴ Eubank, *Wages of Cross-Bearing*, 155. Zie ook Ridderbos, *Koninkrijk*, 157-161.

¹³⁵ Hagner, 'Law, Righteousness, and Discipleship', 369. Vgl. ook Eubank, *Wages of Cross-Bearing*, 131-132, die betoogt dat Jezus met zijn eigen gerechtigheid een schat verdient in de hemel die kan worden geschonken aan mensen die hun eigen schuld in zonde niet kunnen betalen.

¹³⁶ Dunn, *New Testament Theology*, 147-148. Vgl. Hans Dieter Betz, *The Sermon on the Mount* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 190-191: “The issue discussed between Jews and Christians in the first century was not whether a human being had to be in a state of righteousness at the last judgment. That assumption was accepted by all. The question was rather how one might acquire that state of righteousness.”

¹³⁷ Volgens Sanders is Paulus (en vermoedelijk ook Mattheüs) op dit punt in principe niet anders dan het Jodendom van zijn tijd. Zie Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 543. Vgl. ook de bespreking in Peter T. O'Brien, 'Was Paul a Covenantal Nomist?', in: D.A. Carson, Peter T. O'Brien en Mark A. Seifrid (eds.), *Justification and Variegated Nomism, Volume II: The Paradoxes of Paul* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 249-251.

¹³⁸ Vgl. ook het citaat van Schreiner m.b.t. Luc. 18:9-14 in Bijlage 1 (zie p. 62n229).

of these opponents whereby their reward theology had become a means of confining God's grace to those worthy of it."¹³⁹

Dit wijst erop dat Mattheüs ondanks de overeenkomsten op dit punt ook verschilde van het Jodendom. Twee belangrijke verschillen zijn (1) de rol die Jezus' dood speelt in het verkrijgen van rechtvaardigheid en (2) de nadruk op goede werken als *vruchten*. Waar Paulus goede werken beschrijft als vrucht van de Geest (Rom. 8:4-14; Gal. 5:2; Efez. 5:9), beschrijft Jezus werken vooral als goede vruchten die voortvloeien uit het hart (3:8-10; 7-16-20; 12:33-35; 21:43).¹⁴⁰ Werken moeten worden gedaan door de gelovige, maar niet op eigen kracht; ze komen voort uit een door God vernieuwd hart.¹⁴¹



§3.5. Deelconclusie

In dit hoofdstuk hebben geprobeerd een antwoord te vinden op de volgende deelvraag: **“Wat is de functie van het laatste oordeel in het Mattheüsevangelie?”** We hebben gezien dat het laatste oordeel een laatste fase is in het grotere proces van verlossing, en dat bij dit laatste oordeel Gods koninkrijk definitief wordt gevestigd en ook een definitieve scheiding wordt aangebracht onder de mensen tussen wie dit koninkrijk wel of niet zullen binnengaan. Daar zit zowel een bemoediging als een waarschuwing in.

¹³⁹ Gathercole, *Where is Boasting?*, 121.

¹⁴⁰ Zie Stanley, *Salvation by Works?*, hoofdstuk 3, hoofdstuk 12; Gathercole, *Where is Boasting?*, 132-133.

¹⁴¹ Het is niet dat het Jodendom deze gedachte niet kende, maar het verschil is wel hoe sterk het NT het benadrukt. Zie Stanley, *Salvation by Works?*, hoofdstuk 12; Gathercole, *Where is Boasting?*, 134.

4

De rol van het houden van Gods geboden in het laatste oordeel in het Mattheüsevangelie

§4.1. Inleiding

Nu we goed zicht hebben gekregen op de theologische achtergrond voor onze vraag, komen we bij het hart van het onderzoek zelf: het exegetische onderzoek naar de functie van werken in het laatste oordeel. De deelvraag van dit hoofdstuk is: **“Welke rol speelt het houden van Gods geboden in het laatste oordeel in de Bergrede en de gelijkenis van de schapen en de bokken in het Mattheüsevangelie?”**

Bij de exegese hoeven we niet elk detail de revue te laten passeren. Om een focus aan te brengen in onze exegese, zullen we gebruik maken van de lijst vragen (“heuristic tool”) die is besproken in de inleiding van de scriptie. Elke tekst zal kort worden ingeleid en vervolgens worden geëxegetiseerd met behulp van deze vragenlijst.¹⁴² Om een opsommerige en eentonige stijl te voorkomen, zal dit stappenplan niet in de tekst terugkeren. Vertalingen zijn van mijzelf, tenzij anders aangegeven.



§4.2. De Bergrede (Matt. 5-7)

4.2.1. Inleiding

Het eerste tekstgedeelte dat we zullen onderzoeken is de Bergrede (Matt. 5-7). Dit gedeelte vormt de eerste grote rede van Jezus in het Mattheüsevangelie,¹⁴³ waarin Hij onderwijst wat de gerechtigheid van Gods koninkrijk inhoudt (5:3, 6, 10, 19-20; 6:10, 13, 33; 7:21).¹⁴⁴ Gezien deze thematiek is het ook niet verrassend dat de Bergrede op

¹⁴² Voor uitleg en definities van deze vragenlijst, zie de inleiding (§4).

¹⁴³ Het Mattheüsevangelie bevat vijf grote redevoeringen, die elk worden afgewisseld door narratieve gedeeltes en een afsluitende overgangsformule (καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς, “Toen Jezus [deze woorden] beëindigd had...”). Op basis daarvan kan het evangelie als geheel worden verdeeld in zeven delen: het begin, vijf tussendelen en het einde. Zie Versteeg, *Evangelie in viervoud*, 36; Carson en Moo, *Introduction*, 135-139.

¹⁴⁴ Ulrich Luz, *Matthew: A Commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 2001-2007), 1:177.

veel verschillende manieren spreekt over het houden van Gods geboden¹⁴⁵ en het laatste oordeel¹⁴⁶. In drie teksten in het bijzonder wordt het doen van Gods geboden nadrukkelijk verbonden met het ontvangen van verlossing in het laatste oordeel (5:20; 6:14-15; 7:21-23).¹⁴⁷ We zullen deze teksten nu achtereenvolgens bekijken.

* * * * *

4.2.2. Mattheüs 5:20

In Matt. 5:20 zegt Jezus het volgende:

NA28	Vertaling
Λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.	Want Ik zeg jullie: als jullie gerechtigheid niet [veel ¹⁴⁸] groter ¹⁴⁹ is dan die van de Schriftgeleerden en Farizeeën, zullen jullie het koninkrijk van de hemel nooit binnengaan.

Jezus stelt hier het hebben van gerechtigheid expliciet als voorwaarde om het koninkrijk binnen te mogen gaan. De kracht van Jezus' woorden wordt in het Grieks op twee manieren onderstreept:

1. De uitdrukking Λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ("Want Ik zeg jullie") onderstreept de plechtigheid van Jezus' woorden en legt een bepaalde nadruk op wat volgt (vgl. bijv. 5:18; 6:2; 8:10; 10:15; 16:18; 24:34).¹⁵⁰

¹⁴⁵ Er wordt gesproken van goede werken (5:16), de wet (en de profeten; 5:17-18), geboden (5:19), gerechtigheid (5:20). dat wat gezegd is tegen de oudsten en dat wat Jezus zegt (5:21-48), de weg naar het verderf en de weg naar het leven (7:13-14), het voortbrengen van goede en slechte vruchten (7:16-20), (het doen van) de wil van de Vader (7:21-22; vgl. 6:10), het werken van wetteloosheid (7:23) en het horen en doen van Jezus' woorden (7:24-27). Ook waar zulke expliciete terminologie niet wordt gebruikt, komen deze concepten nog steeds impliciet naar voren, aangezien de Bergrede vol staat met imperatieven.

¹⁴⁶ Er wordt gesproken van loon (5:12, 46; 6:1-2, 5, 16), het binnengaan van het koninkrijk (5:20; 7:21-23), (het vuur van) de hel (5:22, 29-30), het in de gevangenis geworpen worden (5:25), vergolden worden (6:4, 6, 18), vergeven worden (6:15), geoordeeld en gemeten worden (7:1-2), de poort en weg naar het verderf en het leven (7:13-14), het omgehakt worden en in het vuur geworpen worden (7:19) en het wel en niet instorten van het huis dat iemand gebouwd heeft (7:24-27).

¹⁴⁷ Een uitgebreidere bespreking zou ook andere teksten mee moeten nemen, zoals 5:21-26, 5:27-30 en 7:1-2. Gezien de beperkte tijd en ruimte zullen we ons echter beperken tot die teksten waarin het meest expliciet wordt gemaakt dat ongerechtigheid niet alleen straf verdient, maar ook daadwerkelijk in uitsluiting van het koninkrijk resulteert.

¹⁴⁸ Volgens sommigen functioneert het bijwoord πλεῖον ter versterking van het werkwoord περισσεύσῃ, waardoor Jezus niet slechts vraagt om een gerechtigheid die overvloediger is, maar om een gerechtigheid die *veel* overvloediger is. Zie bijv. BDR §246; Wesley G. Olmstead, *Matthew: A Handbook on the Greek Text* (Waco: Baylor University Press, 2019), 1:89. Volgens John Nolland, *The Gospel of Matthew*, (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2005), 223-224 moet de zin echter worden vertaald als: "tenzij jullie gerechtigheid overvloedig is – meer dan die van de Schriftgeleerden en Farizeeën – zullen jullie...". De eerste interpretatie zou een extra onderstreping zijn van de kracht van Jezus' eis – Jezus vraagt dan niet slechts om meer gerechtigheid, maar om veel meer gerechtigheid – maar het gaat hier om een nuanceverschil.

¹⁴⁹ Waarschijnlijk is dat de woorden περισσεύσῃ en πλεῖον hier zowel een kwantitatief ("overvloediger") als een kwalitatief element ("beter") in zich hebben. Zie de bespreking hieronder. Deze dubbelzinnigheid wordt misschien het beste gevangen in de vertaling van de NBV21: "groter".

¹⁵⁰ Olmstead, *Matthew*, 1:47

2. De constructie van het Grieks (οὐ μὴ + de aoristus εἰσέλθητε) drukt de sterkst mogelijke ontkenning uit¹⁵¹ en benadrukt dat wie niet voldoet aan deze gerechtigheid, het koninkrijk *absoluut* niet zal binnengaan (vandaar mijn vertaling “nooit”).¹⁵²

Jezus maakt dus een duidelijke eis om gerechtigheid. Deze gerechtigheid verwijst, zoals we in §2.5 al zagen, naar een gerechtigheid die een mens *doet*.¹⁵³ Het moet voor Jezus' hoorders schokkend zijn geweest dat Hij van zijn volgelingen eiste dat ze rechtvaardiger zouden zijn dan de Farizeeën en Schriftgeleerden, aangezien zij in de ogen van het volk bij uitstek golden als het voorbeeld van rechtvaardig en toegewijd aan de wet.¹⁵⁴ Maar in welke zin moet de gerechtigheid van Jezus' volgelingen dan overvloediger zijn dan die van de Schriftgeleerden en Farizeeën?

1. Hoewel περισσεύω en πλεῖον ook kwalitatief kunnen worden gebruikt (in de zin van “beter” [BGT]; zie bijv. Matt. 12:41-42), hebben beide woorden in principe een kwantitatieve betekenis (in de zin van “meer” of “overvloediger zijn” [SV en HSV]; zie bijv. Matt. 6:25; 20:10; Luc. 7:43).¹⁵⁵ Dat maakt aannemelijk dat Jezus' woorden een kwantitatieve lading hebben: mensen moeten *meer* gerechtigheid tonen dan de schriftgeleerden en Farizeeën om het koninkrijk binnen te gaan.
2. Maar om Jezus' uitspraak goed te begrijpen, zullen we ook rekening moeten houden met hoe Hij elders in het evangelie spreekt over de gerechtigheid van de Farizeeën. Daaruit blijkt dat Hij hun omgang met Gods geboden op de volgende punten bekritiseert (voor meer detail, zie Bijlage 1):¹⁵⁶ (1) ze waren wel bezig met hun zichtbare daden, maar verwaarloosden het innerlijk (23:25); (2) ze legden de nadruk op de bijzaken van de wet en verwaarloosden de hoofdzaken ervan (23:23-24); (3) ze waren ongenadig en onbarmhartig voor anderen in hun omgang met de wet (9:13; 12:7; 23:23);¹⁵⁷ (4) ze leerden het volk wel wat gerechtigheid was, maar lieten het na dit zelf te doen (23:2-3); (5) ze (h)erkenden niet dat het koninkrijk van God was aangebroken in de persoon van Jezus (16:2-3), waardoor hun wetsomgang niet overeenstemde met de nieuwe tijd die was aangebroken in de geschiedenis en hun gerechtigheid het hart van de gerechtigheid van het koninkrijk miste: het volgen van Jezus.¹⁵⁸ Deze punten wijzen erop dat Jezus' woorden ook een *kwalitatieve* lading hebben: Jezus' kritiek op de Farizeeën is niet alleen dat ze te weinig gerechtigheid tonen, maar ook dat ze een *verkeerde* gerechtigheid tonen omdat ze inhoudelijk een verkeerd begrip hebben van wat gerechtigheid inhoudt.

¹⁵¹ BDR §365.

¹⁵² Charles L. Quarles, *Matthew* (Nashville: B&H Publishing Group, 2017), 55: “Οὐ μὴ with the subjec. (εἰσέλθητε) expresses emphatic negation and asserts the absolute impossibility of entering the kingdom without the righteousness Jesus demands.”

¹⁵³ Davies en Allison, *Matthew*, 1:499-500; Luz, *Matthew*, 1:221.

¹⁵⁴ D. Martyn Lloyd-Jones, *Studies in the Sermon on the Mount* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1971), 201-202.

¹⁵⁵ Luz, *Matthew*, 1:221-222.

¹⁵⁶ Lloyd-Jones, *Sermon on the Mount*, 203-207

¹⁵⁷ Stanley, *Salvation by Works?*, hoofdstuk 6.

¹⁵⁸ Vgl. §2.5.

In het licht van deze observaties zal de overvloedigere gerechtigheid waarschijnlijk zowel een kwalitatief als een kwantitatief element bevatten.¹⁵⁹ De gerechtigheid waar Jezus om vraagt is dus beter en diepgaander, maar tegelijkertijd ook meer. Dat is gezien de schijnheiligheid van de gerechtigheid van de Farizeeën ook nauw verbonden, aangezien dat betekent dat ze geen echte gerechtigheid hadden.¹⁶⁰ Wie dus een *betere* gerechtigheid toont dan zij, toont tegelijkertijd *meer* gerechtigheid dan zij. De gerechtigheid waar Jezus om vraagt, omvat niet slechts het handelen, maar ook het hart,¹⁶¹ zoals blijkt uit de antithesen van vv. 21-48.¹⁶²

Jezus stelt die gerechtigheid duidelijk als een eis om het koninkrijk van God te mogen binnengaan. Dat Jezus hier in toekomstige tijd spreekt, maakt duidelijk dat het gaat om het binnengaan van het *toekomstige* koninkrijk. Toch zegt Jezus daarmee niet dat mensen volmaakt moeten zijn om bij het koninkrijk te mogen horen. Het gebed dat Jezus verderop in de Bergrede leert, veronderstelt juist dat mensen blijven zondigen en blijvend vergeving nodig hebben (6:12; vgl. 18:21-22). Aangezien Jezus' woorden in context functioneren als een waarschuwing tegen antinomianisme, zullen Jezus' woorden vooral zijn bedoeld als bestrijding van schijnheiligheid en morele laksheid. Wie op geen enkele manier gerechtigheid toont, zal het koninkrijk zeker niet binnen gaan.¹⁶³

* * * * *

4.2.3. Mattheüs 6:14-15

Mattheüs 6:14-15 gaat over één specifiek gebod: het gebod om te vergeven. Jezus zegt daar het volgende:

NA28	Vertaling
(14) Ἐὰν γὰρ ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις τὰ παραπτώματα αὐτῶν, ἀφήσει καὶ ὑμῖν ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος·	(14) Want als jullie andere mensen hun zonden vergeven, zal jullie Vader in de hemel ook jullie vergeven.

¹⁵⁹ Luz, *Matthew*, 1:222; Carson, 'Matthew', 179; Davies en Allison, *Matthew*, 1:500.

¹⁶⁰ Ridderbos, *Bergrede*, 141-142: "De gerechtigheid der Schriftgeleerden en Farizeeën [sic] wordt hier niet genoemd als de typische, moeilijk te overtreffen, wetsvolbrenging, maar juist als voorbeeld van een slechts schijnbare wetsvervulling." Vgl. ook Gnllka, *Matthäusevangelium*, 1:147.

¹⁶¹ Augustinus, *Serm. Dom.*, 1.9.21; Aquino, *Summa I-II*, Q. 91, Art. 5; II-II, Q. 87, Art. 1; Carson, 'Matthew', 179.

¹⁶² Ridderbos, *Bergrede*, 55-56. De verzen hebben zowel een negatieve (ontkennende) als positieve (bevestigende) functie. Negatief functioneert het als een ontkenning van een antinomianistische uitleg van de antithesen, alsof Jezus zou zijn gekomen om de wet af te schaffen en ongeldig te verklaren. Positief functioneren de verzen als een inleiding op het karakter van de antithesen: ze beschrijven de betere gerechtigheid die in 5:20 wordt aangekondigd, de gerechtigheid die nodig is om het koninkrijk binnen te gaan. Zie Allison, *Sermon on the Mount*, 31-32.

¹⁶³ Het is dan ook de vraag of van 5:17-20 kan worden gezegd "[that it] ends up demanding a kind of righteousness which must have left Jesus's hearers gasping in dismay and conscious of their own spiritual bankruptcy." Carson, *Jesus's Sermon on the Mount*, 49 (vgl. echter ook zijn kritiek op de lutheraanse omgang met de Bergrede hierboven in n. 161). Hoewel de Bergrede als geheel ongetwijfeld dat effect heeft, legt 5:20 *an sich* mijns inziens de lat niet zo hoog. Vgl. Herman N. Ridderbos, *Mattheüs* (Kampen: Kok, 1979), 1:107: "[Tenslotte] belooft Jezus hier niet alleen de ingang in het koninkrijk aan degenen, die zedelijk-volmaakt zijn. Hij vraagt slechts een 'overvloediger gerechtigheid' dan die der Schriftgeleerden en Farizeeën. En deze laatste *scheen* wel moeilijk te overtreffen, doch was in het wezen der zaak een schijn-vroomheid, waarin het zwaarste der wet (...) geheel ontbrak."

(15) ἐὰν δὲ μὴ ἀφήτε τοῖς ἀνθρώποις, οὐδὲ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἀφήσει τὰ παραπτώματα ὑμῶν.

(15) Maar als jullie andere mensen niet vergeven, zal jullie Vader ook jullie zonden niet vergeven.

Jezus' woorden in deze verzen grijpen terug op de vijfde bede uit het Onze Vader, het gebed om vergeving (6:12). Net als in vers 12 verbindt Jezus Gods vergeving van mensen hier aan hoe zij andere mensen vergeven (zie ook 18:23-35; vgl. ook Jak. 2:13). De gedachte die Jezus verwoordt is niet uniek in het Jodendom.¹⁶⁴ In Jezus Sirach staat bijvoorbeeld het volgende:

“Vergeef je naaste het onrecht dat hij deed, dan worden, als je bidt, ook jou je zonden vergeven. Hoe kan een mens die woede koestert tegen een ander bij de Heer om verzoening vragen? Hoe kan een mens die geen erbarmen heeft met zijn medemens bidden om vergeving voor zijn eigen zonden? Je bent maar een mens: als je in je woede volhardt, wie zal dan je zonden vergeven?”¹⁶⁵ (Jezus Sirach 28:2-5)

Matt. 6:14-15 raakt aan een belangrijk motief uit het Mattheüsevangelie, dat van genade en barmhartigheid.¹⁶⁶ Omdat gerechtigheid het hebben en tonen van een genadig en barmhartig hart omvat (Matt. 5:7; 9:12; 12:7; 23:23), en omdat barmhartigheid onder andere een bereidheid betekent om anderen hun fouten te vergeven (Matt. 18:32-33), staat vergeving centraal in het doen van Gods wil.

“Both [Sirach and the Sermon on the Mount] present the practice of forgiveness as a matter of fulfillment of, or obedience to, the law. (...) Matthew places Jesus within this established Jewish tradition of interpreting the law to require generous dealings with the neighbor's shortcomings. Jesus' teaching about forgiveness is to be read not as a reversal or rejection of Torah but rather as a particular hermeneutical focusing of Torah.”¹⁶⁷

God zal mensen in het laatste oordeel op dit punt behandelen zoals zij anderen op dit punt hebben behandeld. In zekere zin is het vergeven van anderen dus een voorwaarde om vergeving van God te ontvangen: wie zelf niet vergeeft, zal ook door God niet worden vergeven.¹⁶⁸ Hoewel deze woorden niet alleen maar gelden voor het laatste oordeel maar ook van toepassing zijn in het heden – 6:12 bidt om vergeving in het heden – is het laatste oordeel bij deze woorden toch ook wel degelijk in beeld.¹⁶⁹ Dat blijkt uit (1) de toekomstige tijd waarin Jezus in 6:14-15 spreekt (“zal vergeven...

¹⁶⁴ Luz, *Matthew*, 1:327.

¹⁶⁵ NBV21.

¹⁶⁶ Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Gospels* (Waco: Baylor University Press, 2016), 124-128. Op pp. 127-128 schrijft hij: “Thus, for Matthew, the story of Israel is carried forward through a particular, prophetically shaped, interpretation of Torah within a community called to embody the mercy of God.” (cursivering weggehaald)

¹⁶⁷ Hays, *Echoes of Scripture*, 124:.. Vgl. ook Ridderbos, *Mattheüs*, 1:137.

¹⁶⁸ Hoewel de verschillende vormen van het werkwoord ἀφίημι in vv. 12, 14-15 vaak worden vertaald met “vergeven”, heeft Mattheüs' taalgebruik eigenlijk een economische lading, en verwijst het naar het kwijschelden van een schuld. Zie Eubank, *Wages of Cross-Bearing*, 54-67. Zonde wordt voorgesteld als een schuld. Dat blijkt ook uit de gelijkenis in 18:23-35, waar allerlei economische terminologie wordt gebruikt: “afrekening houden” (v. 23); “tienduizend talent schuldig” (v. 24); “terugbetalen” (v. 25); “verkochte” (v. 25); “schuld ingelost” (v. 25); “terugbetalen” (v. 26); “kwijschelden van geleende som” (v. 27); “honderd denarie schuldig” (v. 28); “betaal wat je schuldig bent” (v. 28); “terugbetalen” (v. 29); “hele schuld afbetaald” (v. 30); “schuld kwijtgescholden” (v. 32); “hele schuld terugbetaald” (v. 34).

¹⁶⁹ Davies en Allison, *Matthew*, 2:803

zal evenmin vergeven”), (2) het feit dat God in 18:34 *volledige* betaling voor de schuld van zonde vraagt, iets wat alleen bij het laatste oordeel gebeurt (vgl. de onvermengde wijn in Openb. 14:10) en (3) het feit dat het in 18:23-35 gaat om *God* die straft, iets wat Hij in het Mattheüsevangelie (en de rest van het NT) in principe bij het laatste oordeel doet (Matt. 25:31-46; Rom. 2:8; 14:10; Openb. 20:11-15). God vraagt mensen die Hij heeft vergeven – van wie de schuld bij Hem veel groter is dan de schuld die andere mensen bij hen hebben – om zijn voorbeeld te volgen en ook anderen te vergeven. Zoals de meester in de gelijkenis zegt: “Al die schuld heb ik u kwijtgescholden, omdat u mij dat smeekte. Had ook u geen medelijden moeten hebben met uw mededienaar, zoals ik ook medelijden met u had?” (18:32-33).

“To be a Christian means to forgive the inexcusable, because God has forgiven the inexcusable in you. (...) [How] can we do it? Only, I think, by remembering where we stand, by meaning our words when we say in our prayers each night ‘Forgive us our trespasses as we forgive those that trespass against us.’ We are offered forgiveness on no other terms. To refuse it is to refuse God’s mercy for ourselves. There is no hint of exceptions and God means what he says.”¹⁷⁰

De reden voor de plicht om anderen te vergeven ligt in het feit dat mensen zelf ook schuldig zijn tegenover God en anderen en ook zelf vergeving nodig hebben. We zouden kunnen zeggen dat mensen Gods vergeving niet kunnen verdienen – Gods genade is altijd onverdiend – maar wel kunnen “onverdienen”, kwijtraken door hun eigen behandeling van naasten. Het is geen kwestie van goed genoeg zijn om te mogen worden vergeven – want vergeving is er juist voor zondaren – maar er zit wel een aspect van gerechtigheid aan. Het zou onrechtvaardig zijn om genade te ontvangen wanneer iemand zelf willens en wetens ongenadig is voor anderen.

“It is simply a matter of justice that we have done all we can when we come before God as petitioners to ask for mercy. Otherwise, such an appeal would become itself an instance of injustice; it would create new injustice instead of redeeming the old. God as the upholder of justice must not be asked to endorse injustice.”¹⁷¹

Anderzijds moeten Jezus’ woorden niet te mechanisch worden geïnterpreteerd, alsof het gaat om een simpele transactie: als een mens vergeeft, beloont God hem met zijn vergeving.¹⁷² Er zit ook nog een subtielere kant aan. Naast het element van gerechtigheid, zit in Jezus’ woorden ook een les over de houding van nederigheid die nodig is voor het ontvangen van vergeving. Wie niet nederig genoeg is om anderen te vergeven, laat eigenlijk zien niet nederig genoeg te zijn om zijn eigen schuld tegenover God in te zien.¹⁷³ Wie anderen niet vergeeft, *mag* niet vergeven worden, maar *kan* eigenlijk ook niet vergeven worden. In de woorden van D.A. Carson:

¹⁷⁰ C.S. Lewis, ‘On Forgiveness’, in: L. Walmsley (ed.), *C.S. Lewis Essay Collection: Faith, Christianity and the Church* (London: HarperCollinsPublishers, 2002), 186.

¹⁷¹ Betz, *Sermon on the Mount*, 404.

¹⁷² Vgl. Nolland, *Gospel of Matthew*, 294: “Taken absolutely, the Matthean wording of v. 14 is seriously in danger of being excessively formulaic (the forgiving person is automatically forgiven by God!), but that will not be Matthew’s intention. The readiness to forgive is a necessary condition, but not a sufficient one.”

¹⁷³ Carson, ‘Matthew’, 206-207; Davies en Allison, *Matthew*, 1:610-611. Zo ook Jakob van Bruggen, *Matteüs: Het evangelie voor Israël* (Kampen: Kok, 1994), 114: “zijn wij zelf hardvochtig voor anderen, (...) [dan] schort het ons aan schuldbesef.”

“The point is (...) that people disqualify themselves from being forgiven if they are so hardened in their own bitterness that they cannot or will not forgive others. In such cases, they display no brokenness, no contrition, no recognition of the great value of forgiveness, no understanding of their own complicity in sin, no repentance.”¹⁷⁴

Er komt bij het gebod van vergeving dus een subtiliteit kijken die we bij de andere geboden niet tegenkomen. Het vergeven van anderen functioneert als noodzakelijke voorwaarde om te worden vergeven. Maar het feit dat in de gelijkenis van 18:23-35 het initiatief voor vergeving bij God ligt, betekent dat het vergeven van anderen niet de grond is voor Gods vergeving; die ligt simpelweg in de goedheid van God. Deze twee kanten laten zich het beste verenigen in de uitleg dat vergeving wel noodzakelijk maar niet verdienstelijk is: het is noodzakelijk om vergeving te ontvangen, maar is er niet de grond voor.

* * * * *

4.2.4. Mattheüs 7:21-23

In Mattheüs 7:21-23 zegt Jezus het volgende:

NA28	Vertaling
<p>(21) Οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι· κύριε κύριε, εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀλλ’ ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν ὁτοῖς οὐρανοῖς. (22) πολλοὶ ἐροῦσίν μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ· κύριε κύριε, οὐ τῷ σῶ ὀνόματι ἐπροφητεῦσαμεν, καὶ τῷ σῶ ὀνόματι δαιμόνια ἐξεβάλομεν, καὶ τῷ σῶ ὀνόματι δυνάμεις πολλὰς ἐποιήσαμεν; (23) καὶ τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς ὅτι οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς· ἀποχωρεῖτε ἀπ’ ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν.</p>	<p>(21) Niet iedereen die “Heer, Heer” tegen Mij zegt zal het koninkrijk van de hemel binnengaan, maar degene die de wil doet van mijn Vader in de hemel. (22) Velen zullen op die dag tegen Mij zeggen: “Heer, Heer, hebben wij niet in Uw naam geprofeteerd, en in Uw naam demonen uitgedreven, en in Uw naam veel wonderen gedaan?” (23) En dan zal Ik openlijk tegen hen verklaren: “Ik heb jullie nooit gekend; ga van Mij weg, jullie die wetteloosheid doen!”</p>

Ook hier stelt Jezus het houden van Gods geboden als een voorwaarde voor het binnengaan van het toekomstige koninkrijk. “Die dag” (ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ) verwijst naar de toekomstige dag van het laatste oordeel (10:15; 24:50; vgl. ook de eschatologische lading “die dagen” in 24:22, 29). Deze context suggereert wederom dat het binnengaan van het koninkrijk verwijst naar het *toekomstige* koninkrijk. Jezus treedt op als de eschatologische Rechter van dat koninkrijk. Als Rechter neemt Hij geen genoegen met geloofsbelijdenissen (“Heere, Heere”), en ook niet met profetieën en wonderen in zijn naam.¹⁷⁵

¹⁷⁴ D.A. Carson, *Love in Hard Places* (Wheaton: Crossway, 2002), 79.

¹⁷⁵ De functie van deze verzen is echter wederom niet om bang te maken. Zoals Pennington schrijft: “... Matt. 7:21-23 is not given to cause morbid introspection or undue self-doubt for the believer but rather to exhort one not to be enamored with external gifts and powers and behaviors without paying attention to the soul and heart.” Pennington, *Sermon on the Mount*, 279.

De woorden van de “velen” in 7:22 lijken te veronderstellen dat er al een negatief oordeel over hen is uitgesproken, maar dat ze het niet willen aanvaarden. Ze doen een beroep op Jezus.¹⁷⁶ Hun retorische vragen verwachten een positief antwoord: zij hebben deze dingen inderdaad gedaan.¹⁷⁷ Maar dat is niet genoeg.¹⁷⁸ Wat telt is het doen van “de wil van mijn Vader die in de hemel is” (τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς). Dat degenen die de wil van de Vader niet hebben gedaan worden getypeerd als “zij die wetteloosheid doen” (οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν), laat zien dat het doen van de wil van de Vader in wezen niets anders is dan het doen van gerechtigheid, en dus alles omvat wat Jezus heeft onderwezen in de Bergrede.¹⁷⁹ Bepalend voor het binnengaan van het koninkrijk is het doen van gerechtigheid, het doen van Gods wil. Wie dat niet heeft, wordt door Jezus niet gekend. Het gaat daarbij om een *relationeel* kennen (vgl. bijv. Amos 3:2).¹⁸⁰ Het punt is niet dat Jezus geen idee heeft wie deze mensen zijn, maar dat Hij niet met hen geassocieerd wil worden, niets met hen te maken wil hebben. Met woorden uit Psalm 6:9 (LXX: ἀπόστητε ἀπ’ ἐμοῦ πάντες οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν) wijst Hij deze mensen van zich weg (vgl. Matt. 25:41). Zij zijn degenen die niet Gods wil hebben gedaan zoals die is geopenbaard door Jezus (vgl. 23:28).¹⁸¹ Zonder hulp van degene op wie ze al hun vertrouwen hadden gesteld, zijn ze hopeloos.¹⁸² Voor wie wetteloos is en geen gerechtigheid doet is in het koninkrijk geen plaats (vgl. 13:41).¹⁸³

In dit opzicht is de strekking van 7:21-23 erg vergelijkbaar met die van 5:20. Toch brengt deze tekst nog twee nieuwe elementen naar voren.

1. Waar Matt. 5:20 niet meer dan een voorwaardelijke functie aan de gerechtigheid toeschreef, voegt 7:21-23 daar een openbarende functie aan toe. In de context gaat het om hoe ware en valse profeten kunnen worden onderscheiden. Dat kan door te kijken naar iemands vruchten, naar de werken

¹⁷⁶ Betz, *Sermon on the Mount*, 549, 551.

¹⁷⁷ Vgl. Chrysostomus, *Hom. on Matt.* 24.1 (vertaling George Prevost en M.B. Riddle, in: Philip Schaff (ed.), NPNF 10 [New York, Christian Literature Company, 1888]): “[There] are some who say, ‘they made this assertion falsely;’ and this is their account why such men are not saved. Nay then it follows that His conclusion is the contrary of what He intends. For surely His intention is to make out that faith is of no avail without works. Then, enhancing it, He added miracles also, declaring that not only faith, but the exhibiting even of miracles, avails nothing for him who works such wonders without virtue. Now if they had not wrought them, how could this point have been made out here?”

¹⁷⁸ Vgl. Lloyd-Jones, *Sermon on the Mount*, 263: “He shows us that a man can get so far and yet be altogether wrong.”

¹⁷⁹ Davies en Allison, *Matthew*, 1:712. Deze verbinding wordt ook versterkt doordat beide teksten spreken over het binnengaan van het koninkrijk van de hemel (εἰσερχομαι + εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν). Zie Nolland, *Gospel of Matthew*, 340.

¹⁸⁰ Nolland, *Gospel of Matthew*, 341; Ridderbos, *Mattheüs*, 1:157.

¹⁸¹ Daniel J. Harrington, *The Gospel of Matthew* (Collegeville: The Liturgical Press, 1991), 108 wijst voor de betekenis van ἀνομία terecht op de aanklacht richting de Schriftgeleerden en Farizeeën in 23:28. Contra Betz, *Sermon on the Mount*, 193 die ἀνομία uitsluitend betreft op heidense christenen die zonder de Torah leven.

¹⁸² Betz, *Sermon on the Mount*, 552.

¹⁸³ Ik zie geen grond voor de uitleg van Van Bruggen dat het werkwoord ἐργάζομαι (“werken, doen”) erop wijst dat de aanklacht richting de aangesprokenen niet zozeer is dat zij zelf wetteloos leefden, maar dat zij met hun onderwijs wetteloosheid bewerkten *bij anderen*. Zo Van Bruggen, *Mattheüs*, 131. Van Bruggen legt niet uit waarom dit zo zou zijn, en zijn bewering wordt niet ondersteund door hoe Mattheüs het woord elders gebruikt (21:28; 25:16; 26:10), waar het steeds slaat op iets wat mensen zelf doen, niet op wat zij anderen laten doen. In context gaat het juist om het contrast tussen zeggen en doen (zie bijv. ὁ λέγων en ὁ ποιῶν in v. 21).

die iemand voortbrengt (vv. 15-20). Iemands gerechtigheid (of het ontbreken daarvan) maakt dus ook zichtbaar voor anderen of iemand bij het koninkrijk hoort of niet.

2. Wat deze tekst ook onderscheidt van de andere twee teksten die we hebben besproken, is de centrale rol die Jezus zelf speelt. Hoewel Hij zichzelf in de Bergrede niet op de voorgrond zet, klinkt in zijn woorden een bijzonder zelfbeeld door.¹⁸⁴ In 7:21-23 is Jezus de Rechter die bepaalt wie het toekomstige koninkrijk wel en niet zullen binnengaan, en de relatie waarin een mens tot Hem staat, is bepalend voor zijn bestemming; wie door Hem niet wordt gekend, gaat het koninkrijk niet binnen.¹⁸⁵ Deze bijzondere betekenis van zijn persoon komt ook eerder in de Bergrede al naar voren. In 5:12 sprak Jezus al van vervolging “omwille van Mij”. Dat deze uitspraak parallel loopt aan vervolgd worden “om de gerechtigheid” (v. 11), dat duidelijk verwijst naar de gerechtigheid van het koninkrijk, laat zien welke centrale plaats Jezus aan zichzelf toeschrijft in het koninkrijk. Het klonk ook al door in 5:17-20, waar Jezus het twee keer had over “Ik ben niet gekomen om...”. De uitspraak veronderstelt dat Jezus’ missie bepalend is voor hoe zijn leerlingen zich moeten verhouden tot de wet en de profeten. Ook klonk het door in de antithesen (5:21-48), waar Jezus het steeds weer had over “maar Ik zeg jullie”. In dit zelfstandige gezag klinkt een zelfbeeld door dat boven dat van een profeet uitstijgt.

Een uitleg van 7:21-23 (en de rest van de Bergrede) moet hier rekening mee houden. Dit alles betekent dat de gerechtigheid waar Jezus van spreekt, niet los kan bestaan van de relatie waarin een mens staat tot Jezus. Bij de gerechtigheid van het koninkrijk gaat het immers ten diepste om de relatie waarin een mens tot Jezus staat (zie pp. 32-33). Evenmin als het denkbaar is dat een mens het koninkrijk binnengaat zonder rechtvaardigheid te tonen, is het denkbaar dat een mens rechtvaardigheid toont zonder in juiste relatie tot Jezus te staan.¹⁸⁶ Jezus zegt in 7:21-23 dat het belijden van Hem als Heer geen garantie is voor het binnengaan van het koninkrijk, maar Hij zegt daarmee niet

¹⁸⁴ Voor wat volgt, zie Ridderbos, *Bergrede*, 101-105; Allison, *Sermon on the Mount*, 24-25.

¹⁸⁵ Zie ook Chrysostomus, *Hom. on Matt.*, 24.1.

¹⁸⁶ Contra Harrington, *Matthew*, 281, die bij zijn commentaar op Matt. 19:16-30 het volgende schrijft: “[The] rich young man was not a Christian! He was a Jew. When he asked about having eternal life, the answer he got from Jesus was ‘Keep the commandments.’ If he does so, he will enter into life (19:17). This text seems to envision the possibility of salvation for Jews apart from the route of Christian discipleship (to which the rich young man is nevertheless invited, if he wishes to be perfect).” Harringtons uitleg is niet alleen theologisch, maar ook exegetisch onovertuigend. Jezus’ oproep tot volmaaktheid is geen vrijblijvende uitnodiging die geen betrekking heeft op het ontvangen van het eeuwige leven, wat in de rooms-katholieke traditie een “evangelische raad” heet (contra Aquino, *Summa*, I-II, q. 108, art. 4; *Catechismus van de Katholieke Kerk*, alinea’s 1973-1974), maar heeft in context juist betrekking op de vraag van de rijke man waar het hem nog aan ontbreekt *met betrekking tot het ontvangen van het eeuwige leven* (Carson, ‘Matthew’, 478). Niet voor niets loopt de ontmoeting uit op een gesprek over de moeilijkheid om Gods koninkrijk binnen te gaan (vv. 23-24), gered te worden (v. 25) en het eeuwige leven te ontvangen (v. 29). Jezus’ oproep legt juist het oppervlakkige begrip van goedheid bij de rijke man bloot. Hoewel de man denkt dat hij zich altijd aan de geboden van de Torah heeft gehouden, laat Jezus’ vraag meteen zien dat hij een afgod van zijn rijkdom heeft gemaakt. Hij behoudt liever zijn bezit dan dat Hij het opgeeft en Jezus volgt (Carson, ‘Matthew’, 479). Zo legt Jezus het oppervlakkige zondebegrip van de man bloot en demonstreert Hij de waarheid van Matt. 6:24: een mens kan niet God én het geld dienen (Davies en Allison, *Matthew*, 3:50).

dat het irrelevant is. Jezus belijden als “Heer, Heer” is niet toereikend, maar daarmee nog niet overbodig.¹⁸⁷

4.2.5. De functie van het houden van Gods geboden in het laatste oordeel

We hebben gezien dat het houden van Gods geboden in de Bergrede functioneert als een criterium voor wie het koninkrijk van God wel of niet zullen binnengaan.¹⁸⁸ Het gaat daarbij steeds om het *toekomstige* binnengaan van Gods koninkrijk. Daar zit een *voorwaardelijke* functie in – hieraan moeten mensen voldoen om geschikt te zijn voor het koninkrijk – maar ook een *openbarende*: iemands “vruchten” openbaren hoe zijn hart er aan toe is, en maken voor anderen zichtbaar of iemand Jezus en zijn koninkrijk hoort.



§4.3. De gelijkenis van de schapen en de bokken (Matt. 25:31-46)

4.3.1. Inleiding

In Mattheüs 24 en 25 onderwijst Jezus de discipelen over de toekomst. In het eerste gedeelte (Matt. 24:1-35) gaat over de toekomst zelf: Jezus voorzegt daar de verwoesting van de tempel en zijn eigen wederkomst. Het tweede gedeelte (24:36-25:46) gaat meer over hoe Jezus’ leerlingen zich moeten voorbereiden op die toekomst. Centraal daarin staat de opdracht om te “waken” voor de komst van de Mensenzoon (24:42; 25:13). Door middel van gelijkenissen vertelt Jezus hoe men voor zijn komst kan waken. Eén van die gelijkenissen staat in Mattheüs 25:31-46.

NA28	Vertaling
(31) Ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ’ αὐτοῦ,* τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ. (32) καὶ συναχθήσονται ἔμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη, καὶ ἀφορίσει αὐτοὺς ἀπ’ ἀλλήλων, ὡσπερ ὁ ποιμὴν ἀφορίζει τὰ πρόβατα ἀπὸ τῶν ἐρίφων, (33) καὶ στήσει τὰ μὲν πρόβατα ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ, τὰ δὲ ἐρίφια ἐξ εὐωνύμων. (34) Τότε ἐρεῖ ὁ βασιλεὺς τοῖς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ· δεῦτε οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρὸς μου, κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. (35) ἐπεινάσα γὰρ καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα καὶ ἐποτίσατέ με, ξένος ἦμην καὶ συνηγάγετέ με, (36) γυμνὸς καὶ περιεβάλατέ με, ἡσθένησα καὶ	(31) Wanneer de Mensenzoon komt in zijn glorie, met al zijn engelen bij zich, dan zal Hij op zijn glorierijke troon gaan zitten. (32) En alle volken zullen voor Hem worden verzameld, en Hij zal hen van elkaar scheiden zoals een herder de schapen van de bokken scheidt. (33) Hij zal de schapen rechts van zich plaatsen, en de bokken links van zich. (34) Dan zal de koning tegen degenen rechts van zich zeggen: “Kom, jullie die gezegend zijn door Mijn Vader, beërf het koninkrijk dat voor jullie is voorbereid sinds de grondlegging van de wereld. (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 verwelkomden Mij, (36) naakt

¹⁸⁷ Lloyd-Jones, *Sermon on the Mount*, 264: “Those who do [enter the kingdom] say [‘Lord, Lord’]; anyone who does not say it can never enter into the kingdom of heaven; but not all who do say it shall enter in.”

¹⁸⁸ Ridderbos, *Bergrede*, 67-68.

ἐπεσκέψασθέ με, ἐν φυλακῇ ἤμην καὶ ἦλθατε πρὸς με. (37) τότε ἀποκριθήσονται αὐτῷ οἱ δίκαιοι λέγοντες· κύριε, πότε σε εἶδομεν πεινῶντα καὶ ἐθρέψαμεν, ἢ διψῶντα καὶ ἐποτίσαμεν; (38) πότε δέ σε εἶδομεν ξένον καὶ συνηγάγομεν, ἢ γυμνὸν καὶ περιεβάλομεν; (39) πότε δέ σε εἶδομεν ἀσθενοῦντα ἢ ἐν φυλακῇ καὶ ἦλθομεν πρὸς σε; (40) καὶ ἀποκριθεὶς ὁ βασιλεὺς ἐρεῖ αὐτοῖς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐφ’ ὅσον ἐποιήσατε ἐνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε. (41) Τότε ἐρεῖ καὶ τοῖς ἐξ εὐωνύμων· πορεύεσθε ἀπ’ ἐμοῦ οἱ κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἠτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ. (42) ἐπέινασα γὰρ καὶ οὐκ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα καὶ οὐκ ἐποτίσατέ με, (43) ξένος ἤμην καὶ οὐ συνηγάγετέ με, γυμνὸς καὶ οὐ περιεβάλετέ με, ἀσθενὴς καὶ ἐν φυλακῇ καὶ οὐκ ἐπεσκέψασθέ με. (44) 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; (45) τότε ἀποκριθήσεται αὐτοῖς λέγων· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐφ’ ὅσον οὐκ ἐποιήσατε ἐνὶ τούτων τῶν ἐλαχίστων, οὐδὲ ἐμοὶ ἐποιήσατε. (46) καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον.

en jullie kleedden Mij, ziek en jullie verzorgden¹⁸⁹ Mij, Ik zat in de gevangenis en jullie kwamen naar Mij toe.” (37) Dan zullen de rechtvaardigen Hem antwoorden: “Heer, wanneer hebben wij U dan hongerig gezien en te eten gegeven, of dorstig en U te drinken gegeven? (38) Wanneer hebben wij U dan als vreemdeling gezien en verwelkomd, of naakt en U gekleed? (39) Wanneer hebben wij U dan ziek of in de gevangenis gezien, en zijn wij naar U toegekomen?” (40) En de koning zal tegen hen zeggen: “Amen, Ik zeg jullie: zoveel als jullie voor één van de minsten van Mijn broeders¹⁹⁰ hebben gedaan, hebben jullie voor Mij gedaan.” (41) Dan zal Hij tegen degenen links van zich zeggen: “Ga van Mij weg, jullie die vervloekt zijn, naar het eeuwige vuur dat is voorbereid voor de duivel en zijn engelen. (42) Want Ik had honger en jullie hebben Mij niet te eten gegeven, Ik had dorst en jullie hebben Mij niet te drinken gegeven. (43) Ik was een vreemdeling en jullie hebben Mij niet verwelkomd, naakt en jullie hebben Mij niet gekleed, ziek en in de gevangenis en jullie hebben Mij niet verzorgd¹⁹¹.” (44) Dan zullen zij antwoorden: “Heer, wanneer hebben wij U dan hongerig of dorstig gezien, of als een vreemdeling of naakt, of ziek of in de gevangenis, en hebben wij niet voor U gezorgd?” (45) Dan zal Hij hen antwoorden: “Amen, Ik zeg jullie: zoveel als jullie niet voor één van deze minsten hebben gedaan, hebben jullie ook niet voor Mij gedaan.” (46) Dezen zullen weggaan naar eeuwige straf, maar de rechtvaardigen naar het eeuwige leven.

4.3.2. Exegese

De hele gelijkenis is een beschrijving van het laatste oordeel. Vv. 31-32 beschrijven de komst van de Mensenzoon in zijn heerlijkheid en hoe Hij op zijn troon gaat zitten om

¹⁸⁹ Ook mogelijk is de vertaling: “en jullie bezochten Mij”.

¹⁹⁰ Enkele handschriften laten de woorden τῶν ἀδελφῶν μου (“van Mijn broeders”) weg. Het externe getuigenis voor die lezing is echter zo zwak dat de voorkeur duidelijk uitgaat naar de lezing met τῶν ἀδελφῶν μου.

¹⁹¹ Ook hier is de vertaling mogelijk: “en jullie hebben Mij niet bezocht”.

het eschatologische oordeel te vellen. Jezus treedt op als de koning van het koninkrijk, als de eschatologische rechter van de wereld.¹⁹² Vv. 33-46 beschrijven dan hoe Hij het oordeel velt en hoe de scheiding tussen de schapen en de bokken zich voltrekt. Dat het hier om het laatste oordeel gaat, blijkt ook uit de twee bestemmingen waar het oordeel in resulteert. Er zijn in de gelijkenis slechts twee bestemmingen waar mensen naar toe gaan: het koninkrijk en het eeuwige leven enerzijds (vv. 34, 46) en het eeuwige vuur en de eeuwige straf anderzijds (vv. 41, 46), een duidelijke verwijzing naar de hel. Uit de bestemmingen van de schapen en de bokken blijkt duidelijk dat wat hier op het spel staat, niet slechts beloningen in het koninkrijk zijn, maar het binnengaan van het koninkrijk zelf.¹⁹³

Bij de scheiding in het oordeel wordt er in deze gelijkenis eigenlijk naar maar één ding gekeken: wat heeft een mens gedaan voor de minsten van Jezus' broeders? Het gaat om het eten en drinken geven aan hen die honger en dorst hebben, het onthalen van vreemdelingen, het kleden van hen die naakt zijn en het bezoeken van zieken en gevangenen (vv. 35-40, 42-45). Het gaat in het kort om naastenliefde en liefdadigheid. Maar er zijn twee punten waarover uitleggers verdeeld zijn: (1) de identiteit van wie er geoordeeld worden en (2) de identiteit van de minsten van Jezus' broeders.

Omdat het meervoud van ἔθνος in Mattheüs meestal verwijst naar heidenen (4:15; 6:32; 10:5, 18; 12:18, 21), verwijst het volgens sommigen alleen naar de heidenen, en wordt in deze gelijkenis dus niet het oordeel over alle mensen, maar alleen over heidenen beschreven,¹⁹⁴ of specifiek alle niet-christelijke heidenen.¹⁹⁵ De meeste uitleggers gaan er echter van uit dat πάντα τὰ ἔθνη in 25:32 moet worden geïnterpreteerd als “alle volken”, en niet als “alle heidenen”,¹⁹⁶ om de volgende redenen:

1. Hoewel ἔθνος vaak de betekenis van “heidenen” heeft, is dat niet altijd het geval (21:43; 24:7,14);¹⁹⁷ we kunnen dus op basis van Mattheüs' eigen gebruik van het woord niet uitsluiten dat πάντα τὰ ἔθνη ook Joden omvat.

¹⁹² Deze hoge christologie van de gelijkenis geeft een trieste ironie aan het lijdensverhaal dat zal volgen. Degenen die Jezus zullen veroordelen, veroordelen in werkelijkheid de Rechter van de wereld. Zij denken het oordeel te kunnen vellen over Hem, terwijl aan het einde van de geschiedenis Hij zal beslissen over hun lot – en dat van alle andere mensen. Zie Davies en Allison, *Matthew*, 3:433.

¹⁹³ Schreiner, *Magnifying God in Christ*, 176.

¹⁹⁴ Zo bijvoorbeeld Harrington, *Matthew*, 358; Graham Foster, ‘Making Sense of Matthew 25:31-46’, *SBET* 16.2 (1998), 133-134. Volgens Harrington zijn er in Mattheüs dus verschillende oordelen, en beschrijft deze gelijkenis het oordeel voor niet-christelijke heidenen; zie Harrington, *Matthew*, 358-360.

¹⁹⁵ Dat lijkt de opvatting van Graham N. Stanton, *A Gospel for a New People: Studies in Matthew* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992), 113-114. Hij is enigszins onduidelijk omdat hij op de ene plaats zegt dat ἔθνη altijd naar heidenen verwijst (p. 114), en dan weer schrijft dat πάντα τὰ ἔθνη verwijst naar alle verwijst naar alle niet-christenen (p. 114), terwijl een niet-christen zowel Jood als heiden kan zijn.

¹⁹⁶ Voor een uitgebreide onderbouwing, zie John P. Meier, ‘Nations or Gentiles in Matthew 28:19?’, *CBQ* 39 (1977), 94-102. Deze opvatting wordt verder gedeeld door onder andere Chrysostomus, *Serm. on Matt.*, 79.1; Ridderbos, *Mattheüs*, 2:172; Gnlika, *Matthäusevangelium*, 2:371-372; Davies en Allison, *Matthew*, 3:422-423; Luz, *Matthew*, 3:274-276; Carson, ‘Matthew’, 585; Van Bruggen, *Mattheüs*, 433.

¹⁹⁷ In 21:43 verwijst het naar de kerk als het nieuwe volk van God, dat uit Joden én heidenen bestaat. In 24:7 wordt gezien de context van de verwoesting van de tempel het Joodse volk beschreven als

2. Mattheüs kent in de rest van zijn evangelie maar één oordeel, een oordeel dat heel de wereld omvat (13:38,41) waarin iedereen naar zijn daden zal worden beoordeeld (16:27); het is daarom natuurlijker om in dit oordeel de hele wereld te zien dan om ineens meerdere oordelen te veronderstellen.¹⁹⁸
3. De context van de eschatologische rede gaat over het einde van de hele wereld. Als climax van deze grote rede is het natuurlijker om te veronderstellen dat de gelijkenis van het laatste oordeel gaat over alle volken van heel de aarde.¹⁹⁹

Ook over de identiteit van “de minsten van Mijn broeders” bestaan meerdere opvattingen. Sommige uitleggers interpreteren dit als alle hulpbehoevende mensen,²⁰⁰ en wijzen voor de achtergrond van Jezus’ woorden soms op Spreuken 19:17: “Wie vrijgevig is voor een arme, leent aan de HEER, die zal hem zijn weldaad vergoeden.”²⁰¹ Maar het is niet evident dat Mattheüs deze tekst in gedachten heeft,²⁰² en wanneer het Mattheüsevangelie elders over Jezus’ ἀδελφοὶ spreekt en het niet in letterlijk-biologische zin wordt gebruikt (zoals in 12:47; 13:55), verwijst het naar Jezus’ volgelingen (12:48-50; 28:10).²⁰³ Ook wanneer het niet specifiek over Jezus’ broeders gaat, verwijst ἀδελφός naar een biologische broer (bijv. 1:2; 17:1) of naar een geestelijke broeder voor Joden of christenen (5:22-24; 18:15,21,35; 23:8) onderling. Nergens is er echter een duidelijke indicatie dat het naar “medemens” in universele zin verwijst, iets wat wel zou moeten worden verondersteld wanneer de minsten van de broeders worden geïnterpreteerd als *alle* hulpbehoevende mensen, aangezien het dan “de minsten van alle mensen” zijn. Zo’n uitleg van ἀδελφοὶ lijkt niet te worden ondersteund door Mattheüs’ gebruik ervan. Er is daarentegen wel steun te vinden voor de gedachte dat Jezus’ volgelingen zijn “broeders” zijn, en dat Jezus zich identificeert met zijn kerk (Matt. 10:40; 18:5; vgl. ook Hand. 9:4-5). Daarom verdient de uitleg dat τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων verwijst naar hulpbehoevende christenen de voorkeur.²⁰⁴

De gelijkenis leert dus dat de volken beoordeeld zullen worden op basis van hoe zij Jezus’ hulpbehoevende volgelingen hebben behandeld. Het gaat daarbij zowel om het goede dat mensen voor hen hebben gedaan als om het goede dat zij hebben nagelaten te doen.²⁰⁵ Er is geen sprake van een optelsom van goede en slechte daden. In plaats

ethnos. Zie Meier, ‘Nations or Gentiles?’, 97-98. Over 24:14 schrijft hij: “T. Zahn rightly observed long ago: just as *holē hē oikoumenē* does not mean the world minus Palestine, so too *panta ta ethnē* does not mean mankind minus Israel (i.e., the Gentiles). (...) When such an all-encompassing phrase qualifies the preaching of the gospel to *pasin tois ethnesin*, the latter phrase must include the Jewish people.” Meier, ‘Nations or Gentiles?’, 98-99.

¹⁹⁸ Meier, ‘Nations or Gentiles?’, 100. Zo ook Luz, *Matthew*, 3:27: “According to 13:37-43, there is no difference between church and world as far as the judgment is concerned. The church itself is a *corpus permixtum*. If the Son of Man were to have a special judgment for non-Christians, it would completely contradict the Matthean understanding of the church.”

¹⁹⁹ Meier, ‘Nations or Gentiles?’, 99-100.

²⁰⁰ Zo bijv. Davies en Allison, *Matthew*, 429-430; John P. Meier, *The Vision of Matthew: Christ, Church, and Morality in the First Gospel* (New York: Paulist Press, 1979), 177-178.

²⁰¹ NBV21. Zo Davies en Allison, *Matthew*, 3:431; Hays, *Echoes of Scripture*, 170-171.

²⁰² Zoals Hays zelf schrijft (*Echoes of Scripture*, 170-171): “Matthew does not quote this text, and there is no obvious verbal echo of it in Matthew 25...”

²⁰³ Luz, *Matthew*, 3:279-280.

²⁰⁴ Zo bijv. Carson, ‘Matthew’, 582-584; Ridderbos, *Mattheüs*, 2:174-175. Harrington, *Matthew*, 357; Foster, ‘Making Sense of Matthew 25:31-46’, 134-136; Stanton, *A Gospel for a New People*, 214-221. Sommigen perken dit te ver in, en beperken de minsten van de broeders tot apostelen en zendelingen

²⁰⁵ Davies en Allison, *Matthew*, 3:431.

daarvan zijn de daden van de mensen een natuurlijk uitvloeisel uit hun hart.²⁰⁶ Opvallend is dat zowel de schapen als de bokken verbaasd zijn over de reden die de koning geeft voor hun vonnis.²⁰⁷ Daaruit blijkt dat hun daden iets onbewusts waren, iets wat zij van nature deden. Daarnaast is het criterium niet veeleisend: “The Son of man does not demand supernatural feats but simple charity.”²⁰⁸

Dit roept de vraag op welke rol Jezus in dit alles speelt? Is naastenliefde richting christenen dan het enige wat telt? Doet geloof in Jezus er dan niet toe?²⁰⁹ Hoewel het waar is dat de gelijkenis nergens spreekt over geloof, gaat zo’n conclusie toch te snel.

1. Zo’n uitleg staat op gespannen voet met de thematiek van en andere teksten uit het Mattheüsevangelie. Waarom zou Mattheüs zo’n nadruk leggen op de verwerping van Jezus door het Joodse volk als geloof in Jezus toch niet relevant is? Op andere plaatsen is het erkennen van Jezus wel degelijk bepalend (bijv. 10:32-33, 37-39). Bovendien zijn Matt. 24:14 en 28:19 moeilijk uit te leggen als het bij verlossing alleen maar zou draaien om barmhartigheid en geloof daar geen rol in speelt; waarom moet het evangelie dan verkondigd worden?²¹⁰
2. Zo’n uitleg is onwaarschijnlijk in het licht van waar de verhaallijn van het Mattheüsevangelie naartoe gaat: Jezus’ kruis en opstanding. We hebben gezien hoe centraal de betekenis van het kruis is voor Mattheüs.²¹¹ Van Bruggen vraagt terecht: “Waarom moet de zoon van de mens nog sterven, wanneer bij het eindgericht het criterium van de medemenselijkheid doorslaggevend is?”²¹²
3. Ook moet worden meegewogen dat deze tekst een gelijkenis is. Gelijkenissen willen een specifieke spits leren door middel van verhaal. Het zijn geen dogmatische verhandelingen die systematische uitwerkingen van theologische leerstukken geven. Met eenzelfde manier van redeneren zouden we namelijk bijvoorbeeld ook kunnen zeggen dat volgens de gelijkenis van de verloren zoon (Luc. 15:11-32) Jezus niet hoeft te sterven, aangezien er in dat verhaal ook geen middelaar is die vergeving mogelijk moet maken. Zo’n benadering overvraagt de tekst, en wil de gelijkenis meer laten zeggen dan het probeert te zeggen.
4. Ten slotte kan wel worden gezegd dat geloof op twee manieren toch impliciet een rol speelt in de gelijkenis.²¹³ In de eerste plaats door de daden van de schapen te zien in het licht van hoe het Mattheüsevangelie elders over werken spreekt. Werken zijn voor Mattheüs namelijk een weerspiegeling van het hart, en goede werken vloeien alleen voort uit een goed hart. Een aangezien het hart van mensen van nature zondig en slecht is, moeten de schapen dus wel een

²⁰⁶ Joel B. Green, ‘Heaven and Hell’, in: idem (eds.), *DJG* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2013²), 374: “It would be difficult to find a stronger affirmation that righteous behavior is not the product of a moral calculus designed to attract divine attention, but rather an organic outgrowth of one’s allegiance to the ways of the king...”

²⁰⁷ Carson, ‘Matthew’, 586: “[Neither] the sheep nor the goats are surprised at the place the King assigns them but at the reason he gives for this.”

²⁰⁸ Davies en Allison, *Matthew*, 3:433.

²⁰⁹ Ehrman, *Did Jesus Exist?*, 313.

²¹⁰ Gnilka, *Matthäusevangelium*, 2:376.

²¹¹ Zie boven, §3.4.

²¹² Van Bruggen, *Matteüs*, 434.

²¹³ Gnilka, *Matthäusevangelium*, 2:375-376: “Der Glaube ist nicht dispensiert. Aber er erweist seine Gültigkeit in der erwiesenen und seine Kraftlosigkeit in der verweigerten Barmherzigkeit.”

nieuw hart hebben gekregen, getransformeerd door het evangelie van het koninkrijk, waardoor ze in staat zijn om vrucht voort te brengen (13:23).²¹⁴

5. Ten tweede gaat het in de gelijkenis niet enkel om barmhartigheid, maar om wat een mens door middel van barmhartigheid *voor Jezus doet*. Dát geeft de daden in de gelijkenis hun diepe betekenis. Echt geloof brengt trouw, en daarom ook gehoorzaamheid met zich mee; wie Jezus liefheeft, heeft degenen die bij Hem horen ook lief. In iemands liefde voor Jezus' broeders en zusters wordt iemands liefde voor Hem en zijn koninkrijk zichtbaar,²¹⁵ waardoor zulke barmhartigheid een criterium wordt voor het binnengaan van Jezus' koninkrijk.²¹⁶

4.3.3. De functie van het houden van Gods geboden in het laatste oordeel

Wederom functioneert het houden van Gods geboden duidelijk als noodzakelijke voorwaarde voor het ontvangen van het eeuwige leven: bij het oordeel wordt in deze gelijkenis alleen gekeken naar wat mensen voor de minsten van Jezus' broeders hebben gedaan, hoewel we ook hebben gezien dat geloof impliciet wel een belangrijke rol speelt in deze werken. Wederom is het echter moeilijk om te bepalen of de werken ook verdienstelijk zijn, aangezien Mattheüs niet duidelijk op deze vraag ingaat.



§4.4. Deelconclusie

De deelvraag van dit hoofdstuk was: **“Welke rol speelt het houden van Gods geboden in het laatste oordeel in het Mattheüsevangelie?”** We hebben in onze teksten gezien dat deze (1) functioneren als een noodzakelijke voorwaarde voor het binnengaan van Gods koninkrijk en (2) een openbarende functie hebben in het onderscheiden van Jezus' ware volgelingen van degenen die Hem enkel met de mond belijden. Het is moeilijk gebleken om verder te gaan en te zeggen of werken wel of niet verdienstelijk zijn, omdat Mattheüs daar niet diep op in lijkt te gaan; de enige tekst waarbij we daarvoor enkele handvatten hebben gevonden, is de tekst over vergeving (6:12, 13-14; 18:23-35).

²¹⁴ Davies en Allison, *Matthew*, 3:427. Contra Luz, *Matthew*, 3:289: “It does not reflect Matthew’s view (...) when one connects confessing Christ and works with an ‘and’ and emphasizes that *both* are necessary in judgment.” Ook enigszins verwarrend is zijn uitspraak dat het voor Mattheüs niet gaat om de kwaliteit van de boom maar om de vruchten die het voortbrengt (Luz, *Matthew*, 3:289), omdat die twee voor Mattheüs juist onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn.

²¹⁵ Carson, ‘Matthew’, 586. Dit roept de vraag op wat dit betekent voor niet-gelovigen die barmhartig zijn naar zulke “minsten”. Volgens Davies en Allison (*Matthew*, 3:423) is redding voor niet-christenen niet uitgesloten: “25:31–46 may very well imply that Matthew thought salvation possible for those outside the church.” Voor een andere opvatting, zie Carson, ‘Matthew’, 586: “Those who have little sympathy for the gospel of the kingdom will remain indifferent and, in so doing, reject King Messiah.” Vgl. ook de bespreking van 7:21-23 hierboven op pp. 51-52, en punt 1 op p. 56.

²¹⁶ Vgl. Davies en Allison, *Matthew*, 3:427: “Faith works through love (Gal 5:6), so to be judged by the one is to be judged by the other.”

Eindconclusie

De bevindingen van het onderzoek

In deze scriptie hebben we geprobeerd een antwoord te vinden op de volgende vraag: **“Welke rol speelt het houden van Gods geboden in het Mattheüsevangelie in het licht van het bijbels-theologische debat over de rol die werken spelen in het laatste oordeel?”** Dat hebben we gedaan met behulp van vier deelvragen.

1. De eerste deelvraag was: “Wat is de huidige stand van het bijbels-theologische debat over de rol van werken in het laatste oordeel?” We hebben daarbij vier hoofdvisies onderscheiden: (1) de rooms-katholieke (werken zijn noodzakelijk en verdienstelijk), (2) de reformatische (werken zijn noodzakelijk maar niet verdienstelijk), (3) de “Free Grace”-visie (werken zijn niet noodzakelijk) en (4) de visie van James Dunn (de spanning tussen genade en werken laat zich niet goed oplossen).
2. De tweede deelvraag was: “Wat is de functie van het houden van Gods geboden in Jezus’ prediking in het Mattheüsevangelie?” We hebben daarbij gezien dat het houden van Gods geboden een zeer belangrijke rol speelt in Jezus’ prediking, en dat zeker het Mattheüsevangelie daar een bijzondere nadruk op legt. Het hart van deze gerechtigheid wordt gevormd door de komst van het koninkrijk en het volgen van Jezus.
3. De derde deelvraag was: “Wat is de functie van het laatste oordeel in het Mattheüsevangelie?” We hebben daarbij gezien dat het laatste oordeel een laatste fase is in het grotere proces van verlossing, en dat bij dit laatste oordeel Gods koninkrijk definitief wordt gevestigd en ook een definitieve scheiding wordt aangebracht onder de mensen tussen wie dit koninkrijk wel of niet zullen binnengaan. Daar zit zowel een bemoediging als een waarschuwing in.
4. De vierde deelvraag was: “Welke rol speelt het houden van Gods geboden in het laatste oordeel in de Bergrede en de gelijkenis van de schapen en de bokken in het Mattheüsevangelie?” We hebben daarbij gekeken naar de Bergrede en de gelijkenis van de schapen en de bokken. Daarin kwam naar voren dat het houden van Gods geboden (1) een noodzakelijke voorwaarde is om het koninkrijk binnen te gaan en (2) een openbarende functie heeft om Jezus’ ware volgelingen te onderscheiden van degenen die Jezus enkel belijden, maar nalaten te doen wat Hij zegt. Met deze bevindingen is het tijd om onze hoofdvraag te beantwoorden. Welke rol speelt het houden van Gods geboden in het Mattheüsevangelie in het licht van het bijbels-theologische debat over de rol van werken in het laatste oordeel?

Het is duidelijk gebleken dat werken in het Mattheüsevangelie een bepalende rol spelen in het laatste oordeel. Zoals gezegd heeft het houden van Gods geboden daarin een voorwaardelijke en openbarende functie. Het gaat bij het oordeel echter niet om het afwegen van goede en slechte daden; de nadruk ligt veel meer op de kwaliteit dan op de kwantiteit van daden. Daden worden in het Mattheüsevangelie beschreven als

vruchten, en weerspiegelen de toestand van het hart van een mens. En ten diepste laten iemands werken zien hoe hij of zij zich verhoudt tot Jezus, de Rechter van de wereld.

Welke bijdrage levert dit alles aan het bijbels-theologische debat over de rol van werken in het laatste oordeel?

Waar het Mattheüsevangelie een duidelijke bijdrage levert, is in het benadrukken van de noodzakelijke rol die werken spelen in het laatste oordeel. Het is daarmee een krachtige weerlegging van de “Free Grace”-visie. Hoe aantrekkelijk de helderheid en eenvoud van deze visie ook is, het doet geen recht aan de complexiteit van Mattheüs’ verlossingsleer en aan het steeds weer terugkerende motief werken als criterium voor het toekomstige binnengaan van het koninkrijk.²¹⁷

Lastiger is om vanuit het gedane onderzoek eenzelfde duidelijkheid te krijgen in het afwegen van de rooms-katholieke visie, de reformatorische visie en de visie van Dunn. Het gaat hier om theologische nuances (het onderscheid tussen noodzakelijkheid en verdienstelijkheid) waar Mattheüs in geen van de bekeken teksten bewust op reflecteert. We hebben bij Mattheüs 6:14-15 aanwijzingen gevonden om te zeggen dat vergeving niet verdienstelijk maar wel noodzakelijk is. Op basis van één zo’n tekst kunnen we echter geen generalisaties maken en zeggen of Mattheüs werken in zijn algemeenheid wel of niet als verdienstelijk ziet. Het gevaar bestaat dat we Mattheüs dwingen een kant te kiezen in een debat dat aan hem vreemd was.²¹⁸ Verder onderzoek zou moeten aanwijzen of er vanuit het Mattheüsevangelie nog meer over deze vraag zou kunnen worden gezegd; vanuit dit onderzoek is dat lastig.



Relevantie van het onderzoek

In de inleiding van de scriptie noemde ik vier punten van relevantie van het huidige onderzoek. Het is goed om elk van deze punten nog een keer langs te lopen om te kijken wat de scriptie op deze punten kan bijdragen.

De directe relevantie van het onderzoek was de academische relevantie. Deze scriptie heeft geen revolutionaire inzichten opgeleverd. Wel heeft deze scriptie geprobeerd verder te gaan dan simpelweg te beweren *dat* werken een belangrijke rol spelen in het laatste oordeel, en er is geprobeerd deze gedachte theologisch te doordenken en in verbinding te brengen met het bijbels-theologische debat over de precieze functie van werken in het laatste oordeel. De bijdrage aan dat debat hebben we hierboven zojuist besproken.

Het tweede punt was de samenhang van de Bijbel, dat zowel vanuit historisch als theologisch oogpunt relevant is. In deze scriptie hebben we alleen onderzoek gedaan naar het Mattheüsevangelie, dus we kunnen niet het laatste woord spreken over de

²¹⁷ Vgl. Seifrid, ‘Judged by Works’, 86: “[In] this case, logical coherence is obtained at the cost of the meaning of the biblical texts.”

²¹⁸ Vgl. C.S. Lewis, ‘Is Theology Poetry?’, in: L. Walmsley (ed.), *C.S. Lewis Essay Collection: Faith, Christianity and the Church* (London: HarperCollinsPublishers, 2002), 17: “There is no more tiresome error in the history of thought than to try to sort our ancestors on this or that side of a distinction which was not in their minds at all.”

rest van het NT. Wel kunnen we zeggen dat we zowel de eenheid als de diversiteit van het NT zullen moeten respecteren. Sommige behoudende christenen hebben de neiging om de verschillen glad te strijken door bijvoorbeeld Mattheüs alleen te interpreteren door de bril van Paulus. Daarmee wordt geen recht gedaan aan de eigen stem van Mattheüs in de canon. Tegelijkertijd gaan sommige onderzoekers wel erg snel uit van tegenstrijdigheden tussen nieuwtestamentische auteurs. Welke spanning we ook mogen ervaren tussen Paulus' spreken over de rechtvaardiging van de goddeloze en Mattheüs' spreken over het laatste oordeel in overeenstemming met werken, we kunnen in ieder geval opmerken dat ook voor Paulus het laatste oordeel naar werken zal zijn, en dat ook voor Mattheüs verlossing een kwestie van genade is. Een verder onderzoek zal hier ongetwijfeld meer over kunnen zeggen en hier verdere nuances in kunnen aanbrengen. Maar hoewel we verschillen tussen Mattheüs en Paulus niet hoeven glad te strijken, hoeven we ze ook niet te overdrijven.²¹⁹

Het derde punt was de intra- en interreligieuze dialoog. Wat betreft de verhouding tot andere godsdiensten, kunnen we alleen zeggen dat werken ook in het christelijk geloof een centrale plaats hebben. Maar hoe dit zich precies verhoudt tot de genade van het evangelie, en hoe het christelijk geloof zich op dit punt verhoudt tot andere godsdiensten, vraagt om verder onderzoek.

Wat betreft de verschillen tussen protestanten en rooms-katholieken, valt op dat het om nuanceverschillen gaat waar de onderzochte teksten uit Mattheüs geen duidelijke doorslag in geven. Dat laat zien dat beide partijen, ondanks de belangrijke theologische verschillen, ook veel met elkaar delen. Ze kunnen zich verenigen in het geloof dat redding te danken is aan Gods genade in Christus en dat deze genade een transformerende uitwerking heeft in het leven van de gelovige. Voor beide partijen zijn goede werken niet mogelijk zonder Gods genade, en zijn ze het doorslaggevend criterium in het laatste oordeel.

Het vierde punt was het persoonlijke geloofsleven. Mattheüs benadrukt het belang van gehoorzaamheid en gerechtigheid voor het christelijke leven; geloof zonder navolging en gehoorzaamheid is voor hem ondenkbaar, en dat is een waardevolle les.²²⁰ Maar kan dat mensen niet heel onzeker maken? Hoeveel gerechtigheid is genoeg om het koninkrijk binnen te mogen gaan? Moeten mensen op deze manier niet alsnog zelf presteren om binnen te komen? Deze vragen zouden eigenlijk pas echt beantwoord kunnen worden wanneer Mattheüs' spreken over werken in verband zou worden gebracht met zijn spreken over genade. We kunnen hier dus slechts enkele aanzetten doen.

In de eerste plaats dat Mattheüs nergens spreekt over het afwegen van goede en slechte daden. De vraag is dus niet of een mens wel *genoeg* heeft gedaan om het koninkrijk binnen te mogen gaan, want het laatste oordeel is geen rekensom. Het gaat om daden als weerspiegeling van het hart als geheel. Iemands werken laten zien wie

²¹⁹ Hagner, 'Law, Righteousness, and Discipleship', 364-365; Davies en Allison, *Matthew*, 2:676; Luz, *Studies in Matthew*, 217; Schreiner, *Magnifying God in Christ*, 176-177.

²²⁰ Vgl. Michael F. Bird, *The Saving Righteousness of God: Studies on Paul, Justification, and the New Perspective* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2007), 110: "By stressing the forensic nature of justification, reformed theology has always had a propensity to bruise the nerve that connects faith with obedience."

hij is.²²¹ Daarmee verdwijnt de vraag niet, maar het plaatst de vraag wel in een ander perspectief.

Een tweede punt is dat nergens zondeloosheid als eis wordt gesteld voor het binnengaan van het koninkrijk. Mattheüs veronderstelt dat gelovigen zondaren zullen blijven, en dat zij moeten leven van vergeving. Het criterium is niet of mensen volmaakt zijn, maar of hun daden laten zien dat hun hart is veranderd.²²² De vraag blijft dan natuurlijk nog steeds hoeveel verandering nodig is. Maar verder dan dit kan het huidige onderzoek niet gaan.



Slot

In deze scriptie hebben we stilgestaan bij het vergeldingsmotief in het Mattheüsevangelie, de gedachte dat Jezus iedereen naar zijn daden zal belonen. Dat is een tweesnijdend zwaard. Het is een waarschuwing voor wie zich tegen Jezus verzet dat zulk verzet een doodlopende weg is, en een bemoediging voor een ieder die Jezus volgt dat Hem volgen alles kost maar toch alles waard is.²²³ Mattheüs stelt ons de vraag hoe wij als lezers van zijn evangelie op Hem zullen reageren, en hoe wij ons persoonlijk zullen voorbereiden op het moment van zijn komst. “Want de Zoon des mensen zal komen in de heerlijkheid zijns Vaders, met zijn engelen, en dan zal Hij een ieder vergelden naar zijn daden.”

²²¹ O'Brien, 'Was Paul a Covenantal Nomist?', 270.

²²² Vgl. Ortlund, 'Judged according to Works', 339: "By virtue of the "not yet," one will never in this life experience infallible perfection; yet by virtue of the "already," there has been ignited, even now in this diseased world, an inevitable new direction (2 Cor 5:17). It is according to this new life that judgment is rendered." Carson haalt de volgende uitspraak van John Newton aan: "I am not what I ought to be (...). I am not what I wish to be (...). I am not what I hope to be (...). Yet, though I am not what I ought to be, nor what I wish to be, nor what I hope to be, I can truly say, I am not what I once was (...); and I can heartily join with the apostle, and acknowledge, 'By the grace of God I am what I am.'" Zie D.A. Carson, *The God Who Is There: Finding Your Place in God's Story* (Grand Rapids: Baker Books, 2010), 196.

²²³ Vgl. C.S. Lewis, 'The Weight of Glory', in: L. Walmsley (ed.), *C.S. Lewis Essay Collection: Faith, Christianity and the Church* (London: HarperCollinsPublishers, 2002), 96: "Indeed, if we consider the unblushing promises of reward and the staggering nature of the rewards promised in the Gospels, it would seem that Our Lord finds our desires, not too strong, but too weak. We are half-hearted creatures, fooling about with drink and sex and ambition when infinite joy is offered us, like an ignorant child who wants to go on making mud pies in a slum because he cannot imagine what is meant by the offer of a holiday at the sea. We are far too easily pleased."

Bijlage 1: Jezus en de Farizeeën in het Mattheüsevangelie

Deze bijlage is een extra verdieping naar aanleiding van hoofdstuk 2. Jezus' omgang met de wet roept de vraag op naar hoe zijn relatie met de Farizeeën was. Waarom botste Jezus met hen?

De beweging van de Farizeeën is waarschijnlijk in de tijd van de Makkabeeën ontstaan.²²⁴ In een tijd waarin de druk van het hellenisme toenam, wilden de Farizeeën de Joodse identiteit van het volk waarborgen door Gods wet nauwkeurig na te leven en daar ook bij het volk op aan te dringen.²²⁵ Gezien de geschiedenis van de ballingschap van het volk Israël was dat begrijpelijk: het was immers door Israëls ontrouw aan het verbond dat het volk in ballingschap had moeten gaan (Deut. 28:36-37, 45-57, 64; 2 Kron. 36:15-21; Ezra 5:12). Om te voorkomen dat zoiets nog een keer zou gebeuren, was een terugkeer naar Gods wet nodig. De naam “Farizeeër”, wat waarschijnlijk “afgescheidene” betekent,²²⁶ getuigt van deze toewijding aan de wet: een Farizeeër was zo toegewijd aan de wet, dat hij zich afscheidde van onreinheid en onheiligheid.

De Farizeeën stonden bekend om hun exacte interpretatie en navolging van de Joodse wet.²²⁷ Daarin was hun mondelinge traditie (*halakha*; vgl. Matt. 15:2) ook belangrijk,²²⁸ die hen hielp om de wet van Mozes toe te passen op nieuwe situaties. Hierin onderscheidden zij zich van de Sadduceeën en de Essenen, die zulke mondelinge tradities niet aanvaardden. Hun motivatie voor het strikt naleven van de wet was niet om hun redding te verdienen,²²⁹ maar om in alle aspecten van het leven

²²⁴ Voor de ontstaansgeschiedenis van de Farizeeën, zie Kent. L. Yinger, *The Pharisees: Their History, Character & New Testament Portrait* (Eugene: Cascade Books, 2022), hoofdstuk 1 [e-book zonder oorspronkelijke paginanummering]; Sanders, *Judaism: Practice & Belief*, 380-388.

²²⁵ Voor hoe de Farizeeën zich ook bezighielden met het gedrag van de mensen buiten hun groepering, zie Wright, *Victory of God*, 379-380.

²²⁶ M. Lee-Barnewall, ‘Pharisees, Sadducees, and Essenes’, in: Joel B. Green en Lee Martin McDonald (eds.), *The World of the New Testament: Cultural, Social, and Historical Contexts* (Grand Rapids: Baker Academic, 2013), 218.

²²⁷ Josephus, *Bell.*, 1.110; 2.162; *Vit.*, 191; vgl. Gal. 1:14; Filip. 3:4-6. Dat hun wetsuitleg het meest *exact* was, wil overigens niet zeggen dat het de meest *behoudende* was. Met betrekking tot de sabbat waren de Essenen bijvoorbeeld de meest behoudende groep (Josephus, *Bell.* 2.147; zie ook Sanders, *Judaism: Practice & Belief*, 367; Tomson, ‘*Als dit uit de Hemel is*’, 73-74). Wanneer een dier bijvoorbeeld in het water of in een kuil viel op de sabbat, mocht deze er volgens de Essenen niet op de sabbat worden uitgehaald (4Q265; CD 11:13-14), terwijl dat volgens de Farizeeën wél mocht (vgl. Matt. 12:11-12).

²²⁸ Josephus, *Ant.* 13.297.

²²⁹ Ook het gebed van de Farizeeër in Luc. 18:11-12 hoeft niet te worden gezien als het gebed van iemand die vol is van zichzelf en zijn eigen goede werken, maar kan ook worden gelezen als een dankgebed dat God hem op het juiste pad heeft gehouden, vergelijkbaar met gebeden uit de Psalmen (Ps. 17:1-6; 26:1-12; 119:30-32). Zie Yinger, *Pharisees*, hoofdstuk 13. Desondanks maakt de gelijkenis wel duidelijk dat deels daarin de hoogmoed van de Farizeeër lag, in het feit dat hij zijn (mede door Gods hulp mogelijk gemaakte) gehoorzaamheid aan de wet als basis zag voor zijn aanvaard worden door en rechtvaardig staan voor God. Vgl. Schreiner, *Magnifying God in Christ*, 175: “This account is remarkable because it clearly shows Jesus speaking against the notion that human beings can gain God’s forgiveness on the basis of their works. It also suggests that some in Judaism believed that

trouw te zijn aan het verbond, God te eren en de identiteit van het volk van God te beschermen.²³⁰

“They thought that God had given them his law and bestowed on them his grace, and that it was their obligation within the loving relationship with God to obey the law precisely.”²³¹

“[T]his was not merely a matter of crossing t’s and dotting i’s correctly, such decisions touched on the central identity of the people of God, the Jews. They were the people of the God who spoke to Moses on Sinai. Shaping their lives according to Yahweh’s will was what they were all about. And *halakhah* was that shape.”²³²

Voor christenen die de Farizeeën alleen uit het NT kennen, kan het een verrassing zijn dat de Farizeeën van alle groeperingen het meest populair waren bij het volk, op wie ze veel invloed hadden.²³³ De Essenen waren te exclusief, de Sadduceeën te elitair. Maar de Farizeeën waren geliefd en gerespecteerd onder het volk (vgl. Hand. 5:34).²³⁴

Maar als de Farizeeën dan zulke goede motieven hadden en zo populair waren bij het volk, waarom botste Jezus dan met hen? Zeker in Mattheüs komt dit conflict nadrukkelijk naar voren (zie bijv. Matt. 23). Jezus’ conflict met hen heeft met drie fundamentele punten te maken.²³⁵

1. *De juiste omgang met de wet.* Veel van de conflicten tussen Jezus en de Farizeeën gaan over de juiste omgang met de wet. Jezus botst met de Farizeeën over de sabbat (Matt. 12:9-14), reinheid (Matt. 15:1-20), en meer. Nooit bekritiseert Jezus echter hun toewijding aan de wet. Waar Jezus hen op bekritiseert is dat hun interpretaties van de wet botsten met de ware bedoeling ervan.²³⁶ Volgens Jezus moest de wet worden geïnterpreteerd in het licht van liefde (Matt. 5:43-48; 7:12; 22:37-40),²³⁷ en gingen de Farizeeën zo op in details dat zij dat uit het oog verloren (23:23).
2. *Eschatologie.* Onder de conflicten over de wet lag een dieper conflict. Zoals we al zagen, staat het koninkrijk van God centraal in Jezus’ bediening. Volgens Jezus was het koninkrijk in Hem een werkelijkheid geworden. Jezus riep

righteousness could be secured through works. Otherwise, otherwise, the parable would be addressing a problem with which no one struggled!” Daarnaast is de Farizeeër hoogmoedig (1) doordat hij vanuit zijn toewijding aan de wet minachting voelt voor anderen die niet zo toegewijd leven als hij (zie Yinger, *Pharisees*, hoofdstuk 13); hij houdt zich wel aan de uiterlijke zaken van de wet (vasten, het geven van tienden), maar verzaakt de belangrijkste dingen van de wet: genade en liefde richting deze tollenaar; en (2) doordat hij denkt dat zijn gehoorzaamheid aan de wet – die hij ook aan Gods hulp toeschreef – toereikend is om rechtvaardig voor God te staan. Daarmee laat hij zien zijn eigen toestand te overschatten.

²³⁰ Vgl. Yinger, *Pharisees*, hoofdstuk 3: “Their concern for scrupulous law observance arose not from the question, ‘How do we save our souls?’ but from the question, ‘How do we preserve our people?’” Zie ook Wright, *Victory of God*, 378-379.

²³¹ Sanders, *Judaism: Practice & Belief*, 446.

²³² Yinger, *Pharisees*, hoofdstuk 4.

²³³ Josephus, *Ant.* 13.288, 298; 18.14-17.

²³⁴ Sanders, *Judaism: Practice & Belief*, 402-404.

²³⁵ Yinger, *Pharisees*, hoofdstuk 6; Everett Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2003³), 517-518.

²³⁶ Dunn, *New Testament Theology*, 138; Moo, ‘Jesus and the Mosaic Law’, 11.

²³⁷ Dunn, ‘Law’, 511-512; Loader, *Jesus’ Attitude towards the Law*, 264-266; Hays, *Moral Vision*, 99-101.

mensen op om in het licht van dat koninkrijk te leven.²³⁸ Dat beïnvloedde onder andere hoe Hij over reinheid dacht. Zijn genezing van onreinen en zijn tafelgemeenschap met zondaren was een belichaming van de nieuwe werkelijkheid die was aangebroken (Matt. 9:11-12; 11:2-6, 19), van hoe God die Zich met zondaren verzoent.²³⁹ De Farizeeën geloofden echter niet dat het koninkrijk was aangebroken (Matt. 16:2-4). En dat had te maken met een nog fundamentele conflict, namelijk over de identiteit van Jezus.

3. *Wie is Jezus?* Jezus verkondigde niet alleen dat het koninkrijk een werkelijkheid was geworden, maar dat het in Hem een werkelijkheid was geworden. De komst van het koninkrijk lag besloten in zijn eigen persoon.²⁴⁰ Jezus trad daarom op met een bijzonder gezag (Matt. 7:28-29; 9:8; 21:23-27). In zijn bespreking van de gelijkenis van de slechte landbouwers uit Luc. 20:9-18 (= Matt. 21:33-46) schrijft Reitsma: “Het is opvallend dat de pachters de wijngaard niet worden uitgezet, omdat ze de pacht niet afdroegen. Ze verliezen het beheer omdat ze de zoon verwierpen.”²⁴¹ Dát is het fundamentele probleem van de Farizeeën: ze erkennen Jezus niet als de Messias van Israël.

Jezus noemt de Farizeeën vaak hypocrieten (Matt. 15:7; 22:18; 23:13-15, 23-29). Dit wekt de indruk dat de Farizeeën eigenlijk helemaal niet oprecht toegewijd waren aan het dienen van God, en alles voor de uiterlijke schijn deden. Hoewel er natuurlijk individuele Farizeeën kunnen zijn geweest met zulke slechte motivaties, is het vanuit de historische gegevens over de Farizeeën niet waarschijnlijk dat de grote meerderheid van Farizeeën zo waren.²⁴² Het is daarom belangrijk om rekening te houden met het hyperbolische karakter van Jezus’ polemische taal,²⁴³ en om een onderscheid te maken tussen opzettelijke en onopzettelijke hypocrisie.²⁴⁴ Wanneer Jezus de Farizeeën beschuldigt van hypocrisie, bedoelt Hij dat ze het ene zeggen, maar het andere doen. De Farizeeën zeiden Gods wet te willen gehoorzamen, maar

²³⁸ Dunn, *New Testament Theology*, 139-140.

²³⁹ Ferguson, *Backgrounds*, 517: “Jesus took a different model for the religious life – involvement with sinners while not partaking of their sins. Saving the world required contact with it.” Zie ook Yinger, *Pharisees*, hoofdstuk 8; Stuhlmacher, *Biblical Theology*, 84-87; Wright, *Victory of God*, 388-390.

²⁴⁰ Ridderbos, *Koninkrijk*, 88: “[De] diepste en eigenlijke verklaring van de tegenwoordigheid van het koninkrijk der hemelen [is gelegen] in de persoon van Jezus Zelf.”

²⁴¹ Bernhard Reitsma, *Adembenemend: Nieuwe bijbelstudies over de gelijkenissen van Jezus* (Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 2013), hoofdstuk 8 [e-book zonder oorspronkelijke paginanummering].

²⁴² Yinger, *Pharisees*, hoofdstuk 14.

²⁴³ We merken hierboven (p. 38) al op dat we natuurlijk niet kunnen uitsluiten dat er individuele Farizeeën waren die schijnheilig waren. Dat de Talmoed ook waarschuwingen bevat van de rabbijnen zelf tegen verschillende soorten schijnheilige Farizeeën (b. Pirqa Abot 5:9; b. Soṭah 22b), bevestigt dat alleen maar. Tegelijkertijd zal moeten worden meegewogen dat Jezus’ taalgebruik polemisch is (zie Yinger, *Pharisees*, hoofdstuk 14). Het doel van zulke taal is om te berispen, te waarschuwen en op te roepen tot inkeer, niet om een genuanceerde en nauwkeurige beschrijving van de feiten te geven. Zulke taalgebruik maakt onder andere gebruik van hyperbolen en generalisaties (vgl. Sanders, *Judaism: Practice & Belief*, 186-187). Jezus’ woorden weerspiegelen dus wel de werkelijkheid, maar wel op een generaliserende en ongenuanceerde manier. Dat moet ons voorzichtig maken om alleen op basis van zulke woorden een historische reconstructie te maken van *alle* Farizeeën. Uit buiten-Bijbelse bronnen, maar ook uit andere plaatsen in het NT ontstaat een genuanceerder beeld van de Farizeeën (Luc. 13:31; Hand. 5:34-39; 15:5; Joh. 3:1-2; 7:50-51; 19:39). Zie Yinger, *Pharisees*, hoofdstuk 15.

²⁴⁴ Yinger, *Pharisees*, hoofdstuk 14.

hun interpretatie ervan en hun handelen was niet naar Gods wil.²⁴⁵ De Farizeeën zeiden God te willen dienen, maar ze verzetten zich tegen de Zoon die door Hem was gestuurd. In dat opzicht leefden ze minder heilig dan ze beweerden en leken te zijn, en waren ze – letterlijk – “schijn-heilig”.

²⁴⁵ Matt. 23:2 impliceert dat Jezus ook goede elementen in het onderwijs van de Farizeeën zag, aangezien Jezus daar hun leer goedkeurt maar hun daden afkeurt. Vanuit het evangelie als geheel is echter duidelijk dat deze goedkeuring niet al te absoluut moet worden geïnterpreteerd, aangezien Jezus ook vaak botst met het onderwijs van de Farizeeën (zie Matt. 16:12).

Literatuurlijst

Oude bronnen²⁴⁶

Flavius Josephus. *Antiquitates Judaicae* (De oude geschiedenis van de Joden). Vertaling William Whiston, *The Works of Josephus: Complete and Unabridged*. Peabody: Hendrickson, 1987.

----- *De Bello Judaico* (De Joodse Oorlog). Vertaling F.J.A.M. Meijer en M.A. Wes (Baarn: Ambo, 1992).

----- *Vita* (Uit mijn Leven). Vertaling F.J.A.M. Meijer en M.A. Wes (Baarn: Ambo, 1992).

Johannes Chrysostomus. *Homilies on the Gospel according to St. Matthew*. Vertaling George Prevost en M.B. Riddle, in: Philip Schaff (ed.), NPNF 10 (New York, Christian Literature Company, 1888).

Augustinus. *De sermone Domini in monte* (Verhandeling over de Bergrede). Vertaling Leo Wenneker en Hans van Reisen (Eindhoven: Augustijns Instituut, 2004).

Thomas van Aquino. *Summa Theologica*. Vertaling Fathers of the English Dominican Province (Claremont: Coyote Canyon Press, 2018)

Johannes Calvijn. *Insitutie*. Vertaling C.A. De Niet (Houten: Den Hertog B.V., 2009).

Moderne bronnen

Allison Jr., Dale C. *The Sermon on the Mount: Inspiring the Moral Imagination*, Companions to the New Testament. New York: The Crossroad Publishing Co., 1999.

----- ‘Jesus & The Victory of Apocalyptic’, in: Carey C. Newman (ed.), *Jesus & The Restoration of Israel: A Critical Assessment of N. T. Wright’s Jesus and the Victory of God*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1999, 126-141.

----- *Studies in Matthew: Interpretation Past and Present*. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.

----- *Constructing Jesus: Memory, Imagination and History*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.

²⁴⁶ Deze oude bronnen heb ik niet in de grondtalen geraadpleegd, maar uitsluitend met behulp van vertalingen. Dit omdat ik het Latijn helaas niet machtig ben, en omdat het ook bij de Griekse bronnen te tijdrovend zou zijn geworden. Idealiter had ik de bronnen natuurlijk wel in de grondtalen geraadpleegd, maar mijn gebruik van de bronnen is steeds globaal geweest (en dus niet afhankelijk van één specifieke vertaalkeuze) en heb ik ook steeds getoetst aan hoe andere academische bronnen naar deze oude bronnen verwijzen.

- Avemarie, Friedrich. 'Erwählung und Vergeltung: Zur optionalen Struktur rabbinischer Soteriologie', *NTS* 45.1 (1999), 108-126.
- Barber, Michael P. 'A Catholic Perspective: Our Works Are Meritorious At The Final Judgment Because Of Our Union With Christ', in: Alan P. Stanley (ed.), *Four Views on the Role of Works at the Final Judgment*. Grand Rapids: Zondervan, 2013, 161-184.
- Barron, Robert. 'Bishop Barron on Catholicism and the Reformation', <https://www.youtube.com/watch?v=4NFyyMxnyGI> [laatst geraadpleegd op 22-07-2024].
- Bauckham, Richard. *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2017².
- Betz, Hans Dieter. *The Sermon on the Mount*, Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Bird, Michael F. *The Saving Righteousness of God: Studies on Paul, Justification, and the New Perspective*, PBM. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2007.
- Blanton, Thomas R. 'Saved by Obedience: Matthew 1:21 in Light of Jesus' Teaching on the Torah', *JBL* 132.2 (2013), 393-413.
- Blass, Friedrich, Alfred Debrunner & Friedrich Rehkopf. *Grammatik des neustamentlichen Griechisch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020¹⁹.
- Block, Daniel I. *Covenant: The Framework of God's Grand Plan of Redemption*. Grand Rapids: Baker Academic, 2021.
- Blomberg, Craig L. 'Degrees of Reward in the Kingdom of Heaven?', *JETS* 35.2 (1992), 159-172.
- 'Did Jesus Say He'd Return within His Disciples' Lifetimes?', <https://www.thegospelcoalition.org/article/jesus-return-disciples-lifetimes/> [laatst geraadpleegd op 07-08-2024]
- Boring, M. Eugene. *An Introduction to the New Testament: History, Literature, Theology*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2012.
- Bormann, L. *Theologie des Neuen Testaments*. Stuttgart: Kohlhammer, 2017.
- Brink, G. van den en C. van der Kooi. *Christelijke Dogmatiek: Een Inleiding*. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 2012.
- Brown, J.K. 'Matthew, Gospel of', in: Joel B. Green (ed.), *Dictionary of Jesus and the Gospels: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2013², 570-584.
- Bruggen, Jakob van. *Matteüs: Het evangelie voor Israël*, CNT3. Kampen: Kok, 1994.
- Carson, D.A. 'Reflections on Assurance', in: Thomas R. Schreiner en Bruce A. Ware (eds.), *Still Sovereign: Contemporary Perspectives on Election, Foreknowledge, and Grace*. Grand Rapids: Baker Books, 2000, 247-276.

- ‘Summaries and Conclusions’, in: D.A. Carson, Peter T. O’Brien en Mark A. Seifrid (eds.), *Justification and Variegated Nomism, Volume I: The Complexities of Second Temple Judaism*, WUNT. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, 505-548.
- *Love in Hard Places*. Wheaton: Crossway, 2002.
- ‘Matthew’, in: Tremper Longman III en David E. Garland (eds.) *Matthew & Mark*, EBC Revised. Grand Rapids: Zondervan Academic, 2010, 23-670.
- *The God Who Is There: Finding Your Place in God’s Story*. Grand Rapids: Baker Books, 2010.
- *Jesus’ Sermon on the Mount and His Confrontation with the World: A Study of Matthew 5-10*. Grand Rapids: BakerBooks, 2018 [1978, 1987].
- Carson, D.A. en Douglas J. Moo. *An Introduction to the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 2005².
- Davies, W.D. en Dale C. Allison Jr. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, ICC. New York: T&T Clark International, 2004 (3 delen).
- Dunn, James D.G. *New Testament Theology: An Introduction*, Library of Biblical Theology. Nashville, Abingdon Press, 2009.
- ‘Law’, in: Joel B. Green (ed.), *Dictionary of Jesus and the Gospels: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2013², 505-515.
- ‘If Paul Could Believe In Both Justification By Faith And Judgment According To Works, Why Should That Be A Problem For Us?’ in: Alan P. Stanley (ed.), *Four Views on the Role of Works at the Final Judgment*. Grand Rapids: Zondervan, 2013, 119-141.
- Ehrman, Bart D. *Did Jesus Exist? The Historical Argument for Jesus of Nazareth*. New York: HarperOne, 2012.
- Enns, Peter. ‘Expansions of Scripture’, in: D.A. Carson, Peter T. O’Brien en Mark A. Seifrid (eds.), *Justification and Variegated Nomism, Volume I: The Complexities of Second Temple Judaism*, WUNT. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, 73-98.
- Eubank, Nathan. *Wages of Cross-Bearing and Debt of Sin: The Economy of Heaven in Matthew’s Gospel*. Berlin: Walter De Gruyter GmbH, 2013.
- Ferguson, Everett. *Backgrounds of Early Christianity*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2003³.
- Foster, Graham. ‘Making Sense of Matthew 25:31-46’, *SBET* 16.2 (1998), 128-139.
- France, R.T. *The Gospel of Matthew*, NICNT. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2007.

Gathercole, Simon J. *Where is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1-5*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2002.

Genderen, J. van en W.H. Velema. *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek*. Kampen: Uitgeverij Kok 1992.

Gnilka, Joachim. *Das Matthäusevangelium*, HThKNT. Freiburg: Herder, 1986-1988 (2 delen).

Green, Joel B. 'Heaven and Hell', in: idem (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2013², 370-376.

----- 'Kingdom of God/Heaven', in: idem (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2013², 468-481.

Hagner, Donald A. 'Balancing the Old and the New: The Law of Moses in Matthew and Paul', *Interpretation* 51.1 (1997), 20-30.

----- 'Law, Righteousness, and Discipleship in Matthew', *Word & World* 28.4 (1998), 364-371.

----- 'Matthew', in: T.D. Alexander en Brian S. Rosner (eds.), *New Dictionary of Biblical Theology*. Downers Grove: Inter-Varsity Press, 2000, 262-267.

Harrington, Daniel J. *The Gospel of Matthew*, SP. Collegeville: The Liturgical Press, 1991.

Hays, Christopher M. e.a. *When the Son of Man Didn't Come: A Constructive Proposal on the Delay of the Parousia*. Minneapolis: Fortress Press, 2016.

Hays, Richard B. *Echoes of Scripture in the Gospels*. Waco: Baylor University Press, 2016.

Hoehner, H.W. 'Reward', in: T.D. Alexander en Brian S. Rosner (eds.), *New Dictionary of Biblical Theology*. Downers Grove: Inter-Varsity Press, 2000, 738-740.

Johnston, P.S. 'Death and Afterlife' in: Bill T. Arnold en H.G.M. Williamson (eds.), *Dictionary of the Old Testament Historical Books: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2005, 215-219.

Keller, Tim. *In alle redelijkheid: Christelijk geloof voor welwillende sceptici*. Franeker: Uitgeverij van Wijnen, 2008.

Köstenberger, Andreas J., Alexander E. Stewart en Apollo Makara. *Jesus and the Future: Understanding What He Taught about the End Times*. Bellingham: Lexham Press, 2017 [e-book].

Lee-Barnewall, M. 'Pharisees, Sadducees, and Essenes', in: Joel B. Green en Lee Martin McDonald (eds.), *The World of the New Testament: Cultural, Social, and Historical Contexts*. Grand Rapids: Baker Academic, 2013, 217-227.

Lewis, C.S. 'The Weight of Glory' [1941], in: L. Walmsley (ed.), *C.S. Lewis Essay Collection: Faith, Christianity and the Church*. London: HarperCollinsPublishers, 2002, 96-106.

----- 'Is Theology Poetry?' [1952], in: L. Walmsley (ed.), *C.S. Lewis Essay Collection: Faith, Christianity and the Church*. London: HarperCollinsPublishers, 2002, 10-21.

----- 'On Forgiveness' [1998], in: L. Walmsley (ed.), *C.S. Lewis Essay Collection: Faith, Christianity and the Church*. London: HarperCollinsPublishers, 2002, 184-186.

Lloyd-Jones, D. Martyn. *Studies in the Sermon on the Mount*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1971.

Loader, William R.G. *Jesus' Attitude Towards the Law: A Study of the Gospels*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2002.

Luz, Ulrich. *The Theology of the Gospel of Matthew*, New Testament Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

----- *Matthew: A Commentary*, Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press, 2001-2007 (3 delen).

----- *Studies in Matthew*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2005.

Matera, Frank J. *New Testament Ethics: The Legacies of Jesus and Paul*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.

McCasland, S.V. 'Matthew Twists the Scriptures', in: G.K. Beale (ed.), *The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New*. Grand Rapids: Baker Books, 1994, 146-152.

Meier, John P. 'Nations or Gentiles in Matthew 28:19?', *CBQ* 39 (1977), 94-102.

----- *The Vision of Matthew: Christ, Church, and Morality in the First Gospel*. New York: Paulist Press, 1979.

----- 'Matthew, Gospel of', in: David N. Freedman (ed.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992 (6 delen), 4:622-641.

Moo, Douglas J. 'Jesus and the Authority of the Mosaic Law', *JSNT* 20 (1984), 3-49.

Moore, A.L. *The Parousia in the New Testament*, SuppNovT. Leiden: E.J. Brill, 1966.

Moyise, Steve. *The Old Testament in the New: An Introduction*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2015².

Mulder, Michael. 'Israël, een mysterie... Over de verhouding van Joden en heidenen in de gemeente van God', in: Armin Baum & Rob van Houwelingen (eds.), *Theologie van het Nieuwe Testament in twintig thema's*. Utrecht: KokBoekencentrum, 2019, 95-109.

Nolland, John. *The Gospel of Matthew*, NIGTC. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2005.

O'Brien, Peter T. 'Was Paul a Covenantal Nomist?', in: D.A. Carson, Peter T. O'Brien en Mark A. Seifrid (eds.), *Justification and Variegated Nomism, Volume II: The Paradoxes of Paul*, WUNT. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, 249-296.

Olmstead, Wesley G. 'Judgment', in: Joel B. Green (ed.), *Dictionary of Jesus and the Gospels: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2013², 458-463.

----- *Matthew: A Handbook on the Greek Text*, BHGNT. Waco: Baylor University Press, 2019 (2 delen).

Ortlund, Dane C. 'Justified by Faith, Judged according to Works: Another Look at a Pauline Paradox', *JETS* 25.2 (2009), 323-339.

Peels, H.G.L. 'Eschatologie in het Oude Testament', in: W. van 't Spijker (ed.), *Eschatologie: Handboek over de christelijke toekomstverwachting*. Kampen: Uitgeverij De Groot Goudriaan, 1999, 9-50.

Pennington, Jonathan T. *The Sermon on the Mount and Human Flourishing: A Theological Commentary*. Grand Rapids: Baker Academic, 2017.

Quarles, Charles L. *Matthew*, EGGNT. Nashville: B&H Publishing Group, 2017.

Rata, T. 'Covenant', in: Mark J. Boda en J. Gordon McConville (eds.), *Dictionary of the Old Testament Prophets: A Compendium, of Contemporary Biblical Scholarship*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2012, 99-105.

Reeves, Rodney. 'The Gospel of Matthew', in: Scot McKnight en Nijay K. Gupta (eds.), *The State of New Testament Studies: A Survey of Recent Research*. Grand Rapids: Baker Academic, 2019, 275-296.

Reitsma, Bernhard. *Adembenemend: Nieuwe bijbelstudies over de gelijkenissen van Jezus*. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 2013 [e-book].

Ridderbos, Herman N. *De Strekking der Bergrede naar Mattheüs*. Kampen: J.H. Kok, 1936.

----- *De Komst van het Koninkrijk: Jezus' prediking volgens de synoptische evangeliën*. Kampen: J.H. Kok, 1950.

----- *Mattheüs, Korte Verklaring van de Heilige Schrift*. Kampen: Kok, 1979 (2 delen).

Rosner, Brian S. *Paul and the Law: Keeping the commandments of God*, NSBT. Downers Grove: InterVarsity Press, 2013.

Sanders, E.P. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

----- *Judaism: Practice & Belief, 63BCE – 66CE*. London: SCM Press, 1992.

Schreiner, Thomas R. *Magnifying God in Christ: A Summary of New Testament Theology*. Nottingham: InterVarsity Press, 2010.

----- ‘Justification Apart From And By Works: At The Final Judgment Works Will Confirm Justification’, in: Alan P. Stanley (ed.), *Four Views on the Role of Works at the Final Judgment*. Grand Rapids: Zondervan, 2013, 71-98.

Schrenk, G. ‘Δικαιοσύνη’, in: G. Kittel, G.W. Bromiley en G. Friedrich (eds.), *The Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1964 (10 delen), 2:192-211.

Seifrid, Mark A. ‘Justified by Faith and Judged by Works: A Biblical Paradox and Its Significance’, *SBJT* 5.4 (2001), 84-97.

Selman, M.J. ‘Law’, in: T. Desmond Alexander en David W. Baker (eds.), *Dictionary of the Old Testament Pentateuch: A Compendium, of Contemporary Biblical Scholarship*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003, 497-515.

Silva, Moisés (ed.). *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*. Grand Rapids: Zondervan, 2014 (5 delen), s.v. ‘δικαιοσύνη’ (1:723-741).

Smith, Murray J. ‘Paul in the Twenty-First Century’, in: Mark Harding en Alanna Nobbs (eds.), *All Things to All Cultures: Paul among Jews, Greeks and Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 2013, 1-33.

Stanley, Alan P. *Did Jesus Teach Salvation by Works? The Role of Works in Salvation in the Synoptic Gospels*, ETSMS. Eugene: Pickwick Publications, 2006.

----- (ed.), *Four Views on the Role of Works at the Final Judgment*, Counterpoints. Grand Rapids: Zondervan, 2013.

----- ‘The Puzzle of Salvation by Grace and Judgment by Works’, in: idem (ed.), *Four Views on the Role of Works at the Final Judgment*, Counterpoints. Grand Rapids: Zondervan, 2013, 203-214.

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

Stendahl, Krister. ‘Judgment and Mercy’, in: idem, *Paul among Jews and Gentiles and Other Essays*. Minneapolis: Fortress Press, 1976, 97-108.

Stuhlmacher, P. *Biblical Theology of the New Testament*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 2018 [1999].

Tomson, Peter J. ‘Als dit uit de Hemel is...’. *Jezus en de schrijvers van het NT in hun verhouding tot het Jodendom*. Hilversum: B. Folkertsma Stichting voor Talmudica, 1997.

Varkey, Mothy. *Salvation in Continuity: A Reconsideration of Matthew’s Soteriology*. Minneapolis: Fortress Press, 2017.

Versteeg, J.P. *Evangelie in viervoud: Een karakteristiek van de vier evangeliën*. Kampen: J.H. Kok, 1980.

Waele, Daniël de. *De andere wang toekeren? Over de lastige Bergrede*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn Motief, 2020.

Waltke, Bruce K. *An Old Testament Theology: an exegetical, canonical, and thematic approach*. Grand Rapids: Zondervan, 2007.

Wilkin, Robert N. 'Christians Will Be Judged According To Their Works At The Rewards Judgment, But Not At The Final Judgment', in: Alan P. Stanley (ed.), *Four Views on the Role of Works at the Final Judgment*. Grand Rapids: Zondervan, 2013, 25-50.

Williamson, P.R. 'Covenant', in: T. Desmond Alexander en David W. Baker (eds.), *Dictionary of the Old Testament Pentateuch: A Compendium, of Contemporary Biblical Scholarship*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003, 139-155.

Wright, N.T. *Jesus and the Victory of God*, Christian Origins and the Question of God Volume Two. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

Yinger, Kent L. *The Pharisees: Their History, Character & New Testament Portrait*. Eugene: Cascade Books, 2022 [e-book].