

# 'Mij komt de wraak toe'

Een onderzoek naar de  
betekenis van de wraak in het  
Nieuwe Testament,  
toegespitst op ἐκδίκηιν

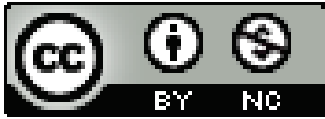
Arjan van den Os

Studentnummer: 1004

Hoofdvak: Nieuwe  
Testament

Docent: dr. M.C. Mulder

13-11-2017



Op deze uitgave is de CC-BY-NC-licentie van toepassing.

Het is toegestaan om deze uitgave te kopiëren, distribueren, vertonen en op te voeren, en om afgeleid materiaal te maken dat op dit werk gebaseerd is zolang dit geen commerciële doeleinden heeft en uitsluitend als de auteur vermeld wordt als maker: Arjan van den Os/Theologische Universiteit Apeldoorn

## Inhoudsopgave

Afkortingen.....	3
Inleiding.....	4
Hoofdstuk 1: ἐκδίκειν buiten het Nieuwe Testament.....	8
1.1 Griekse literatuur.....	8
1.2 Septuaginta.....	11
1.3 Intertestamentaire literatuur, Philo en Josephus.....	17
1.4 Conclusie.....	21
Hoofdstuk 2: ἐκδίκειν in het Nieuwe Testament.....	24
2.1 Lukas 18,3.5.7.8.....	23
2.2 Lukas 21,22.....	26
2.3 Acta 7,24.....	29
2.4 Romeinen 12,19 en 13,4.....	31
2.5 2 Korinte 7,11.....	36
2.6 2 Korinte 10,6.....	38
2.7 1 Tessalonicenzen 4,6.....	41
2.8 2 Tessalonicenzen 1,8.....	44
2.9 Hebreëën 10,30.....	48
2.10 1 Petrus 2,14.....	51
2.11 Openbaring 6,10.....	53
2.12 Openbaring 19,2.....	57
2.13 Conclusie.....	59
Hoofdstuk 3: ἐκδίκειν: Bijbels-theologische en systematisch-theologische lijnen.....	61
3.1 'Εκδίκειν van klassiek Grieks naar het Nieuwe Testament.....	61
3.2 Systematisch-theologische lijnen.....	64
3.2.1 Juridisch-retributief.....	64
3.2.2 Theocentrisch.....	66
3.2.3 Verbondsmatig.....	69
3.2.4 Eschatologisch.....	71
3.3 Conclusie.....	73
Conclusie.....	74
Samenvatting.....	78
Literatuurlijst.....	80

## Afkortingen

BDR: F. Blass, A. Debrunner & F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001<sup>18</sup>).

EWNT: H. Balz & G. Schneider (eds.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band I-III* (Stuttgart: Kohlhammer, 1992<sup>2</sup>).

HUP: Harvard University Press.

NIDNTE: M. Silva (ed.), *New International Dictionary for New Testament Theology and Exegesis. Volume I-V* (Grand Rapids: Zondervan, 2014).

TWNT: G. Kittel e.a. (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band I-X* (Stuttgart: Kohlhammer, 1933-1978).

## Inleiding

Wraakteksten roepen veel weerstand op bij Bijbellezers. Hoe is de God van wrake (Ps. 94,1) te combineren met de God van liefde (1 Joh. 4,8)? Theologische en morele vragen komen op bij het lezen van wraakteksten. Jezus vat de wil van God samen met het liefhebben van God met de gehele persoon en de naaste als zichzelf (Matt. 22,37-39). Hoe kan deze Jezus dan zelf Wreker genoemd worden (1 Tess. 4,6) en hoe kunnen gelovigen roepen om wraak over hun vijanden (Op. 6,10)?

De cultuur van de 21<sup>ste</sup> eeuw is sensitiever geworden ten opzichte van geweld. De aanslagen op het World Trade Center en het Pentagon op 11 september 2001 heeft de wereld geschokt. De opkomst van terreurbewegingen als Boko Haram, Al-Shabaab en IS zorgen voor een verafschuwing van elke vorm van religieus geweld. Deze sensitiviteit ten opzichte van geweld is maatschappijbreed, dus ook kerkbreed verspreid. Wraakteksten roepen vragen op. Hoe kunnen geloof en wraak samenhangen?

*New Atheists* als Richard Dawkins hebben hun opvattingen over de geweldsmaterie breeduit geventileerd. Dawkins omschrijft God in zijn boek *The God Delusion (God als Misvatting)* naar aanleiding van Bijbelteksten over toorn, geweld, wraak en andere onderwerpen als

een kleingeestige, onrechtvaardige, onverzoenlijke regelneef; een haatdragende, bloeddorstige pleger van etnische zuiveringen; een vrouwenhatende, homofobe, racistische, kinderen en volkeren uitmoordende, drammerige, megalomane, sadomasochistische, onvoorspelbaar boosaardige dwingeland.<sup>1</sup>

Dawkins gebruikt grote woorden, maar heeft hij gelijk? Is de God van de Bijbel wel de God die Hij zegt dat Hij is: barmhartig, genadig, lankmoedig en groot van weldaad en waarheid (Ex. 34,6)? De wraak lijkt namelijk te conflicteren met dit beeld van God. Op het eerste gezicht lijkt Dawkins een punt te hebben. Als de God van het Nieuwe Testament liefde is, waarom kan Hij in het Nieuwe Testament dan Wreker genoemd worden (1 Tess. 4,6)? In de

---

<sup>1</sup> Dawkins, *God*, 39. Zie ook Harris, *Brief*, 62-68. Onderstrepingen zijn van mij.

apologetische discussie zou een Bijbels-theologische doordening van het wraakbegrip in het Nieuwe Testament een waardevolle bijdrage kunnen zijn.

Vanuit het oudtestamentisch onderzoek is de laatste tijd een significante hoeveelheid literatuur gekomen over de thematiek 'God, geloof en geweld'.<sup>2</sup> Het nieuwtestamentisch onderzoek heeft echter weinig bijgedragen aan deze gedachtewisseling. Een beperkt aantal teksten, zoals bijvoorbeeld Matteüs 5,38-48, krijgen exegetische en theologische aandacht en grote thema's als het gericht van God komen voor in de literatuur.<sup>3</sup>

De wraak in het Nieuwe Testament heeft nauwelijks gedegen exegetische en theologische behandeling ontvangen. Alleen de studies van Swartzback, Klassen, Yarbro Collins, Musvosvi, Travis en de lemmata in *TWNT*, *EWNT* en *NIDNTTE* besteden aandacht aan de wraak in het Nieuwe Testament.<sup>4</sup> Deze bijdragen zijn echter niet voldoende in een brede studie over de wraak in het Nieuwe Testament. Klassen en Yarbro Collins belichten het wraakbegrip alleen in Openbaring. Swartzback geeft een theologische beschouwing van wraak zonder goede exegetische onderbouwing. Travis zet een brede theologie van retributie uiteen en vermengt verschillende categorieën met elkaar (wraak, vergelding, toorn). Als laatste zijn Musvosvi's exegetische en theologische resultaten ondeugdelijk door een foutieve methodiek.<sup>5</sup> Een studie over de wraak in het Nieuwe Testament vanuit de oudtestamentische en intertestamentaire achtergrond zou dus een waardevolle bijdrage kunnen zijn in het nieuwtestamentisch onderzoek.

Deze scriptie wil een onderzoek doen naar de wraak in het Nieuwe Testament. Een woord wat vaak vertaald wordt met 'wraak' is het Griekse woord *ἐκδίκειν* en zijn derivaten *ἐκδίκησις* en *ἔκδικος*.<sup>6</sup> De hoofdvraag die onderzocht wordt, is: *wat is de betekenis van wraak in het Nieuwe Testament, toegespitst op ἐκδίκειν?* Uit deze vraag ontvouwen zich een drietal vragen die in drie hoofdstukken behandeld zullen worden.

In het eerste hoofdstuk zal de vraag centraal staan: *wat is de achtergrond van ἐκδίκειν?* Er zal een onderzoek gedaan worden naar de plaatsen waar *ἐκδίκειν* voorkomt in

---

<sup>2</sup> Zie het overzichtsartikel van Seibert, 'Recent Research', 8-40.

<sup>3</sup> Zie bijvoorbeeld Floor, *Gericht*; Matthews/Gibson, *Violence*; Bernat/Klawans, *Religion*.

<sup>4</sup> Swartzback, 'Vengeance', 451-457; Klassen, 'Vengeance', 300-311; Collins, 'Persecution', 729-749; Musvosvi, *The Concept of Vengeance*; Travis, *Christ*. Lemmata theologische woordenboeken: Schrenk, 'ἐκδίκηω, ἔκδικος, ἐκδίκησις', *TWNT* II, 440-444; Goldstein, 'ἐκδίκησις, ἐκδίκεω, ἔκδικος', *EWNT* I, 991-993; Silva, 'δίκη', *NIDNTTE* I, 741-747

<sup>5</sup> Peels, *Wraak*, 10-11.

<sup>6</sup> Volgens Louw & Nida (Lexicon, 490, 497, 557) vallen deze woorden in het semantische veld van straf, wraak en recht verkrijgen. Hierna wordt alleen het hoofdwoord *ἐκδίκειν* genoemd.

de klassiek Griekse literatuur, de Septuaginta, de intertestamentaire literatuur, Philo en Josephus. Hoe wordt ἐκδίδειν in deze documenten gebruikt en wat is zijn semantische en theologische betekenis? De verschillende betekenisaspecten zullen opgesomd worden en vanuit deze facetten wordt een raamwerk geconstrueerd.

In het tweede hoofdstuk zal aan de hand van het geconstrueerde kader uit het eerste hoofdstuk de betekenis van ἐκδίδειν in het Nieuwe Testament onderzocht worden. De deelvraag van dit hoofdstuk luidt: *wat betekent ἐκδίδειν in het Nieuwe Testament?* Na een exegetische en theologische analyse van elk van de dertien perikopen waar ἐκδίδειν voorkomt zal een evaluatie plaatsvinden van ieder perikoop aan de hand van eerdergenoemd raamwerk. In hoeverre is er continuïteit en discontinuïteit te ontdekken tussen de teksten uit de drie corpora uit het eerste hoofdstuk en de nieuwtestamentische teksten uit het tweede hoofdstuk?

Vanuit het nieuwtestamentisch gebruik van ἐκδίδειν zal een nieuw raamwerk gedestilleerd worden dat zal dienen als ondersteuning voor de systematisch-theologische en hermeneutische verwerking die in het derde hoofdstuk plaatsvindt. De deelvraag van dit hoofdstuk is: *welke Bijbels-theologische en systematisch-theologische lijnen kunnen vanuit het exegetisch bestand van ἐκδίδειν in het Nieuwe Testament getrokken worden?* Een exegetische en theologische analyse van ἐκδίδειν zou an sich een waardevolle toevoeging kunnen zijn aan het nieuwtestamentisch onderzoek. De resultaten van de eerste twee hoofdstukken kunnen echter ook vruchtbaar gemaakt worden. Allereerst doet deze scriptie een handreiking door middel van een Bijbels-theologische bijdrage waarin de resultaten van het eerste hoofdstuk en het tweede hoofdstuk bij elkaar gebracht worden. Vervolgens zullen aan de hand van enkele facetten van ἐκδίδειν enkele systematisch-theologische lijnen weergegeven worden. Dit laatste deel van hoofdstuk drie is tentatief van aard: slechts theologische krijtstrepen kunnen gegeven worden.

In de conclusie zal een synthese gegeven worden van alle hoofdstukken en zullen perspectieven en mogelijkheden gegeven worden voor verder onderzoek met betrekking tot wraak in het Nieuwe Testament.

Een korte vooropmerking is echter noodzakelijk voordat deze scriptie kan beginnen. James Barr heeft in zijn beroemde boek *The Semantics of Biblical Language* een belangrijke opmerking gemaakt ten aanzien van woordstudies. Zijn grootste kritiek op Kittels *TWNT* is de

visie op een woord als concept.<sup>7</sup> Een onderzoeker kan een woord niet zomaar ‘overladen’ met een theologisch concept die de auteur vreemd is. Linguïstische analyse is volgens Barr het onderzoek van een woord in zijn context. In een groter verband krijgt een woord zijn theologische lading.<sup>8</sup> Woordstudie moet niet in een mal gedrukt worden, waarbij een betekenis en enkele aspecten overblijven die geldend zijn voor alle plaatsen waar het woord voorkomt.<sup>9</sup> Ἐκδίδκειν kan dus niet in een mal van bijvoorbeeld het verbond gevat worden: deze benadering doet af aan de diversiteit van het gebruik en de betekenis van woorden in hun context. In deze scriptie moet deze ijsberg van conceptuele semantiek ontweken worden.

---

<sup>7</sup> Barr, *Semantics*, 206-219.

<sup>8</sup> Ibidem, 233: ‘Theological thought of the type found in the NT has its characteristic linguistic expression not in the word individually but in the word-combination or sentence.’ Zie ook het statement van Silva (*Biblical Meanings*, 139): ‘the context does not merely help us understand meaning; it virtually *makes* meaning.’  
Cursivering door Silva.

<sup>9</sup> Silva, *Biblical Words*, 28-32.



## 1. ἐκδίκειν buiten het Nieuwe Testament

Het Nieuwe Testament is een document uit de eerste eeuw na Christus, geschreven in het Koinè-Grieks. Het Nieuwe Testament is dus ongeveer acht à negen eeuwen later dan het eerste Griekse werk van Homerus ontstaan en in een vorm van Grieks geschreven dat gehanteerd werd van de vierde eeuw voor Christus tot 1453 na Christus. Daarnaast is het Nieuwe Testament een tweede collectie boeken in de vroegchristelijke kerk naast het Oude Testament. Het Oude Testament is reeds voor de vervaardiging van het eerste boek van het Nieuwe Testament in het Grieks vertaald. Deze collecties (Griekse literatuur, Oude Testament) zijn van belang voor de vorming van het vocabulaire en het gedachtegoed van de schrijvers van het Nieuwe Testament. De intertestamentaire literatuur heeft tevens een grote invloed uitgeoefend op het denken en de taal van het Nieuwe Testament, terwijl Philo en Josephus het contemporaine Joodse denken in de tijd rond Jezus weerspiegelen.

In dit eerste hoofdstuk zal een overzicht gegeven worden van de semantische en theologische betekenis van ἐκδίκειν in de bronnen buiten het Nieuwe Testament. Allereerst zal een verkenning in de Griekse literatuur plaatsvinden. Ten tweede zal de Griekse vertaling van het Oude Testament verkend worden met betrekking tot ἐκδίκειν. Als laatste zal ook de intertestamentaire literatuur met Philo en Josephus aan de orde komen. Zo zullen in dit eerste hoofdstuk lijnen blootgelegd worden waarmee de betekenis van ἐκδίκειν in het Nieuwe Testament benaderd kan worden.

### 1.1 Griekse literatuur

Een eerste, opvallende constatering in deze paragraaf is dat ἐκδίκειν en de afgeleide woorden bijna niet voorkomen in de Griekse literatuur.<sup>10</sup> In de werken van Homerus, Herodotus en Hippocrates wordt ἐκδίκειν helemaal niet gevonden. Gezien het vele gebruik van het woord in de Septuaginta is dat merkwaardig te noemen.

---

<sup>10</sup> Zie Liddell, *Greek-English Lexicon*, 504.

De werkwoorden ἐκδίκάζω en ἐκδίκειν worden vaak in een juridische context gebruikt.<sup>11</sup> Ἐκδίκάζω wordt het meest gebruikt met betrekking tot het recht. Een persoon kan op zoek zijn naar zijn recht (Euripides, *Suppliants*, 154). Rechtszaken moeten gevoerd worden (Aristophanes, *Equites*, 50; Lysias, *Eraton*, 5; Xenophon, *Constitutie*, III,2; Plato, *Leges*, XII,958a). Ἐκδίκάζω komt eenmaal voor als aanduiding van wraak: Athena roept de zonen van Argeios op de stad van Ismenus te verwoesten, als wraak vanwege de moord op hun vader (Euripides, *Suppliants*, 1215).

Ἐκδίκειν wordt net als ἐκδίκάζω gebruikt om rechtszaken aan te duiden (Plato, *Leges*, 943b; Lucianus, *Piscator*, XVI,587). De term wordt ook gebruikt als benaming voor een advocaat (Sardis-inscriptie IV), voor een middelaar (Apollodorus, *Bibliotheca*, II,5,11), voor een algemene karaktertrek van slechtheid (Aesychlus, *Libation Bearers*, 996) of voor een retributieve handeling (Aesopus, *Fabels*, 279b). Ἐκδίκειν wordt echter het meest aangewend als aanduiding van retributieve wraak: wraak is een handeling die uitgevoerd wordt na een moord (Plutarchus, *Antonius*, 67,2; Idem, *Agis, Cleomenes en Gracchi*, 16; Scholia in Aristophanem, *In Plutum*, 627b; Ctesias, *Fragmente*, 37; *Sylloge*, 1181,12; Termessos van Pisidië, 182; Athenaeus, *Deipnosophistae*, XIII,10,560e-f).

Het zelfstandig naamwoord ἐκδίκησις komt sporadisch voor. Polybius gebruikt het woord in zijn *Historiën*. Hij beschrijft daar zijn eigen gedachten over het verzoek van de Romeinen aan de inwoners van Carthago om Hannibal over te geven. Hannibal aan de Romeinen geven zou een oplossing/voldoening (ἐκδίκησις) zijn van alle militaire en economische problemen van Carthago (III,8,10). In een inscriptie (*Aphrodisiade*, inscriptie 2826, regel 16) komt ἐκδίκησις terug als aanduiding van het verkrijgen van wraak.<sup>12</sup> Naast ἐκδίκησις worden de zelfstandige naamwoorden ἐκδίκαστητης (Euripides, *Suppliants*, 1152), ἐκδίκητικος (Tzetzes, *Scholia*, 406) en ἐκδίκια (Apollodorus, *Bibliotheca*, III,7,6) gebruikt om wraakzuchtigheid en het handelen uit wraak te kwalificeren.

De aanduiding ἔκδικος komt vaker voor dan ἐκδίκησις, maar alsnog in een kleine hoeveelheid. Ἐκδικος wordt gebruikt als omschrijving van het onrechtvaardige lot van een persoon (Aesychlus, *Prometheus*, 1093; Idem, *Eumenides*, 489), onrechtvaardig handelen (Euripides, *Helena*, 1030.1637), wetteloosheid (Aelianus, *De Natura Animalum*, XVI,5) of

---

<sup>11</sup> Het werkwoord ἐκδικαομαι is een zeldzaam werkwoord dat alleen gevonden is in een Griekse inscriptie (117, regel 6) in Tyrus. Zie Keil & Premmerstein, *Bericht*, 88-89.

<sup>12</sup> De inscriptie is te vinden in: Boeckhuis, *Corpus*, 536-538.

slechtheid in opvoeden (Sophocles, *Oedipus in Colonus*, 920; Euripides, *Alcestis*, 714). Personen worden soms ook ἑκδίκος genoemd (Xenophon, *Hellenica*, IV,8,20.23) of het beroep van advocaat wordt ermee beschreven (P.Oxy. II. 237,39; 261,14). ἑκδίκος wordt echter het meest benut als omschrijving van retributieve wraak: een slachtoffer van doodslag heeft een bloedwreker die op zoek gaat naar de dader (Lucianus, *Tyrannicida*, 21; Apollodorus, *Bibliotheca*, II,7,3; *Greek Anthology II*, VII,154; Herodianus, *History*, VII,4,5; Appianus, *Burgeroorlogen*, XII,85). Een gedicht uit Strato's *Musa Puerilis* verdient meer aandacht, vanwege het eschatologisch coloriet. De hoofdpersoon Diocles krijgt van voorbijgaande kinderen geen 'goedendag' toegewenst. Daarop verwenst hij de kinderen en voorspelt hij op een eschatologische wijze een dag van wraak: ἦξει τις τούτου χρόνος ἑκδίκος (*Greek Anthology IV*, XII,35).

Als laatste is van ἐκδίκειν ook een bijwoord gevormd: ἐκδίκως.<sup>13</sup> Dit bijwoord wordt gebruikt in een situatie waarbij de hoofdpersoon zich beklaagt over zijn ongelukkig leven of lot. De hoofdpersoon heeft dat lot niet verdiend: hij/zij is rechtvaardig en een onrechtvaardige levenstijd of levenseinde komt hem/haar niet toe (Sophocles, *Antigone*, 928; Aeschylus, *Prometheus*, 976; cf. Aristoteles, *Constitutie*, XII,4; *Elegy en Iambus*, 36-37). ἑκδίκως wordt ook gebruikt bij karakteromschrijvingen: onrechtvaardig (Aeschylus, *Thebe*, 607) of wetteloos (Euripides, *Alcestis*, 41).

Deze korte verkenning door de Griekse literatuur toont de zeldzaamheid van ἐκδίκειν aan. De conclusies die te trekken zijn op basis van dit smalle aanbod zijn als volgt. Allereerst is er vaak een juridische context aanwezig: de term vindt zijn oorsprong in het rechtsleven van het oude Griekenland en Midden-Oosten. De beslissing of een persoon rechtvaardig of onrechtvaardig is, kan genomen worden door een rechter of in het dagelijks leven door een leek. Het recht kan verdedigd worden door een advocaat. Ten tweede is wraak retributief: in de Griekse literatuur wordt ἐκδίκειν gebruikt als een moord gepleegd is en het bloed van een persoon roept om vergelding. De bloedwraak toont binnen de retributie een emotioneel aspect. Een moord schaadt de eer en gevoelens van de bloedwreker, waarop de wreker de dader zoekt voor vergelding.

---

<sup>13</sup> Er is ook een synoniem van dit bijwoord: ἐνδίκως (Aeschylus, *Libation*, 638, 812, 988).

## 1.2 Septuaginta

In de Septuaginta ontvouwen zich ten opzichte van het klassiek Grieks enkele zaken. Allereerst wordt het semantisch bereik van ἐκδίκειν kleiner: alleen ἐκδίκειν, ἔκδικος, ἐκδίκησις, ἐκδίκητης en ἐκδίκησια worden gebruikt. Ten tweede komt het woord kwantitatief veel meer voor dan in de Griekse literatuur. Het corpus van Griekse literatuur is vele malen groter dan de Septuaginta, maar het aantal keer dat ἐκδίκειν voorkomt is in het laatstgenoemde werk groter dan in het eerstgenoemde corpus. Ten derde krijgt ἐκδίκειν naast het juridisch-retributieve element nog enkele andere aspecten. Op vele plaatsen fungeert ἐκδίκειν tegen een verbondsachtergrond. Als laatste wordt het eschatologisch aspect (een keer voorkomend in de klassiek Griekse literatuur) kwantitatief uitgebouwd en verbonden met de Dag des Heeren in de latere delen van het Oude Testament.

De Septuaginta vertaalt verschillende Hebreeuwse vormen met ἐκδίκειν. De wortel die het meest door ἐκδίκειν vertaald wordt, is דָּקַן. Deze wortel heeft in het Hebreeuws een juridische connotatie en draait om het behoud van recht.<sup>14</sup> De vooronderstelling van de wraak in het Oude Testament is God of door God gebruikte instrumenten (volk, richter, vorst).<sup>15</sup> Achter het gebruik van דָּקַן schuilt de connotatie van legitimiteit en bevoegde autoriteit.<sup>16</sup> דָּקַן kan in verband gebracht worden met Gods koningschap, verbond, heiligheid, gerechtigheid en liefde.<sup>17</sup> Deze vooronderstellingen zullen onderbouwd worden met het tekstbestand uit de Septuaginta.<sup>18</sup>

Soms heeft ἐκδίκειν een menselijk subject. Een mens mag niet wraakzuchtig handelen en geen kwaadaardige attitude hebben (Lev. 19,18; Ps. 8,3; Klaagl. 3,60; Jer.

---

<sup>14</sup> Zie voor de (theologische) betekenis van dit woord Peels, *Wraak*, 208-209; Idem, 'דָּקַן', *NIDOTTE* III, 154-156. Kató ('Rache') stelt dat de wortel niet allereerst juridisch, maar een emotionele connotatie omvat. Deze bewering onderbouwt hij echter niet met het tekstbestand van דָּקַן. Het woord is juridisch, maar een emotionele connotatie is zeker aanwezig. God wreekt het kwetsen en schenden van zijn Naam en eer.

<sup>15</sup> Peels, *Wraak*, 234.

<sup>16</sup> Ibidem; cf. Sauer, 'דָּקַן', *THAT* II, 108.

<sup>17</sup> Ibidem, 238-250. Mendenhall ('Vengeance' 69-104) heeft voorgesteld dat de term per definitie een verbondsterm is met twee zijden: *defensive vindication* en *punitive vindication*. Buiten het feit dat zijn tekstuele basis wankel is heeft hij enkele belangrijke noties verhelderd: de positieve betekenis van wraak, wraak als vooronderstelling van een hogere autoriteit en een (bepaalde) verbondscontext. Zie ibidem, 209-210.

<sup>18</sup> Er zal in dit gedeelte gebruikgemaakt worden van een onderscheid naar subject, inhoud en functie, zoals Peels die in zijn dissertatie heeft voorgesteld. De diachronische benadering van Jeremias ('JHWH', 89-103) is te hypothetisch. Zie Peels, *Wraak*, 37-38.

20,10).<sup>19</sup> Een mens wil zijn recht handhaven (Gen. 4,24) of het recht moet door mensen gehandhaafd worden (Ex. 21,20-21).<sup>20</sup> In oorlogssituaties wordt ἐκδίδειν ook gebruikt: de oorlog als straf voor onrecht (1 Sam. 14,24; 18,25) of een gewonnen slag als vergelding voor wandaden (Richt. 15,7; 16,28).<sup>21</sup>

De meeste keren heeft דָּרַג/ἐκδίδειν echter God als subject. Hij zal wreken als het verbond verbroken wordt (Lev. 26,25). Hij komt als Krijger om wraak te doen aan zijn volk (Jes. 59,17). Hij zal zijn volk wegens geestelijk overspel en het ombuigen van het recht wreken (Jer. 5,9.29; 9,8; cf. Ez. 24,8). Zijn wraak keert echter niet alleen tegen zijn eigen verbondsvolk voor het overtreden van het verbond, maar ook tegen de volkeren. Assur (Micha 5,14/15; Nah. 1,2.9), Edom (Jes. 63,4; Ez. 25,12-14), Egypte (Jer. 26,10), Babylon (Jer. 27,15.18.28; 28,6.11.36), Moab (Ez. 25,11) en de Filistijnen (Ez. 25,15-16) worden door YHWH door middel van Israël gestraft voor hun misdaden. Hij beschermt zijn volk (cf. Gen. 4,15). Zijn Naam en zijn eer en zijn volk worden door hun misdaden aangetast. Israël is instrument in de handen van YHWH om de staat van de schepping in recht en gerechtigheid te herstellen.

Het volk belijdt God ook als Wreker. In de Psalmen wordt vaak gebeden tot de wrekende God voor uitredding en herstel. God zal de dichter wreken (Ps. 17,48 = 2 Sam. 22,48). Hij zal het onrecht en de goddeloze in zijn wraak volledig vernietigen (Ps. 57,11). Hij zal het bloed van zijn dienaren wreken (Ps. 78,10). De status van YHWH als Wreker is van belang om onrecht te verbannen (Ps. 93,1) en het oordeel van God wordt door middel van de vromen voltrokken aan het goddeloze volk (Ps. 149,7).<sup>22</sup> Jeremia vraagt YHWH om wraak vanwege het onrecht dat hem aangedaan is (Jer. 11,20; 20,12).

Tot slot wordt in de historische literatuur eveneens gebruik gemaakt van ἐκδίδειν. Mozes moet met Israël de Midianieten wreken als vergelding voor hun verleiding van Israël (Num. 31,2-3). Jeftha moet zijn dochter offeren als antwoord op zijn belofte van wraak (Richt. 11,36). YHWH zal David wraak geven voor de vervolging van Saul (1 Sam. 24,13), wat (schijnbaar) door Rekcha en Baäna voltrokken wordt door Memfiboseth te vermoorden (2

<sup>19</sup> In de Masoretische tekst kan Ps. 44,17 hierbij gevoegd worden. In de LXX wordt echter ἐκδιώκω ('uitdrijven, vervolgen, straffen') als vertaling van דָּרַג gebruikt.

<sup>20</sup> Peels voegt hierbij Spreuken 6,34. In de LXX wordt דָּרַג דָּרַג' echter door ἡμέρα κρίσεως vertaald.

<sup>21</sup> Bij de Richterenteksten zijn er verschillen tussen A- en B-tekst. In Richteren 15,7 geeft de A-tekst een termijn van ἐκδίκησις aan voordat de vreugde er kan zijn, terwijl de B-tekst de zekerheid (εἰ μὴν) van de wraak benadrukt. In Richteren 16,28 gebruikt alleen de A-tekst ἐκδίδειν, terwijl de B-tekst ἀνταποδίδωμι gebruikt.

<sup>22</sup> In deze laatste psalm ziet Peels (*Wraak*, 174-176) terecht een connotatie van Gods oordeel in het eschaton door middel van het zwaard van de vromen.

Sam. 4,8). Jehu moet het bloed van de dienaren van YHWH aan Izebel wreken (2 Kon. 9,7). YHWH heeft, zelfs in zijn wraak, zijn genade getoond (Ps. 98,8).

Een aparte plaats verdient de exegese van Deuteronomium 32, vanwege het belang van deze perikoop voor het Nieuwe Testament. Het lied van Mozes laat enkele thema's zien die vaker terugkomen in het Oude Testament: de trouw van YHWH tegenover de ontrouw van het volk (32,7-18), de vergelding van YHWH (32,19-26) en de wraak over de hoogmoedige volkeren (32,27-43). Het lied staat in het breder kader van het verbond (28,69; 31,20). Het is YHWH die zijn volk alles biedt, maar het volk wordt ontrouw en gaat niet-goden volgen (32,21). Deze levensstijl vertoornt God: Hij was zelfs zover dat Hij Israël wilde verwoesten (32,26). De volkeren, de instrumenten in zijn handen (32,21), zijn echter hoogmoedig geworden door te denken dat zij de wereld regeren (32,27). Op de dag van wraak (ἐν ἡμέρᾳ ἐκδίκησεως) vergeldt YHWH deze onverstandige volkeren en deze dag is nabij (ἐγγύς) (32,35). Met deze dag roept YHWH een halt toe 'aan een honend spreken en giftig handelen van de vijand.'<sup>23</sup> Het rechtvaardig oordeel over de volken zal voltrokken worden. Aan de andere kant redt God op deze dag zijn volk: Hij zal recht doen aan zijn volk en zich ontfermen over zijn dienaren (32,36).<sup>24</sup> Alleen YHWH is Heer van deze wereld: Hij doodt, maakt levend, slaat neer en geneest (32,39). Hijzelf zal als Krijger het zwaard ter hand nemen en wraak oefenen over hen die vijandig gezind zijn en Hem haten (32,41). Gods strijd zal een bloedige veldslag worden (32,42).

Het lied van Mozes loopt uit op Deuteronomium 32,43. In dit vers is een verschil te zien tussen de Masoretische tekst en de Septuaginta. In de Masoretische tekst roept Mozes de volken op om over de vergelding van Israël te jubelen, terwijl in de Septuaginta Mozes de hemel en alle aardbewoners oproept YHWH eer te bewijzen (32,43).<sup>25</sup> Zowel de volkeren als het verbondsvolk verheugen zich over de wraak van YHWH over de vijanden, de reiniging van het land van zijn volk (32,43) en dus het herstel van Gods volk.<sup>26</sup> De wraak in Deuteronomium 32 is retributief: God doet ἐκδίκησις als reactie op de aantasting van zijn

---

<sup>23</sup> Peels, *Wraak*, 113.

<sup>24</sup> De verbinding tussen wraak en redding wordt geaccentueerd door het gebruik van ὅτι in 32,36.

<sup>25</sup> Zie voor verdere verschillen Peels, *Wraak*, 115-116.

<sup>26</sup> Ibidem, 118: 'de toekomstige wraak en verzoening banen de weg naar de tijd dat Gods volk en Gods land weer volop zullen kunnen leven onder de zegen van de hemel.'

eer en uit barmhartigheid voor zijn volk.<sup>27</sup> Ἐκδίκειν bevat twee bestanddelen (vergelding van de vijanden en redding van het volk) en fungeert tegen een verbondsachtergrond. Het verbond wordt in de Septuaginta niet alleen betrokken op het volk Israël als volk van God, maar de wereld als het domein van Gods heerschappij. Hij zal vanuit Israël en de volken een volk verzoenen die de lofzang zal opsteken voor de vergeldende en reddende wraak van YHWH.

De tweede werkwoordsstam die door de Septuaginta vertaald wordt met ἐκδίκειν is ὤψω. Dit woord duidt ook op een daad van YHWH waardoor heil en gericht gebracht wordt.<sup>28</sup> Deze handeling draagt een forensische betekenis van heersen en richten.<sup>29</sup> Door goddelijk richten wordt bevrijding van rechtvaardigen en straf voor onrechtvaardigen gegeven in een juridisch kader.<sup>30</sup>

Ἐκδίκειν wordt als vertaling van ὤψω gebruikt met betrekking tot Gods gericht over het onrecht en de verbondsbreuk van Juda en Jeruzalem (Ez. 14,21; 16,38.41; 20,4; 23,10.45) en Israël (Ez. 7,7.27). Hij zal met zijn gericht over het huis van Eli gaan (1 Sam. 3,13) en het huis van Achab door middel van Jehu straffen (2 Kron. 22,8). Gods gericht keert zich echter ook tegen de volken. God zal Moab straffen (Ez. 25,11) en YHWH zal Egypte op de Dag des Heeren laten vallen (Ez. 30,14), zoals Hij ook vergelding gedaan heeft bij de Exodus (Ex. 7,4; 12,12; Num. 33,4). Edom zal door rechtvaardigen gericht worden op de berg Sion (Ob. 21). Zo komt het Koningschap, Rechterschap en verbond van YHWH hier duidelijk naar voren: YHWH zal gericht voeren over zijn eigen volk vanwege het verbreken van het verbond en verbuigen van de rechte orde. Hij zal zijn status als Koning en Rechter ook gebruiken tegen de volken, die onrecht ten opzichte van Israël gedaan hebben en in hun gedrag hun verdorven karakters getoond hebben.

De derde werkwoordsstam die door ἐκδίκειν vertaald wordt is ἑπίψω ('bezoeken'). Dit woord heeft een breed veld aan betekenissen.<sup>31</sup> Deze stam heeft net als ἑπίψω en ὤψω een juridisch

---

<sup>27</sup> De wraak van YHWH is dus niet alleen verbondsmatig. De vergelding keert zich namelijk allereerst tegen het volk Israël zelf. Labuschagne (*Deuteronomium*, 222) wijst er op dat het lied gaat om de eer van YHWH, 'die in de wereld in het geding werd gebracht door het gedrag van zijn volk.' Zie ook Otto, *Deuteronomium*, 2189.

<sup>28</sup> Liedke, *Gestalt*, 62-73; Schultz, 'ὤψω', *NIDOTTE IV*, 214.

<sup>29</sup> Niehr, *Herrschen*, 375.

<sup>30</sup> Schuman, *Gelijk*, 201-205.

<sup>31</sup> Grossfeld, 'Translation', 93.

coloriet: een verbinding met recht en gerechtigheid is aanwezig.<sup>32</sup>  $\tau\eta\varphi$  is een aanduiding van Gods handelen dat zowel heil als straf teweeg brengt.<sup>33</sup> Het 'bezoeken' heeft een theocentrisch perspectief, heeft vaak een schuld als vooronderstelling en is een straf die door YHWH opgelegd kan worden.<sup>34</sup> Als laatste speelt het verbond in bepaalde nuances van de stam een grote rol.<sup>35</sup>

Het gebruik van  $\acute{\epsilon}\kappa\delta\acute{\iota}\kappa\epsilon\upsilon$  als vertaling van de stam  $\tau\eta\varphi$  vertoont gelijkenissen met de vorige twee werkwoordsstammen. Het woord is een aanduiding van het gericht van YHWH aan het huis van Israël voor de overtreding van het verbond, het navolgen van afgoden en het verdraaien van recht (Jer. 15,3; 23,2.34; Ez. 9,1; Hos. 1,4; 2,13; 4,9; 8,13; 9,7; Am. 3,2.14; Mich. 7,4). Niet alleen Israël, maar ook Juda (Jer. 25,12; Hos. 12,2) en Jeruzalem (Zef. 3,7) krijgen YHWH als Rechter en Koning te kennen in zijn oordeel. YHWH kan zowel gericht doen over zijn eigen volk als over de volkeren (Zef. 1,8-12). De volkeren krijgen te maken met Gods bezoeken: Amalek (1 Sam. 15,2), Egypte (Jer. 26,21.25) en Babylon (Jer. 27, 18.21.27.31; 28,44.52) krijgen Gods straffende vergelding te ervaren.

$\acute{\epsilon}\kappa\delta\acute{\iota}\kappa\epsilon\upsilon$  wordt echter ook gebruikt als vertaling van andere stammen en woorden. Zo is  $\acute{\epsilon}\kappa\delta\acute{\iota}\kappa\eta\sigma\iota\varsigma$  de vertaling van  $\tau\alpha\lambda\mu$  in Richteren 14,4. YHWH wreekt de Filistijnen vanwege de verovering en overheersing over het verbondsvolk Israël. In Jesaja 66,15 wordt  $\acute{\epsilon}\kappa\delta\acute{\iota}\kappa\eta\sigma\iota\varsigma$  gebruikt als vertaling van  $\eta\alpha$ : op de Dag des Heeren zal YHWH komen om wraak te doen in toorn ( $\acute{\alpha}\pi\omicron\delta\omicron\upsilon\nu\alpha\iota \acute{\epsilon}\nu \theta\upsilon\mu\tilde{\omega} \acute{\epsilon}\kappa\delta\acute{\iota}\kappa\eta\sigma\iota\upsilon$ ).  $\acute{\epsilon}\kappa\delta\acute{\iota}\kappa\eta\sigma\iota\varsigma$  als vertaling van  $\eta\alpha$  is ook in Ezechiël 5,15 te vinden: Israël zal tot een woestijn worden en de wraak van de toorn van YHWH ( $\acute{\epsilon}\kappa\delta\iota\kappa\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota \theta\upsilon\mu\omicron\upsilon$ ) ontvangen vanwege hun verdorvenheid.

$\acute{\epsilon}\kappa\delta\acute{\iota}\kappa\epsilon\upsilon$  wordt door de vertalers van de Septuaginta gebruikt als vertaling van  $\psi\delta\tau$ : de straf op ongehoorzaamheid aan de Profeet (Deut. 18,19). Ten tweede is  $\acute{\epsilon}\kappa\delta\acute{\iota}\kappa\epsilon\upsilon$  ook een vertaling van  $\varphi\alpha\tau$ : Israël was als instrument in Gods hand tot bestraffing van de volken (Ez. 19,12). Ten derde vertalen de vertalers  $\tau\eta\varphi$  tweemaal met  $\acute{\epsilon}\kappa\delta\acute{\iota}\kappa\epsilon\upsilon$ . In de A-tekst van Richteren 6,31 is de term onderdeel van een ironische opmerking over het rekenschap vragen van Baäl en in Jesaja 57,16 is het woord een element van de vreugdevolle tijding dat

<sup>32</sup> Scharbert, 'PQD', 298-299.

<sup>33</sup> Schuman, *Gelijk*, 164. André (' $\tau\eta\varphi$ ', *TWAT* VI, 708-723) wil  $\tau\eta\varphi$  opvatten als aanduiding van een beslissing of besluit tot handelen. Deze opvatting doet echter niet recht aan het actieve en concrete component van deze stam.

<sup>34</sup> Ibidem, 166.

<sup>35</sup> Williams, ' $\tau\eta\varphi$ ', *NIDOTTE* III, 657-663.



de vergelding van YHWH niet voor eeuwig duurt. Als laatste wordt נקה vertaald met ἐκδίκειν. In Joël 3,21 wordt ἐκδίκειν gebruikt als aanduiding van de wraak van YHWH, die de volkeren straft en Juda herstelt.<sup>36</sup> In Zacharia 5,3 wordt de doodstraf op meened en diefstal vertaald met een vorm van ἐκδίκειν.<sup>37</sup>

Zo zijn alle plaatsen waar ἐκδίκειν in de Septuaginta voorkomt op een rij gezet en de stellingen aan het begin van deze paragraaf onderbouwd. Enkele zaken vallen op. Allereerst is een juridisch kader duidelijk zichtbaar. Zowel נקה, שפט als פקד zijn verbonden met recht en gerechtigheid, net als פרק, דרש en met name ריב. Ἐκδίκειν heeft daarbij zowel een positief als negatief aspect: het recht wordt hersteld en de veroorzaker van onrecht wordt gestraft. Israël en/of de volken worden in een ריב met YHWH geplaatst en het oordeel wordt uitgesproken en uitgevoerd door middel van de wraak. Het juridisch aspect doet echter niet af aan het emotioneel aspect: God straft als zijn eer en Naam aangetast worden.

Ten tweede is ἐκδίκειν retributief van karakter. De wraak in het Oude Testament komt op als reactie op onrecht, ontrouw of versmading van YHWH. Zonder de wraak is er geen redding op aarde (Ps. 57,11; 1 Sam. 24,14) en kan onrecht, ongeloof en lastering van YHWH voortgang vinden en de wereldbevolking perverteren. De wraak van God draagt echter ook de positieve zijde van redding. De boodschap van Gods genade wordt soms ook expliciet vermeld. Ps. 98,8 laat deze lijn het best zien: in zijn genadig handelen past ook de wraak van God (cf. Nahum 1,2-8). 'In de spanningsvolle eenheid van Gods liefde en Gods gericht heeft de wraak van God een plaats.'<sup>38</sup>

Ten derde hebben vele ἐκδίκειν-teksten een verbondenheid met de verbondstheologie van het Oude Testament.<sup>39</sup> YHWH vraagt in het kader van de heiligheid van zijn volk om de wraak bij Hem te laten (Lev. 19,18) en in Hem te geloven. Indien het ongeloof overheerst onder het volk, zal de verbondsvloek op het volk komen (Lev. 26,25). Bovenstaand overzicht van alle voorkomende plaatsen van ἐκδίκειν laat zien dat deze vloek

---

<sup>36</sup> De A-tekst leest een vorm van ἐκδίκειν, maar de B-tekst leest een vorm van ἐκζητειν (bezoeken).

<sup>37</sup> Over deze tekst is veel discussie. Van der Woude (*Zacharia*, 99-100) volgt de interpretatie van de LXX, terwijl Hanhart (*Sacharja*, 329-330) de Septuaginta beticht van misinterpretatie.

<sup>38</sup> Peels, 104. Zie ook 248-250.

<sup>39</sup> Het voert te ver om de volledige verbondstheologie van het Oude Testament in een voetnoot te verwerken. Onder 'verbond' versta ik die eed of overeenkomst waar God zelf getuige en participant is en garant staat waarbij 'the duties and privileges of kinship may be extended to another individual, or group, including aliens' (Cross, 'Kinship', 8). In deze scriptie wordt met name geduid op het Abrahamitisch verbond, waarbij God zich verbindt aan Israël (Gen. 12-22). Zie Hahn, *Kinship*, 101-135.

menigmaal verkondigd is door de profeten, waarbij de nadruk ligt op de nabijheid van de verbondswraak en de verdorvenheid onder het volk. Het verbond biedt echter ook bescherming, zoals bijvoorbeeld Psalm 93,1 en Jeremia 11,20 laten zien. God is Wreker en beschermt de rechtvaardigen. Dit gegeven kan ook in een groter verband gezien worden: bij de aantasting van het volk van God door volkeren rondom Israël zal de wrekende God van het verbond ingrijpen. Gods wraak is echter ook breder dan het verbond alleen. Hij is Schepper en Koning van de wereld en heeft dus recht op alle volken.<sup>40</sup> Gods wraak kan dus verbondstheologisch intern (gericht tegen het volk), extern (gericht tegen bedreigers) en universeel (gericht tegen de volkeren) opgevat worden.

Ten vierde valt er eschatologisch licht op ἐκδίκειν en afgeleide woorden. Eschatologie valt daarbij uiteen in twee delen. De wraak zal in het eschaton, op de Dag des Heeren aan onrechtvaardigen en goddelozen voltrokken worden. Het eschaton is in het Oude Testament in de geschiedenis nabij: de vijanden zullen binnen afzienbare tijd komen.<sup>41</sup> Teksten als Psalm 149,7; Ezechiël 30,14; Hosea 9,7; Zefanja 1,8-12 en Joël 3,21 bevatten deze toekomstgerichtheid. YHWH gebruikt Israël als instrument om de volken te straffen voor hun onrecht of Hij gebruikt de volken om Israël te straffen voor hun ontrouw. Goddelijke vergelding en menselijke realisering liggen in de oudtestamentische opvatting van wraak nauw verbonden opgesloten.<sup>42</sup> Dat sluit echter niet uit dat YHWH zelf wraak kan oefenen: Hij is de Koning-Krijger (Jes. 59,17). Hij brengt wraak op de wereld.

### 1.3 Intertestamentaire literatuur, Philo en Josephus

In de intertestamentaire geschriften is een grote plaats voor wraak en straf.<sup>43</sup> Ten opzichte van het Oude Testament zijn er geen diepgravende verschillen te constateren. Er vinden echter wel een aantal ontwikkelingen plaats. 'Εκδίκειν wordt in meer ontwikkelde eschatologische teksten gebruikt. Ten tweede komt het theocentrische aspect in bepaalde geschriften minder naar voren en wordt het menselijke ter hand nemen van de wraak meer geaccentueerd. Ten derde wordt voor Bijbelse geschiedenissen meer de uitdrukking 'wraak'

---

<sup>40</sup> Peels, *Wraak*, 244.

<sup>41</sup> Idem, 'Eschatologie', 40-45. Een toekomst met een hemel en hel, een eindoordeel en dergelijke is in het Oude Testament nog niet in zicht. Zie het artikel van Peels, 'Eschatologie', 9-50.

<sup>42</sup> Peels, *Wraak*, 148.

<sup>43</sup> Zerbe, *Non-Retaliatio*, 34-158.

gebruikt, bijvoorbeeld voor de geschiedenis van Jakobs zonen, Dina en Sichem (Gen. 34). Als laatste komt het verbond in enkele apocriefe boeken terug als achtergrond van de wraak, maar veel minder pregnant dan in het Oude Testament.

In bepaalde geschriften kan de wraak als constitutief beschouwd worden. Zo staat Judith in het teken van de wraak. De schrijver van Judith gebruikt ἐκδίκειν voor de wraak van God: dit kan zijn eigen wraak als Krijger (Jud. 7,28; 8,27; 11,10; 16,17) of zijn wraak door middel van een mensenhand zijn (Jud. 8,35; 9,2). De wraak van God is het antwoord op de zonde van het volk en het leger. De auteur ziet de wraak echter ook als een menselijke handeling: koningen en bevelhebbers kunnen zich wreken vanwege de schending van hun eer (Jud. 1,12; 2,1; 6,5).

De Maccabeeënboeken bevatten ook vele teksten waar ἐκδίκειν gebruikt wordt. De schrijvers van deze werken zien de familie Maccabeus als de verlossers van Israël en instrumenten van Gods verbondswraak in de heilige oorlog tegen afgoderij en assimilatie (1 Macc. 2,67; 13,6; cf. 4 Macc. 15,29; 17,10).<sup>44</sup> Hun daden zijn een retributieve reactie op de wandaden van de 'heidenen' (1 Macc. 7,42; 9,42). De God van het verbond wordt aangeroepen als zijn volk in gevaar is (1 Macc. 7,38<sup>45</sup>; 3 Macc. 2,17<sup>46</sup>) en Hij zal hun wreker zijn (3 Macc. 7,9). De wraak van God kan zich echter ook keren tegen het eigen volk als zij blijven zondigen (2 Macc. 6,15). De menselijke wraak ligt volgens de auteurs bij de 'heidenen'. Zij wreken zich vanwege nederlagen (1 Macc. 3,15). Afvalligen vragen om wraak over hun afvallige broeders (1 Macc. 6,22; 7,9). De overheid kan tenslotte ook wreken om Israël te beschermen te beschermen (1 Macc. 15,21).

Ook in andere apocriefe geschriften uit de Septuaginta komt wraak naar voren. Gods wraak kan uitgeoefend worden vanwege verbondsovertredingen (Tob. 3,3; Wijs. 11,15; 12,12) of Hij doet zijn wraak over de volken komen (Odes 2,35.41.43). Mensen kunnen onrecht verdedigen als advocaat (ἐκδικος) tegen God (Wijs. 12,12).

---

<sup>44</sup> Zie Helyer, *Exploring*, 150-166.

<sup>45</sup> Dit gebed kan als allusie naar 1 Koningen 8,23-53 gezien worden. Opvallend is echter dat 1 Koningen 8,43 (waar het perspectief van Godskennis naar de volken verbreid wordt) weggelaten wordt, wat laat zien dat 'der Verfasser des Buches diese (mittlerweile eschatologisch konnotierte (...)) Verheißung als unvereinbar mit der Betonung seiner strikten Ablehnung jeglicher Koexistenz von Judäern und Fremden im Mutterland betrachtete' (Tilly, *Makkabäer*, 179).

<sup>46</sup> Zie ook Croy, *Maccabees*, 55: het gaat in deze perikoop niet om redding van de onderdrukten, maar om Gods reputatie.

Ἐκδίκειν komt terug in het geschrift van Jezus Sirach, waar ook een sterke futurische spits wordt toegevoegd. God komt vergelding doen op de Dag des Heeren. Deze Dag komt op een onverwacht ogenblik (Sir. 5,3.7)<sup>47</sup> en op een nietsontziende wijze (Sir. 7,17; 32,23). De nadruk van Jezus Sirach komt op een eindoordeel en een toekomst te liggen, die in het Oude Testament nog niet aan de horizon stond. Een ontwikkeling van de eschatologie is bij Jezus Sirach te constateren. In het eschaton keert de wraak van YHWH zich tegen het ongeloof (Sir. 12,6; 18,24) en de kwade daden (Sir. 23,21). Echter, ook andere, presentische, gebruiken van ἐκδίκειν komen bij Sirach voor. God heeft vergeldende elementen in zijn schepping gegeven die onrecht en goddeloosheid straffen (Sir. 28,1; 39,28-30) en Hij kan wreken als onrechtmatig wraak geïfend wordt (Sir. 27,28). Eenmaal gebruikt Sirach ἐκδίκησις voor mensen: vergelding kan voorkomen in het leven, maar vergelding van strijdende vrouwen is het ergst (Sir. 25,14).

In andere intertestamentaire literatuur komt ook (een vorm van) ἐκδίκειν terug.<sup>48</sup> De wraak van God komt voor als aanduiding van de futurische Dag des Heeren (1 Hen. 25,4; TestLevi III,3; XVIII,1; TestDan V,10; TestJozef XX,1).<sup>49</sup> Daarnaast kan God zelf wreken in de geschiedenis (TestJuda XXIII,3; TestBenj. XVII,3) of Hij wrekt door middel van een instrument (1 Hen. 20,4; TestLevi II,2; V,3; As.Mos. 8,1; 9,7; 10,2).<sup>50</sup> Menselijke wraak is soms geboden als retributieve reactie op zonde of onrecht (JosAs. 23,14; 28,4; TestRuben VI,6; TestJozef XV,5; TestSal. 22,4). Wraak wordt verboden als zijnde een zaak van God (JosAs. 28,14;<sup>51</sup> TestGad VI,17). In een juridische setting kan gevraagd worden om wraak (TestSal. 20,2), maar ook in een profetische setting kan ἐκδίκειν aangehaald worden (Sib. Or. 3,365).

---

<sup>47</sup> Sirach 5,1-8 wordt het klein theodicee genoemd, omdat Gods genade en toorn door Sirach gebalanceerd worden. God is zowel vergevend als toornend en wrekend in zijn hoedanigheid als Rechter, met als doel 'die freie Umkehr des Menschen in die Lebensordnung Gottes möglich machen' (Marböck, *Sirach*, 103). Zie voor een exegetische uitwerking Beentjes, 'Theodicy', 275-279; Witte, 'Barmherzigkeit', 183-186.

<sup>48</sup> Zie ook Zerbe, *Non-Retaliatio*, 34-160.

<sup>49</sup> Jezus Sirach bergt een futurisch eschaton in zich, maar de meest breedvoerige eschatologische literatuur is de apocalyptische literatuur. De boeken van Henoch en ook het Testament van de Twaalf Patriarchen hebben de ontwikkeling van de eschatologie in de intertestamentaire tijd gestimuleerd. Zie Helyer, *Exploring*, 77-91 en 117-144.

<sup>50</sup> Van het Testament van Mozes hebben we alleen een Latijnse vertaling overgeleverd gekregen. Dit Latijnse document is mogelijk de vertaling van een Grieks origineel. In 8,1 wordt ἐκδίκησις vertaald met *ultio*, terwijl in 9,7 en 10,2 ἐκδίκειν mogelijk vertaald is met een vorm van *vindicare*. Zie Tromp, *Assumption*, 225-231.

<sup>51</sup> Een lijn wordt soms geconstateerd van Leviticus 19,18 via Jozef en Aseneth 28,14 naar Romeinen 12,19. Zie Gerber, 'Joseph', 203-219.

Philo gebruikt ἐκδίκησις tweemaal met een toekomstig perspectief. God heeft pakhuizen met goede daden en pakhuizen met slechte daden. Op de Dag van de wraak (Deut. 32,34-35) zal God wreken naar de werken (Philo, *Leg. All.*, III, 105). Met deze uitspraak is een ontwikkeling te constateren. Philo plaatst het oordeel aan het eind van de geschiedenis en niet in de nabije geschiedenis, zoals het Oude Testament het eschaton in de concrete geschiedenis plaatst. YHWH zal echter ook ruimte geven voor bekering tot aan die Dag (*Leg. All.* III, 106). Ἐκδίκειν gebruikt Philo als hij zegt dat Kaïn zeventvoudig gestraft werd (*Quod deterius*, 167). Daarnaast beschouwt Philo de zeven delen van het irrationele bij een dwaas als wraakwaardig (*Quod deterius*, 169.173) en vertelt hij over goddelozen die vergolden worden door hun vijanden (*De praemiis*, 147).

Josephus gebruikt ἐκδίκειν meer dan Philo. God wrekt de rechtvaardige: Abraham (*Ant.* I, 208), Jozef (*Ant.* I, 208; II, 107.137), David (*Ant.* VI, 307), de Gibeonieten (*Ant.* VII, 294) en de Joden (*Bell.* V, 377). God doet ook ἐκδίκησις voor de gedode profeten door middel van Jehu (*Ant.* IX, 108). Abigaïl roept David op om de wraak bij God te laten (*Ant.* VI, 303).

De menselijke wraak komt in de *Antiquitates* meer voor dan in andere intertestamentaire documenten. Ἐκδίκειν heeft in dit document een retributief karakter. David oefent wraak op de vijanden van Saul en Jonathan (*Ant.* VI, 211). Joab doodt de concurrerende Abner (*Ant.* VII, 285), waarop Salomo wraak moet uitoefenen op de onrechtvaardige Joab (*Ant.* VII, 386). Koning Joas wordt gedood vanwege de moord op Zacharias (*Ant.* IX, 171). De Maccabeeën wreken Israël (*Ant.* XII, 284) en de moord op een van de Maccabeeën (*Ant.* XIII, 19). Herodes wrekt zijn broer Phasaël (*Ant.* XIV, 369) en hij wil wraak op de Arabieren vanwege hun wetteloze daden (*Ant.* XV, 156). Antipater is de wreker (ἐκδικήτης) van Israël (*Ant.* XVII, 242). Een Joodse bevelhebber vervloekt het leger van Israël, omdat zij hem doden voor het wreken naar de wet (*Ant.* XVIII, 347). Een Romeinse soldaat verscheurt de wetten van Mozes, waarop de Joden stadhouder Cumanus vragen God te wreken (*Ant.* XX, 116; cf. *Bell.* II, 237). Later wreken de Joden zich op de Samaritanen (*Ant.* XX, 126).

Josephus gebruikt ἐκδίκειν echter ook voor 'heidense' wraak: de Romein Varus (*Ant.* XVII, 291), de Parthische bevelhebber Abdageses (*Ant.* XVIII, 335) en de Romein Annus Vincianus (*Ant.* XIX, 20) willen wraak, terwijl de Romein Cumanus wraak weigert (*Ant.* XX, 119).

In deze paragraaf komen een aantal genoemde zaken rondom ἐκδίκειν terug. Er is continuïteit met de oudtestamentische opvatting van ἐκδίκειν: een juridisch en retributief aspect is duidelijk aanwezig. Daarnaast wordt de duidelijke theocentrische lijn in het Oude Testament overgenomen. De wraak krijgt in de apocriefe literatuur zijn plek in de verbondstheologie. De Maccabeeënboeken benadrukken bijvoorbeeld dat de familie Maccabeus de instrumenten zijn van Gods verbondswraak. Bij Jezus Sirach is een keerpunt te constateren. Israël is in het zicht (Sir. 36,1-22), maar in zijn chokmatische werk heeft Sirach oog voor een universele regering en oordeel van God (cf. Sir. 5,3.7; 24,23). De aanzetten die het Oude Testament tot een eschatologische opvatting van ἐκδίκειν heeft worden met name in Jezus Sirach, de apocalyptische literatuur en Philo uitgebouwd tot een systeem. In meer 'aardse' geschriften als de Maccabeeën en het oeuvre van Josephus ligt veel aandacht op de uitvoering van wraak en vergelding door de menselijke hand en raakt het theocentrische en eschatologische aspect van de wraak uit het oog.

#### 1.4 Conclusie

Een raamwerk kan op basis van de data geconstrueerd worden. Vanuit de Griekse literatuur, de Septuaginta en de intertestamentaire literatuur krijgt ἐκδίκειν allereerst een juridisch karakter. Recht en gerechtigheid worden beloond, terwijl onrecht en ongerechtigheid de verdiende straf ontvangen. God als de Koning en Rechter van de wereld is de basis voor de uitvoering van de wraak.<sup>52</sup> Als zijn eer en Naam geschaad worden door de zonde van Israël of de volkeren zal Hij zich wreken.

Ten tweede tonen de Griekse literatuur, de Septuaginta en de intertestamentaire literatuur dat ἐκδίκειν retributief is: wraak reageert op onrecht. De wereld kan niet ten onder gaan aan ongerechtigheid en de wraak is een instrument om de wereld in recht te besturen. Philo demonstreert dat wraak en genade niet tegengestelde polen zijn, maar bij elkaar horen. Op de Dag des Heeren zal de wraak komen over de goddeloosheid en tot die tijd is er ruimte voor bekering tot God.

Ten derde is ἐκδίκειν theocentrisch geladen door de Septuaginta en de intertestamentaire literatuur. De wraak komt aan God toe: Hijzelf kan als Krijger en Rechter optreden in deze wereld, maar Hij kan ook mensen inzetten om zijn recht te verkrijgen.

---

<sup>52</sup> Zie Peels, 'Eschatologie', 20-22.

Onrecht in de wereld betekent echter ook dat de wraak misbruikt wordt. Zonder het initiatief van God vergelden mensen hun eigen zaak en daarmee wordt afbreuk gedaan aan het theocentrische karakter en de rechtmatigheid van wraak.

Ten vierde is wraak in de Septuaginta en intertestamentaire literatuur vaak tegen een verbondsachtergrond gebruikt. Het verbond heeft hierbij twee aspecten. God oefent wraak en vergelding uit als zijn eigen volk de zonden opstapelt en daarmee de eis van gehoorzaamheid overtreedt. Het volk tast zijn eer en Naam aan en verwerpt Gods claim op het volk. De Heere kan echter ook als Beschermheer optreden als zijn eigen volk aangevallen of lastig gevallen wordt. Het verbond vormt het kader waarin de wraak een functie krijgt. Een universeel perspectief op het verbond ontbreekt echter niet: God is Heer van de wereld en heeft daarbij dus ook recht op het recht en de heerschappij over alle andere volken.

Ten vijfde is ἐκδίκειν eschatologisch geladen door de context. Het Oude Testament heeft een toekomstgerichtheid in zijn teksten, maar van een futurisch eschaton kan nog niet gesproken worden. Het eschaton is in de nabije geschiedenis. In de intertestamentaire literatuur is ontwikkeling van de eschatologie te constateren. Met name in Jezus Sirach, Henoch, het Testament van de Twaalf Patriarchen en Philo zien wij de opvatting dat de wraak Gods komen zal op de Dag des Heeren in de toekomst. Op een onverwacht moment zal God komen en al het onrecht vernietigen en het recht op aarde herstellen. Deze futurische wraak kan echter ook presentisch worden: God kan in het heden zijn wraak in deze wereld oefenen om het recht te herstellen door middel van gelovigen of volkeren.

Dit raamwerk vanuit het gebruik van ἐκδίκειν in de bronnen buiten het Nieuwe Testament zal een richtlijn geven voor de behandeling van het nieuwtestamentisch gebruik van ἐκδίκειν. Aan de hand van het bovengenoemde kader zal continuïteit en discontinuïteit tussen de in dit hoofdstuk behandelde literatuur en het Nieuwe Testament geconstateerd worden.

## 2. ἐκδίκειν in het Nieuwe Testament

Het vorige hoofdstuk heeft de achtergrond van ἐκδίκειν in de klassiek Griekse, oudtestamentische en intertestamentaire literatuur als ook bij Philo en Josephus geschetst. In het Nieuwe Testament komt ἐκδίκειν (ἐκδίκειν, ἐκδίκησις, ἔκδικος) dertien maal voor. Welke semantische en theologische betekenis heeft ἐκδίκειν in deze gedeelten?

Dit hoofdstuk probeert op deze laatste vraag antwoord te geven. Elke perikoop zal een korte (theologische) exegese ontvangen. Vervolgens zal de betekenis van ἐκδίκειν geanalyseerd worden aan de hand van het kader dat in het vorige hoofdstuk vanuit de Griekse literatuur, de Septuaginta en de intertestamentaire literatuur gedestilleerd is. Het hoofdstuk besluit met een korte inventarisatie van de gevonden gegevens.

### 2.1 Lukas 18,3.5.7.8

*Er was een weduwe in die stad en zij kwam voortdurend bij hem en zei: 'Vergeld (ἐκδίκησόν) mij tegen mijn tegenpartij'.*

*(...)*

*... zal ik toch haar vergelden (ἐκδικήσω), omdat deze weduwe mij lastigvalt, zodat zij uiteindelijk niet komt en mij in het gezicht slaat.*

*(...)*

*Zal God dan geen vergelding doen (ποιήσῃ τὴν ἐκδίκησιν) aan zijn uitverkorenen, die dag en nacht tot Hem roepen en laat Hij hen lang wachten?*

*Ik zeg jullie dat Hij snel vergelding (ποιήσει τὴν ἐκδίκησιν) aan hen doet. Maar zal de Zoon des mensen, als Hij komt, wel geloof op de aarde vinden?*

Nadat Jezus in Lukas 17,20-37 gesproken heeft over het Koninkrijk van God en de Zoon des mensen, voegt Lukas een parabel in Lukas 18,1-8 in. Lukas breekt daarbij niet met het eschatologisch coloriet van Lukas 17,20-37, maar hij trekt deze lijn door in de volgende perikopen (zoals Luk. 18,7-8 bewijst).<sup>53</sup> Het verhaal van Jezus (uit het *Sondergut* van Lukas) krijgt een lukaanse toelichting in vers 1: de parabel is een aansporing van Jezus aan het adres

---

<sup>53</sup> Versus Derrett, 'Law', 178-191. Zie Bovon, 'Apocalyptic Traditions', 383-391.



van de discipelen (Luk. 17,22) om in alle omstandigheden te blijven bidden en niet te verslappen. Er moet echter niet gedacht worden aan continue hetzelfde bidden, zodat God overgehaald wordt om te handelen zoals de bidder dat wil. Jezus spoort aan om het geloof in het handelen van God op het gebed levend te houden (cf. Luk. 11,5-8).<sup>54</sup> Dat gebed om het handelen van God moet wel gedaan worden in nederigheid, zoals Lukas 18,9-14 bewijst.

Jezus' parabel schildert allereerst het beeld van een niet nader genoemde rechter in een onbekende stad. Rechters waren in de tijd van Jezus machtige personen uit de aristocratie, die vooral financieel beter wilden worden en zichzelf een betere maatschappelijke positie wilden aanmeten.<sup>55</sup> Deze rechter wordt omschreven door middel van twee attributieve participia: de rechter vreest God niet en hij ontziet geen mens. Een rechter moest achting hebben voor mensen, omdat hij verzoening en oplossingen moest vinden in een geschil (Deut. 16,18; 17,9). Tegenover deze slechte rechter zet Lukas een weduwe: een zwakke, weerloze vrouw zonder enige ondersteuning (cf. Luk. 2,37; 7,12; 21,3).

De vrouw doorbreekt haar sociale isolement en drijft haar zaak op de spits: zij gaat voortdurend naar hem toe (iteratief imperfectum ἤρχετο) om retributie te verkrijgen. Zonder duidelijke reden weigert hij lange tijd. In een zelfgesprek verandert hij echter zijn gedachten. Na bevestiging van zijn eigen karakter gaat de rechter de weduwe toch recht doen, omdat zij hem lastigvalt (παρέχειν μοι κόπον) door haar blijvende vraag. Uiteindelijk vreest hij de consequenties: de sterke rechter vreest het geweld<sup>56</sup> van een zwakke weduwe.

Jezus verbindt zijn onderwijs aan de parabel.<sup>57</sup> Met een impliciete *qal-wa-chomer* vergelijkt Hij allereerst God met de rechter. Als een corrupte rechter uiteindelijk alsnog recht doet op het pleidooi van de weduwe, hoeveel te meer zal de Hoogste Rechter dan recht doen aan zijn uitverkorenen in het eschaton? Zij bidden dag en nacht en zij moeten wellicht

---

<sup>54</sup> Ott, *Gebet*, 68-69; Balz, 'προσεύχομαι', *EWNT II*, 402; Crump, *Jesus*, 132; Marshall, 'Jesus', 122-123; versus O'Brien, 'Prayer', 111-112.

<sup>55</sup> Cotter, 'Parable', 322.

<sup>56</sup> ὕποπιαζῃ is een moeilijk woord. Oorspronkelijk komt het woord uit de bokswereld met de betekenis 'slaan, een blauw oog slaan'. Sommige exegeten menen dat het woord metaforisch opgevat moet worden met de betekenis 'uitschelden, belachelijk maken, vermoeien' (Marshall; Bock, met verwijzing naar 1 Kor. 9,27) of dat het afkomstig is van een Aramees equivalent met de betekenis 'het gezicht zwartmaken' (Derrett, 'Law', 191). Het gaat echter niet om wat de vrouw achteraf doet (belachelijk of zwart maken), maar om wat de vrouw door haar bezoek doet (εἰς τέλος ἐρχομένη). De betekenis 'vermoeien' komt ook verder niet voor met betrekking tot dit woord. Zie Cotter, 'Parable', 339; Wolter, *Lukasevangelium*, 588; Edwards, *Luke*, 498.

<sup>57</sup> Vaak wordt 6-8 als secundair beschouwd, maar zie Hicks, 'Parable', 209-223 voor een pleidooi voor de eenheid van het gedeelte.

wachten.<sup>58</sup> God zal echter snel<sup>59</sup> recht doen, omdat Hij de goede Rechter is. De ἐκλεκτοί (een verbondsterm) moeten volharden in gebed net als de weduwe: zij moeten blijven bidden tot de God van het verbond, want zij zijn uitverkorenen in Christus (Luk. 23,35; cf. Mark. 13,20-27; Rom. 8,33). De zekerheid is dat God hun gebed om recht zal verhoren, omdat Hij hun God is. De onzekere factor ligt echter bij de mens op aarde: zal het geloof in de handelende God nog wel gevonden worden als de Zoon des mensen terugkomt? De opwekking tot voorbereiding op het eschaton laat vers 8b een inclusio vormen met 17,22-37. Door de verzen 6-8 wordt vers 1 ook duidelijker. Met moeilijkheden in het vooruitzicht kan en moet een gelovige vasthouden aan het gebed, in het geloof dat God in het eschaton recht zal doen.<sup>60</sup>

Wat is de betekenis en functie van ἐκδίκησις in deze perikoop? Allereerst is er sprake van een juridisch kader in de tekst. De perikoop bevat vele juridische termen (κριτής, ἐκδίκησις, ἀντιδίκος).<sup>61</sup> Ἐκδίκησις duidt op een roep om recht, het herstellen van de goede verhoudingen. Ten tweede is ἐκδίκησις retributief. De weduwe roept om ἐκδίκησις vanwege haar geschonden omstandigheden en de uitverkorenen mogen eenzelfde gebed naar God zenden in hun omstandigheden. De vergelding zal de tegenstanders treffen en redding geven aan de uitverkorenen in hun omstandigheden. Ten derde is ἐκδίκησις theocentrisch. De wraak ligt bij de Hoogste Rechter die zal wreken namens de uitverkorenen.

Ten vierde is er een verbondsachtergrond aanwezig. De aanduiding van de gelovigen als ἐκλεκτοί en het beeld van God als Vergelder en Hoorder van gebeden sluit aan bij de context van het verbond: de gelovigen bidden bij onrecht om Gods ingrijpende verbondswraak (cf. Ps. 17,48; Jer. 11,20; 20,12). Als laatste is ἐκδίκησις eschatologisch. De

---

<sup>58</sup> Het laatste deel van vers 7 is een *crux interpretum*, omdat de werkwoordstijd overgaat van futurum coniunctivus (ποιήσῃ) naar praesens activum (μακροθυμεῖ). Bock (*Luke*, 1451-1454) noemt 12 opties. Het meest waarschijnlijk zijn: het gaat om Gods gave van genadetijd (Bock, Bovon, Nolland) óf vanuit Sirach 32,20-22 LXX als Gods wachten tot het oordeel (Marshall, Riesenfeld, Klein) óf eveneens op basis van Sirach 32,22 LXX als de negatie van Gods uitstellen van antwoord aan de uitverkorenen (Fitzmyer, Wolter, Edwards). De derde optie lijkt het meest in lijn met 8a en de rest van de parabel: het is een retorische vraag of God net zo lang gaat wachten als de rechter? Zeker niet: God gaat snel vergelden (οὐ μὲν is de sterkste Griekse negatie, zie Edwards *Luke*, 500)!

<sup>59</sup> Ἐν τάχει wordt vertaald als 'snel' (Wolter, Marshall, Green, Schweizer, Klein, Bock, Fitzmyer, Garland), 'zeker' (Edwards) of als 'plotseling' (Spicq, Dellings, Bovon). De eerste vertaling lijkt het meest aan te sluiten bij de context: in tegenstelling tot het lange wachten (ἐπὶ χρόνον) van de rechter zal God snel vergelding brengen voor de uitverkorenen.

<sup>60</sup> Metzger, 'God as F(r)iend?', 52.

<sup>61</sup> Klein (*Lukasevangelium*, 577) stelt zelfs dat de term ἐκδίκησις de kern van de gelijkenis vormt.

uitverkorenen zullen in het eschaton door God vergolden worden. Jezus staat in deze parabel in de lijn van het Oude Testament: de toekomst komt namelijk snel (ἐν τάχει; 18,8). In de nabije toekomst zullen de kwade daden vergolden worden aan hen die kwaad deden.<sup>62</sup> Tot die tijd moeten de uitverkorenen blijven bidden en geloven, want anders vallen zij zelf ook aan de negatieve kant van het oordeel.<sup>63</sup>

## 2.2 Lukas 21,22

*... omdat dit de dagen van de wraak (ἡμέραι ἐκδικήσεως) zijn, van het vervuld worden van alles wat geschreven staat.*

Jezus is in de tempel (Luk. 20,1; 21,1) en ontvouwt daar zijn eschatologisch discours. Hij heeft al gesproken over de vernietiging van de tempel (Luk. 21,6), de opkomst van valse christussen (Luk. 21,8) en chaos en oorlog in de wereld (21,10-11). Voordat deze tijd echter aanbreekt (πρὸ δὲ τούτων πάντων) zullen de discipelen vervolgd worden (Luk. 21,12-19).<sup>64</sup>

Dit eschatologisch discours heeft parallellen met Markus 13 en Matteüs 24. In Markus 13 en Matteüs 24 is sprake van een theologische interpretatie van Daniël 9-12, terwijl in Lukas 21 meer de nadruk ligt op het militaire karakter van de val van Jeruzalem.<sup>65</sup> Exegeten menen op basis van het verschil tussen Matteüs en Markus enerzijds en Lukas anderzijds dat het vocabulaire van Lukas 21 bepaald wordt door het feit dat Lukas na de val van Jeruzalem schrijft en deze gebeurtenis dus inkleurt vanuit zijn eigen ervaringen.<sup>66</sup> Deze opvatting gaat echter voorbij aan het sterke oudtestamentische coloriet van de tekst: het taalgebruik en de stijl worden getoonzet door de profetieën van bijvoorbeeld Jeremia en Hosea (Jer. 28,6 LXX; Hos. 9,7). Vanwege de vele allusies in de tekst naar het Oude Testament is het exacter te zeggen dat Lukas niet vanuit zijn eigen ervaringen de val van

---

<sup>62</sup> Hays, "Sell Everything", 52: 'God, working through the Son of Man, will bring about justice quickly for his chosen ones who pray (cry out) to him persistently... and have faith.' Cf. Green, *Luke*, 641.

<sup>63</sup> Von Bendemann, *Zwischen*, 250-254.

<sup>64</sup> Dat betekent dus niet dat Lukas 21,12-24 geen eschatologisch karakter heeft (versus Grässer, *Parusieverzögerung*, 162-166; Braumann, 'Zerstörung', 120-127) of dat Lukas zich herbezint vanwege het uitblijven van de parousia (versus Conzelmann, *Mitte*, 123).

<sup>65</sup> Bovon, *Lukas. 19,28-24,53*, 182; Zie voor meer verschillen Bock, *Luke*, 1675.

<sup>66</sup> Versteeg, *Evangelien*, 66; Lietaert Peerbolte, *Antichrist*, 55; Wolter, *Lukasevangelium*, 676.

Jeruzalem beschrijft, maar vanuit het kader van de vervulling van oudtestamentische profetieën over de val van Jeruzalem.<sup>67</sup>

Jezus begint in Lukas 21,20 te spreken over de val van Jeruzalem.<sup>68</sup> De lezer moet in het oog houden dat het kader nog steeds de gebeurtenissen voor de komst van de Zoon des mensen is (vanaf Luk. 21,12).<sup>69</sup> Jezus gaat antwoord geven op de vraag van de discipelen in Lukas 21,7 en Hij gaat zijn uitspraak in Lukas 19,43-44 concreet invullen. Niet alleen de tempel, maar de hele stad zal vallen. Jeruzalem zal omsingeld worden door στρατοπέδον. Als het moment van omringen door vijandige legers daar is, dan weten de hoorders dat de verwoesting van Jeruzalem nabij is. Door het gebruik van ἐρήμωσις alludeert Lukas naar de profetieën van Jeremia over de vernietiging van Jeruzalem (LXX Jer. 4,7; 7,34; 22,5; 25,18; 44,6.22).

Jezus roept de hoorders op te vluchten. Dat geldt niet alleen voor de inwoners van Jeruzalem, maar voor heel Judea. Zij moeten vluchten naar de bergen: een oudtestamentische en apocalyptische uitdrukking om de intensiteit van het onheil te accentueren.<sup>70</sup> Mensen uit Jeruzalem moeten dan zonder spullen vluchten.<sup>71</sup> De arbeiders buiten de stadsgrenzen komen de stad niet meer binnen, omdat de stad omsingeld is en de legers de wegen blokkeren (cf. Jer. 21,8-10; Luk. 17,31).<sup>72</sup>

De reden van vluchten en het onheil wordt gegeven: het zijn de dagen van de ἐκδίκησις. Met deze uitdrukking alludeert Lukas naar verscheidene oudtestamentische profetieën, vooral Hosea 9,7.<sup>73</sup> Deze profetie stelt Gods retributieve wraak op het verbondsvolk Israël aan de orde. Deze context betreft Lukas in vers 22a: de Hoogste Koning en Rechter zal vanwege het afwijzen van Jezus Christus zijn verbondswraak uitoefenen op het volk. Deze exegese wordt bevestigd in vers 22b: de omsingeling en daaropvolgende val

---

<sup>67</sup> Zie Dodd, 'The Fall', 69-83; Reicke, 'Prophecies', 121-134; Bloomquist, 'Argumentation', 188; Aune, *Prophecy*, 396-397; Pao/Schnabel, 'Luke', 376. Nolland ('Times', 133-147) wijst op een profetisch patroon in Lukas 21 op basis van Jeremia 25.

<sup>68</sup> Het gedeelte heeft een sterk poëtisch karakter. Zie bijvoorbeeld het parallelismus membrorum in vers 22 van 'dagen van de wraak' en 'van het vervuld worden van alles wat geschreven staat'.

<sup>69</sup> Wolter, *Lukasevangelium*, 676.

<sup>70</sup> Zie Bock, *Luke*, 1676 en Pao/Schnabel, 'Luke', 376 voor teksten; Wolter, *Lukasevangelium*, 677.

<sup>71</sup> Niet bij de vervolgingen van de discipelen en de gelovigen, maar bij de val van Jeruzalem moeten de gelovigen pas vluchten van Jezus. Zie Reicke, 'Prophecies', 128-129.

<sup>72</sup> Zie Nolland, *Luke 18:35-24:53*, 1001.

<sup>73</sup> Nolland (ibidem) stelt dat het waarschijnlijker is om Jeremia 28,6 LXX als allusietekst te zijn, omdat het דקל in die tekst beter aansluit bij Lukas 21,22 dan het דלש van Hosea 9,7. Deze visie is echter niet waarschijnlijk: Hosea 9,7 heeft het gericht van God tegen Israël vanwege overtreding van het verbond en onrecht als context, terwijl Jeremia 28,6 Gods oordeel over Babylon verhaalt. De tekst van Hosea 9,7 LXX bevat tevens de term ἐκδίκησις.

van Jeruzalem is vervulling van de Schrift (1 Kon. 9,6-9; Micha 3,12; Dan. 9,26; *πίμπληνι* als 'in vervulling gaan' ook in Luk. 1,20.23; 2,21-22).<sup>74</sup> Het oordeel van God is gekomen over Israël en daartoe worden de heidenen in Gods hand gebruikt.<sup>75</sup>

De zwakkeren in de samenleving (vrouwen en baby's) zullen de nood het meest ervaren, want het 'wee' wordt over hen uitgeroepen (cf. Luk. 6,25; 10,13; 11,42-52; 22,22). Lukas benadrukt dat de rampspoed geen grenzen kent: nood in het land, toorn over het volk.<sup>76</sup> Lukas geeft in vers 24 de uitkomst van de omsingeling en inname van Jeruzalem weer. Allereerst zullen de inwoners van Judea en Jeruzalem door het lemmet (cf. Hebr. 11,34) van het zwaard vallen (Jer. 20,4 LXX, in verband met 19,1-15; Deut. 32,42 wellicht). De bewoners zullen in ballingschap gevoerd worden (Deut. 28,64 LXX) en Jeruzalem zal vertrapt worden (Zach. 12,3 LXX). De God van Israel stelt echter wel een tijdslimiet vast. Het oordeel zal ook over de heidenen komen.<sup>77</sup> Er wordt echter geen herstel van Israel gepredikt. Vanaf vers 25 verbreedt het perspectief opnieuw: er zullen tekenen op heel de aarde te zien zijn en er komt angst.<sup>78</sup> Op dat moment komt de Zoon des mensen. Dan komt de verlossing (*ἀπολύτρωσις*; 21,28) en het Koninkrijk (21,29). Jezus roept daarom zijn discipelen op om waakzaam en biddend (Luk. 18,1-8!) te zijn als de Zoon des mensen komt (21,36).

Wat is de betekenis en functie van *ἐκδίκησις* in Lukas 21,20-24? *Ἐκδικησις* is allereerst juridisch en retributief. Vanwege de ongehoorzaamheid van het volk in het horen van de gezonden Messias Jezus Christus (Luk. 13,34) en het vervolgen van zijn discipelen zal het oordeel Gods over hen komen. Gods recht zal zegevieren over de vijanden van zijn kinderen. Zijn toorn wordt uitgestort voor een vastgestelde tijd: dan zullen de heidenen (*ἔθνη*) zelf zijn wraak moeten dragen. De verkondiging van de Dag van de wraak gaat dus niet zonder de genadeboodschap: er is een tijd aan het oordeel gesteld (Luk. 21,24; cf. Jes. 57,16).

De wraak komt van God uit en is dus theocentrisch. Hij laat de Dag van de wraak aanbreken en doet op die dag de Schrift in vervulling gaan. Hij bemiddelt echter de wraak door middel van de volken (*ἔθνη*), die later zelf ook onder het oordeel zullen vallen (Luk.

---

<sup>74</sup> De passieve vorm *πλησθῆναι* kan gezien worden als een *passivum divinum*. Zie Edwards, *Luke*, 604.

<sup>75</sup> Green, *Luke*, 739.

<sup>76</sup> Lukas gebruikt *ἀνάγκη* in plaats van *θλίψις*, als aanduiding van het noodlot of de messiaanse kweiling (Grundmann, 'ἀνάγκη', *TWNTI*, 348). *Ὀργή* is een hapax binnen Lukas' corpus, maar heeft de oudtestamentische connotatie van de uitstorting van Gods woede vanwege ongehoorzaamheid (Jes. 10,25; Jer. 21,12; Nah. 1,6).

<sup>77</sup> Nolland, 'Times', 133-147.

<sup>78</sup> Lukas 21 heeft een verbredend perspectief: discipelen-Jeruzalem-Judea-aarde.

21,24; cf. Deut. 32,35). Deze perikoop bevat ook een element van het verbond. Lukas alludeert naar Hosea 9 om te laten zien dat God Jeruzalem vernietigt vanwege zijn ontrouw aan het verbond. Jeruzalem en Judea hebben de Messias niet aangenomen en Gods verbondsvolk hebben zij vervolgd. Het verbondscoloriet krijgt door de oudtestamentische allusies een plaats in Lukas 21,20-24.

Ἐκδίκησις bevat in deze perikoop ook een eschatologisch coloriet. Lukas verwijst naar de concrete val van Jeruzalem ('reeds'), maar er zit een tweede laag onder deze profetie: een eschatologisch Jeruzalem ('nog niet'). De verwoesting van Jeruzalem is niet het eschatologische moment, want dat moet nog komen (21,27). Het sterke heilshistorische schema wat Lukas in hoofdstuk 21 echter hanteert, het gebruik van καιρός in 21,24 en de conclusie in 21,32 dat deze dingen gebeuren moeten, lijken een indicatie te geven dat deze profetie eschatologisch geladen is. De dagen van de wraak wijzen naast de historische vernietiging van Jeruzalem in 70 CE ook naar de toekomst.<sup>79</sup>

### 2.3 Acta 7,24

*Toen hij iemand onrecht zag lijden, greep hij in en deed wraak (ἐκδίκησιν) voor hem die mishandeld werd: hij sloeg de Egyptenaar neer.*

Acta 7 verhaalt over de rede van Stefanus. Hij is beschuldigd van lastering van de tempel en van de wet en het verkondigen van Jezus (Acta 6,11-15). Zijn betoog gaat de geschiedenis van Israël door: Abraham, de patriarchen, Mozes en Salomo. Het doel van het betoog komt pas in Acta 7,51-53 naar voren: de geschiedenis van verwerping van de gezondene Gods en ongeloof in Gods Woord door de Geest herhaalt zich opnieuw rondom Jezus ('de Rechtvaardige', 7,52).<sup>80</sup> De Schriftgeleerden wijzen het levende Woord af ten gunste van religieuze instituties.<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> Bock, *Luke*, 1675: 'The two falls are related and the presence of one pictures what the ultimate siege will be like. Both are eschatological events in God's plan with the fall of Jerusalem being the down-payment and guarantee of the endtime.' Cf. *ibidem*, 1680. Baarlink ('Gnädig Jahr', 204-220) trekt liefde en vergelding teveel uit elkaar en zet deze uiteen als twee tegenpolen. Lukas 21 toont juist het tegenovergestelde. Het oordeel komt over Israël, maar de grens wordt in 21,24 aangegeven en dan zal ook het recht van het verbondsvolk gewroken worden aan de heidenen. Liefde en vergelding liggen dus in het verlengde van elkaar.

<sup>80</sup> Zie Donaldson, 'Moses', 40-43; Allison, 'Moses', 781;

<sup>81</sup> Barrett, *Acts*, 337; Pervo, *Acts*, 179.

De geschiedenis rondom Mozes is het langste gedeelte van het betoog. Stefanus onderscheidt drie periodes in Mozes' leven. De eerste periode is de eerste veertig jaar van het leven van Mozes (7,20-22). In het land waar het volk van God uitgebuit wordt (7,19) wordt op het hoogtepunt (ἐν ᾧ καιρῷ) Mozes geboren.<sup>82</sup> Na thuis opgevoed te zijn wordt hij te vondeling gelegd, gevonden door de dochter van de Farao en opgevoed aan het Egyptische hof.

De tweede periode van 40 jaar (7,23-29) beschrijft Mozes' vlucht en is een vertelling van Exodus 2,1-22.<sup>83</sup> Mozes besluit zijn broeders en zusters van Israël te bezoeken.<sup>84</sup> Hij vervreemdt zich met dit bezoek van de rest van het hof, omdat de Farao juist probeert dit volk uit te roeien (7,19). Mozes ziet dat een Egyptenaar een persoon uit het volk van Israel onrecht doet (ἀδικέω). Hij voert dan een juridische handeling uit waardoor hij zich nog meer vervreemdt van de Egyptenaren. Hij grijpt in (ἀμύνομαι<sup>85</sup>) en voltrekt retributief ἐκδίκησις aan de Egyptenaar door hem neer te slaan (cf. Ex. 2,12). Stefanus voegt daarbij dat Mozes dat niet onbedachtzaam deed, maar voor τῷ καταπονουμένῳ (3 Macc. 2,2.13; 2 Petr. 2,7).

Mozes denkt dat zijn medebroeders en zusters de hand van God hierin zouden zien tot redding (σωτηρία δίδωμι), maar dat blijkt niet zo te zijn. Twee Israëlieten doen elkaar onrecht (ἀδικέω). De verwerping van Mozes wordt geaccentueerd door de handeling van een van hen: hij stoot Mozes van zich vandaan. Hij verwerpt Mozes als leider (ἄρχοντα) en rechter (δικαστήν).<sup>86</sup> Gods gezondene wordt verworpen. Maar God bevestigt in de derde periode van veertig jaar in de brandende doornstruik zijn roeping van Mozes (7,30-34). Mozes moest het volk leiden als de geroepen Profeet (Deut. 18,15-18; Acta 7,37), maar hij werd eerst verworpen (7,39).

Stefanus refereert in zijn vertelling over Mozes meerdere keren impliciet naar Mozes als type van Jezus. Jezus bezocht Israël (Luk. 7,16), was gezonden door God (Luk. 10,16), was begiftigd met wijsheid (Luk. 2,40-52), deed wonderen en tekenen (Luk. 5,12-16), bracht redding (Acta 4,12) en zowel Mozes als Jezus werd verworpen (Acta 7,35.52). Stefanus

---

<sup>82</sup> Het ἐν ᾧ καιρῷ geeft aan dat hier een stip op de lijn van de heilsgeschiedenis gezet wordt. Dat wordt bevestigd in de driedeling van 40 jaar, waarbij steeds een vorm van πληρόω gebruikt wordt.

<sup>83</sup> Zie voor de combinatie van wijsheid met 40 jaar Genesis Rabbah 100,10; Exodus Rabbah 1,27.

<sup>84</sup> Schnabel, *Acts*, 374: 'The phrase translated as "he decided" describes not a spur of the moment choice, but a conscious decision to reconnect with the people of God.' Ἐπισκέψασθαι heeft bij Lukas heilshistorische betekenis (Luk. 1,68; 7,16; 19,44; Acta 15,14). Dit bezoek is dus niet alleen gedaan vanuit Mozes' gevoel, maar is vooral ook een bepaling van God.

<sup>85</sup> Ἀμύνομαι heeft een connotatie van vergelding. Zie Joz. 10,13; Ps. 117,10-12 LXX; 2 Macc. 10,17.

<sup>86</sup> Van Eck, *Handelingen*, 173; Peterson, *Acts*, 255.

bewijst met dit deel van de rede opnieuw dat de vaders van de hoorders de dienstknechten van God verworpen hebben en liever afgoden achterna liepen (7,40-43). Zo hebben zij dat ook met Jezus gedaan: zij hebben de Zoon van God verworpen ten faveure van de tempel en de wet.<sup>87</sup>

Ἐκδίκησις staat opnieuw in een juridisch kader. Tegenover het ἀδικέω van de Egyptenaar en zijn καταπονέω zet Mozes het voltrekken van de ἐκδίκησις. Hij wordt daarmee Gods δικαστής. De ἐκδίκησις bij Mozes in de rede van Stefanus is zodoende retributief: het herstellen van de eer en het redden van de Israëliet. Ten diepste is het echter Gods theocentrisch handelen door middel van Mozes (7,25). Stefanus benadrukt dat de moord niet Mozes' eigen handeling was, maar dat Gods heilswerk de ἐκδίκησις voltrok. Mozes' daad kan vanwege dit heilshandelen niet als bloedwraak aangemerkt worden.

Een duidelijk toekomstig profiel heeft ἐκδίκησις in deze perikoop niet. Een heilshistorisch aspect van Gods redding door Mozes kan niet aan Acta 7 ontzegd worden: de moord op de Egyptenaar is het moment waarop Mozes zich vervreemdt van Egypte en de δικαστής van Israël wordt. Mozes' daad is het begin van Gods verlossing van Israël uit Egypte.

#### 2.4 Romeinen 12,19 en 13,4

*Wreek (ἐκδικοῦντες) jullie niet, geliefden, maar geef ruimte aan de toorn, want er staat geschreven: 'aan Mij is de wraak (ἐκδίκησις), ik zal vergelding doen, zegt de Heer.'*

(...)

*Want het is Gods dienaars voor jullie ten goede. Als jullie slechte dingen doen, vrees dan, want zij draagt het zwaard niet zonder reden. Want zij is Gods dienaars, de wreker (ἔκδικος) tot straf voor hen, die kwaad doet.*

Na in Romeinen 1-11 gesproken te hebben over de basis van het Evangelie, komt Paulus vanaf hoofdstuk 12 in een parenetisch gedeelte van zijn brief.<sup>88</sup> In de eerste twee verzen

---

<sup>87</sup> Stefanus is niet negatief over de tempel of de wet *an sich*, maar hij is kritisch over de verafgoding van de twee elementen ten opzichte van de levende stem van God (in Jezus). Zie Kilgallen, 'Function', 173-193.

<sup>88</sup> Zie voor de verbondenheid tussen de didactische (1-11) en parenetische (12-15) gedeelten van de Romeinenbrief Furnish, *Theology*, 68-92.



maakt Paulus een statement dat de hele perikoop Romeinen 12,1-15,13 zal bepalen: een christen moet zichzelf aanbieden als God welgevallig offer en vernieuwd worden in denken (12,1-2). Daaruit vloeit een aansporing tot eenheid en verscheidenheid in gaven in de gemeente voort (12,3-8). In Romeinen 12,9 doet Paulus opnieuw een parenetische oproep, namelijk dat de liefde van de Romeinse christenen ongeveinsd (ἀνυπόκριτος) moet zijn. Vers 9 krijgt zijn vervolg in een opwekking tot liefdevol handelen binnen de gemeente, weergegeven met imperatieve participia (12,10-13). Romeinen 12,10-13 vormt een inclusio (φιλαδελφία-φιλοξενία). Romeinen 12,14 tot Romeinen 13,7 kunnen als een retorische eenheid beschouwd worden, omdat er verbale en thematische verbindingen zijn tussen 12,14-21 en Romeinen 13,1-7.<sup>89</sup>

Vers 14 begint met een imperatief en daarop volgen imperatieve participia en imperatieve infinitieven (12,14-20).<sup>90</sup> De meeste commentatoren stellen dat het perspectief van Paulus in deze perikoop gericht is op de verhouding met buitenstaanders.<sup>91</sup> Paulus neemt in 12,14-21 veel traditioneel materiaal op uit het Oude Testament en de Jezustraditie.<sup>92</sup> Paulus roept de Romeinen op om vervolgers te zegenen en niet te vervloeken. De gemeente mag de goddelijke toorn en oordeel niet over hun vervolgers afroepen, maar zij moet hen zegenen en voorspoed toewensen. Dat zal een teken zijn van hun vernieuwing van denken (12,2). In Romeinen 12,15-16 verschuift de aandacht naar binnenkerkelijke verhoudingen. De gemeente moet delen in de blijdschap en het verdriet van elkaar. De leden moet nederig zijn (ταπεινός) en zich niet verheffen boven de ander (cf. 11,20).<sup>93</sup> In vers 17 verschuift (door het gebruik van πάντων ἀνθρώπων) het perspectief weer naar de verhouding tussen gemeenteleden en buitenstaanders. Een nieuwe thematiek

---

<sup>89</sup> Zie De Kruijff, 'Literary Unity', 319-326.

<sup>90</sup> Er is een grote discussie geweest of er sprake is van een Hebreeuws of Semitische bron achter deze constructies. Zie Talbert, 'Tradition', 83-94; Kanjuparambil, 'Participles', 285-288; Shulam/Le Cornu, *Romans*, 410-416. De verbinding tussen 12,13 en 12,14 is echter niet weg, doordat δῶκω de twee verzen samenbindt.

<sup>91</sup> Yinger ('Romans', 74-96) stelt dat ook in 12,14-21 de focus de binnenkerkelijke verhoudingen zijn en dat de vijanden/vervolgers gemeenteleden zijn. Bij Paulus worden met δῶκω bij de negatieve connotatie 'vijanden' echter altijd de buitenkerkelijke vervolgers bedoeld (1 Kor. 4,12; 2 Kor. 4,9; Gal. 5,11) of Paulus' vroegere leven als vervolger van de kerk (1 Kor. 15,9; Gal. 1,13.23; Fil. 3,6). Zie Stendahl, 'Hate', 345. Een terecht punt van Yinger is echter dat een *crux interpretum* in de traditionele interpretatie de verzen 15-16 zijn, die duidelijk handelen over binnenkerkelijke verhoudingen. Hier behoeft meer onderzoek, dat echter buiten de kaders van deze scriptie valt.

<sup>92</sup> Traditioneel materiaal: 14 (Matt. 5,44/Luk. 6,27-28), 15 (Sir. 7,34; TestJozef 17,7-8), 16 (Jesaja 5,21; Spr. 3,7), 17 (Spr. 20,22), 19 (Lev. 19,18), 20 (Spr. 25,21-23) en 21 (Matt. 5,39). Zie Allison, 'Epistles', 1-32; Dunn, *Romans*, 744-756; Thompson, *Clothed*, 96-110;

<sup>93</sup> Zie voor het woordspel van Paulus met de stam φρόν- Jewett, *Romans*, 768-769. Voor een mogelijke klassenstrijd binnen de kerk in Rome, zie Winter, 'Romans', 79-80.

wordt aangesneden, namelijk de vergelding.<sup>94</sup> Paulus roept de gemeente op geen kwaad voor kwaad te vergelden (1 Tess. 5,15) en het eerbare te doen (2 Kor. 8,21). In een context van vervolging is het echter niet altijd mogelijk om in vrede te leven. Paulus zegt daarom in 12,18 dat de leden, voor zover het mogelijk is, met allen (πάντων ἀνθρώπων) in vrede moeten leven. Hij stelt daarbij geen onrealistische eis, noch kweekt hij een houding waarbij het geloof in Christus verloochend wordt.<sup>95</sup>

Het goede doen bestaat onder andere uit het laten van wraak bij God. In 12,19 wordt de gemeente opgeroepen om zich niet te wreken. In de traditie kan Paulus daarbij refereren naar bijvoorbeeld Leviticus 19,18 en Spreuken 20,9. Paulus benadrukt de status van de gemeente te meer door hen aan te spreken als 'geliefden' (ἀγαπητοί). Deze nadruk van Paulus op de liefdesband zou kunnen duiden op een belangrijk punt wat Paulus wil maken in dit vers. De gemeenteleden moeten ruimte laten voor de toorn (Wijsheid 12,10; Sir. 4,5), namelijk de toorn van God. Het nemen van wraak en de toorn is Gods gebied en niet die van mensen.<sup>96</sup> Deze these onderbouwt Paulus met Deuteronomium 32,35, die hij extra lading geeft door de formuleringen γέγραπται γάρ en λέγει κύριος. Het citaat zelf komt niet uit de LXX, noch uit de MT. Verschillende opties worden genoemd: Targum Yerushalmi II (Strack-Billerbeck), Targum Onqelos (Legrance) of een mondelinge overlevering (D.A. Koch). Als mogelijkheid zou ook een proto-masoretische tekst genoemd kunnen worden, gezien het feit dat ἀνταποδίδωμι een vertaling kan zijn van דלש (Jer. 16,18; Job 21,19; Joël 2,25).

Deuteronomium 32 is in het eerste hoofdstuk van deze scriptie al behandeld. Enkele zaken kunnen naar voren gehaald worden met betrekking tot de exegese van Romeinen 12,19. Allereerst leert Deuteronomium 32 dat de wraak theocentrisch is. Hij is het die wreekt, Hij is trouw en rechtvaardig (32,4) en zijn instrumenten moeten niet op zichzelf zien (32,27-29). Ten tweede staat Deuteronomium 32 in het kader van het verbond (28,69; 31,16-20). Ten derde is de wraak in Deuteronomium 32 retributief: de wraak is namelijk een antwoord op de zonde van Israël en de hoogmoed van de volkeren.<sup>97</sup> Ten vierde verschaft

---

<sup>94</sup> Wilson, *Love*, 187; Schreiner, *Romans*, 671.

<sup>95</sup> Dunn, *Romans*, 748.

<sup>96</sup> Synofzik, *Vergeltungsaussagen*, 49; cf. Ridderbos, *Romeinen*, 285; Ochsenmeier, 'Romans', 374.

<sup>97</sup> Otto, *Deuteronomium*, 2189: 'die Rache behält in prophetischer Rede als theologisches Motiv bezogen auf YHWH als Subjekt dort einer Funktion, wo sein Wille verletzt wird, sodass er derjenigen, der sich gegen ihn vergeht, der Sanktion unmittelbarer Rechtsreaktion unterzieht.'

zijn wraak heil en verlossing voor zijn volk (Jood en heiden, Deut. 32,43). Hij zal als de Krijger vergelding doen en de vijanden ridiculiseren (32,37-42).

Paulus haalt Deuteronomium 32 vaker aan in zijn Romeinenbrief (32,21 in Rom. 10,19; 32,43 in Rom. 15,10). In Romeinen 12,19 haalt hij Deuteronomium 32,35 aan om te benadrukken dat alleen God als Rechter wraak kan nemen. De verbondsachtergrond is echter niet uit te wissen: God zal zich wreken aan de 'heidene' (Jood en heiden), die het volk van God (Jood en heiden) verdrukken (cf. Ps. 17,48; Ps. 57,11). De wraak is zodoende retributief. De zekerheid van Gods wraak moet de christen in Rome bewegen om de wraak en de toorn bij de Heere te laten. In het heden zal de gemeente Gods vergelding op de vijanden wellicht niet ervaren, maar in het eschaton zal Gods wraak uitgestort worden tot herstel van zijn kinderen.<sup>98</sup> Tot die tijd mogen de gemeenteleden niet wreken, maar zij moeten (volgens vers 20) ander gedrag daartegenover zetten. Als de vijand honger of dorst heeft, moeten gelovigen hem/haar eten of drinken geven. Paulus haalt een citaat uit Spreuken 25,22 aan en past die toe in de lijn die hij in Romeinen 12,14 en 12,17 heeft uitgezet en die hij in Romeinen 12,21 bevestigt: het kwaad van de vervolging moet overwonnen worden door het goede.<sup>99</sup>

Het is opvallend dat het rechtskarakter van Romeinen 12,9-21 onderbelicht is gebleven in het onderzoek.<sup>100</sup> Deuteronomium 32 is namelijk van doorgaande invloed op het vervolg van Romeinen 12,19.<sup>101</sup> Paulus roept de gemeente op om een houding van ὑποθασσέσθαι aan te nemen (Rom. 13,1). Gods wraak moet niet over de gemeenteleden zelf komen, zoals bij Israël (Deut. 32,21) en de hoogmoedige volken (Deut. 32,27-29). God heeft instrumenten

---

<sup>98</sup> Légasse, 'Vengeance', 281-291.

<sup>99</sup> Er is discussie over de uitdrukking 'vurige kolen op het hoofd stapelen'. Is deze zinssnede gericht op het beschamen van de tegenstander door goede werken, door goede daden de oordeelsrekening van de tegenstander verzwaren of goed doen om de ander tot bekering te brengen? De zin is een allusie naar Psalm 140,9-10 en Spreuken 25,22. Zoals Stendahl ('Hate', 347) aangeeft, zit er een element van verrassing in: de zondaar wist niet dat hij zonden deed. Het probleem van de theses dat de kolen een middel tot schaamte of tot bekering zijn is dat deze betekenis in andere literatuur niet voorkomt. De meest waarschijnlijke exegese is dat door goede daden te doen de liefde van Christus getoond wordt en daardoor het oordeel voltrokken wordt. Zie ook Klassen, 'Coals', 337-350 en Day, 'Coals', 414-420.

<sup>100</sup> Ochsenmeier ('Romans', 361-382) wijst mijns inziens terecht op deze lacune.

<sup>101</sup> Moo (*Romans*, 792) stelt terecht dat er een mogelijkheid bestaat dat 12,19 de contextuele trigger voor 13,1-7 is geweest. Als de gemeenteleden niet mogen wreken, wat gebeurt er dan met het kwaad in de wereld?

van vergelding in de wereld gegeven, namelijk de machten.<sup>102</sup> Deze machten kunnen zich niet vergrijpen of zich als goddelijk voorstellen, omdat zij door God zijn ingesteld (Rom. 13,1). De les van Gods wraak op de volken in Deuteronomium 32 komt naar voren: de machten van volkeren waren hoogmoedig als instrumenten van Gods vergelding op Israël en daarom ontvingen zij de wraak van YHWH. De machten blijven Gods instrument. Verzet tegen hen is verzet tegen God en verzet tegen God roept het oordeel over zich af (13,2).<sup>103</sup>

Opnieuw richt Paulus zich op het doen van goed en kwaad. Na de algemene these van onderwerping (1a), de theologische onderbouwing daarvan (1bc), het logische gevolg van het verzet tegen de machten (2) komt een praktische onderbouwing voor de algemene these (3-4). De overheden zijn aangesteld om de orde te behouden in de samenleving: zij herstellen de orde als er kwaad geschied is. Zij, die goed doen, hebben voor de machten dus niets te vrezen.<sup>104</sup> De machten zijn als dienares Gods op aarde gesteld om de goede orde te behouden. De natuurlijke situatie is dat de machten als Gods dienares goed doen voor hen die goed doen (εἰς τὸ ἀγαθόν) en vrees inboezemen bij hen die kwaad doen. Die vrees is er, stelt Paulus, omdat de machten het zwaard<sup>105</sup> niet tevergeefs dragen en zij als ἔκδικος θεοῦ de toorn over het kwaad straffen.<sup>106</sup> De machten zijn dus de dienende rechters van de Hoogste Rechter, die een ieder retributief moeten vergelden naar hun daden. De wraak van God, die de gemeenteleden niet mochten uitvoeren, wordt ten uitvoer gelegd bij de machten. In vers 5 vat Paulus samen wat hij gezegd heeft: niet alleen uit vrees voor Gods wraak, maar ook vanwege het geweten moeten de gelovigen zich onderwerpen aan de overheid. Dat maakt Paulus heel praktisch in vers 6-7: goed doen is als burger van het Romeinse Rijk belasting betalen.

---

<sup>102</sup> Deze machten zijn de gewone overheden, en niet engelenmachten (zoals Cullmann ('Diskussion', 321-336) stelt). De contextuele exegese van Paulus sluit dus ook uit dat Romeinen 13 een *Fremdkörper* is in het redebeleid van Paulus' Romeinenbrief (versus Schmithals, *Römerbrief*, 458-462).

<sup>103</sup> Voor het redebeleid van 13,1-7 zie Stein, 'Argument', 325-343.

<sup>104</sup> Het gaat te ver om samen met Strobel ('Verständnis', 79) en Winter ('Honouring', 87-103) te spreken over publieke beloning bij openbaar vertoon van goede daden door middel van bouwwerken of iets dergelijks.

<sup>105</sup> Friedrich/Pöhlmann/Stuhlmacher ('Situation', 142-144) willen niet spreken van lijfstraffen, maar van de staats- en politiemacht van de Romeinse overheid. Lagrange (*Romains*, 313) verwijst naar het *ius gladii* van de Romeinse overheid. Opvallend is dat de context van Deuteronomium 32 niet meegenomen wordt, waar het lied van Mozes ook over het zwaard van YHWH tot wraak van de vijanden spreekt (32,41). Het zwaard kan (in het kader van de machten als Gods dienares) als het wraakzwaard van God gezien worden.

<sup>106</sup> Ὀργή kan zowel presentisch als futurisch zijn. Waarschijnlijk heeft het woord hier beide connotaties: omdat de machten de natuurlijke orde van goed en kwaad behouden, is het kwaad absoluut gebruikt. Het kwaad is dan tegen de geschapen orde van God en dus ook tegen Gods wil. Dat maakt dat de machten de eschatologische toorn van God op de kwaaddoener voltrekken. De eschatologische toorn wordt in het heden uitgewerkt, zoals Paulus al gesteld heeft in Romeinen 1,18.

Er is een overduidelijk verband tussen de wraakuitspraken in Romeinen 12,19 en 13,4.<sup>107</sup> Wraak is voor Paulus theocentrisch. De gemeenteleden worden aangespoord om de wraak bij God te laten en vervolgers te antwoorden door goed te doen en zich te onderwerpen aan overheden. De toorn van God is futurisch, maar deze bemiddelt Hij presentisch op aarde door middel van de machten (13,4). De eenheid in de perikoop legt Paulus door het citaat uit Deuteronomium 32. De wraak is juridisch-retributief: ἐκδίκησις is een oordeel op het kwade van de mensen. De verbinding tussen 12,19 en 13,4 heeft twee aspecten: een futurisch in 12,19 (God zal vergelden) en een presentisch aspect in 13,4 (God vergeldt door middel van machten). Paulus legt de vinger bij de eschatologische spanning van het 'reeds' en het 'nog-niet'. Een christen moet leven zoals Christus dat gedaan heeft (Rom. 12,1-2) en de wraak bij God in het eschaton laten. Hij zal wreken bij onrecht.

Een verbondselement is tevens aanwezig in de gehele perikoop. De oproep van Paulus is om (met name in het lijden) de wraak bij God te laten. Een gelovige mag zich niet wreken (cf. Lev. 19,18). God zal de externe en universele verbondswraak uitoefenen in het heden door de machten en in het eschaton zal Hijzelf vergelding doen. Hij is de Koning en Rechter die zijn volk bescherming en vergelding zal geven.

## **2.5 2 Korinte 7,11**

*Want, zie, juist daarom dat jullie verdriet hadden naar God toe, wat een grote ijver heeft dat bij jullie bewerkt: ja, verdediging, ja verontwaardiging, ja vrees, ja verlangen, ja ijver, ja vergelding (ἐκδίκησιν). Jullie bewezen in elk opzicht dat jullie onschuldig zijn in [dit] feit.*

In 2 Korinte 2,13 had Paulus een cesuur toegepast in zijn verhandeling over zijn conflict met een gemeentelid. In 2 Korinte 7,5 pakt hij de draad weer op. Paulus schreef een brief naar aanleiding van het horen van laster aan zijn adres (2,1-4). Titus moest deze 'tranenbrief' bezorgen en hij en Paulus zouden elkaar in Troas ontmoeten. In Troas aangekomen vindt Paulus Titus niet (2,12) en hij vertrekt daarom naar Macedonië (2,13). Paulus beschrijft in 2 Korinte 7,5 dat hij (=ἡ σὰρξ) geen rust had, maar verdrukking ervoer. Er waren externe conflicten (Acta 16-17) en intern was er de vrees voor de reactie van de gemeente in Korinte op de brief (cf. 2 Kor. 11,28). In de tranenbrief moeten harde woorden gevallen zijn: Paulus'

---

<sup>107</sup> Wilckens, 'Römer', 208-211; Wright, 'Romans', 712.

apostolaat was in het geding.<sup>108</sup> De gemeente liet de dader van de lastering zijn gang gaan en bestrafte hem niet. Met zijn brief wil Paulus de gemeente op het goede pad zetten, maar hoe reageert de gemeente op zijn woorden?<sup>109</sup>

God, de grote Trooster (Jes. 49,13 LXX; 2 Kor. 1,4) heeft Titus laten komen bij de nederige Paulus (ταπεινός; 2 Kor. 10,1). Titus meldt dat de gemeente verlangt naar zijn komst, wellicht om zich te verontschuldigen (2,7). Zij hebben de brief horen voorlezen en hebben verdriet gehad over de inhoud van de brief, de lastering en hun weigering om in te grijpen. Zij hebben toen ijver getoond door de persoon in kwestie te bestraffen (2,6) en zich te verootmoedigen.<sup>110</sup> Zij hebben niet de kant van de schuldige, maar de kant van Paulus gekozen.<sup>111</sup>

In 2 Korinte 7,8-12 verhaalt Paulus over de consequenties van de brief voor de gemeente zelf. Paulus is in zijn brief misschien hard en kritisch geweest naar de gemeente, maar hij heeft geen spijt.<sup>112</sup> Paulus ervaart blijdschap vanwege de aard van hun verdriet. Paulus onderscheidt in vers 9-10 twee soorten verdriet.<sup>113</sup> Het eerste soort verdriet is het verdriet van de wereld (λύπη τοῦ κόσμου). Deze categorie verdriet is vooral egocentrisch: het ziet het welzijn en de dromen versmelten en is daarover verdrietig (Gen. 27,38; Op. 18,11-13).<sup>114</sup> Dit soort verdriet kijkt vooral terug in plaats van vooruit en leidt dan ook tot wanhopen en uiteindelijk de dood.<sup>115</sup> Heel anders is de λύπη κατὰ θεὸν. Dit soort verdriet leidt tot het zien van de eigen schuld en verandering (*contritio*).<sup>116</sup> Σωτηρία is het resultaat van deze bekering (μετάνοια). Door de λύπη κατὰ θεὸν lijdt de gemeente geen schade: de eschatologische redding is het resultaat van hun μετάνοια.

In vers 11 laat Paulus concreet zien wat deze μετάνοια behelst heeft bij de Korintiërs. Paulus vat dat samen onder het kopje 'ijver' (σπουδή; Rom. 12,11; 2 Kor. 8,7-8; Hebr. 6,11). Allereerst noemt hij 'verdediging' (ἀπολογία): een juridisch geladen woord (1 Kor. 9,3; Fil.

---

<sup>108</sup> Meurer, *Recht*, 134.

<sup>109</sup> Martin, *Corinthians*, 390.

<sup>110</sup> Bultmann, *Korinther*, 58.

<sup>111</sup> Van Spanje, *Korintiërs*, 193.

<sup>112</sup> Zie voor de discussie rondom de interpunctie in vers 8 Thrall, *Corinthians*, 490-491. Vers 9a kan gezien worden als apodosis bij εἰ καὶ μετεμελόμην en de zin daartussen is een parenthese daarbij.

<sup>113</sup> Zie voor Grieks-Romeinse achtergrond Kaplan, 'Comfort', 433-445. Hij betoogt, in navolging van Beale ('Reconciliation', 550-581), dat de achtergrond van het thema 'verdriet en troost' ligt in Deutero-Jesaja en Klaagliederen: het verlies en de belofte van herstel door YHWH.

<sup>114</sup> Zie het prachtige (meditatieve) lemma van Bultmann, 'λύπη', *TWNT* III, 314-325, vooral 322.

<sup>115</sup> Bultmann, *Korinther*, 60; zie ook het overzicht bij Van Spanje, *Korintiërs*, 196.

<sup>116</sup> Silva, 'λύπη', *NIDNTE* II, 178; cf. Furnish, *Corinthians*, 388.

1,7.16; 2 Tim. 4,16). De Korintiërs hebben zichzelf verdedigd en vrijgepleit door meteen te handelen en de schuldige te bestraffen.<sup>117</sup> Ten tweede heeft het verdriet verontwaardiging (ἀγανάκτησις) gegeven. Deze verontwaardiging was ten opzichte van de dader en ten opzichte van zichzelf. Het resultaat van het verdriet was ten derde 'vrees' (φόβος). Deze vrees is voor God (7,1) of voor Paulus en zijn mededienstknechten. Ten vierde is er 'verlangen' (ἐπιπόθησις). De gemeenteleden willen na het missen van het bezoek van Paulus aan de gemeente (2,1-4) hem weer ontmoeten en wellicht zaken met hem bespreken (cf. 7,7). De ijver (ζήλος) is opnieuw een verwijzing naar 7,7: de bereidheid om de zaken die Paulus aanstipt op te lossen.

Als laatste hebben de Korintiërs gestraft (ἐκδίκησις).<sup>118</sup> In de context van woorden als ἀπολογία en πράγματι krijgt ἐκδίκησις een juridische lading. De Korintiërs hebben als antwoord op Paulus' brief de dader van de lastering bestraft. Paulus kon niet aanwezig zijn en heeft door zijn brief de gemeente in dienst genomen om het gemeentelid door middel van de ἐκδίκησις te tuchtigen. De eer van Paulus, maar ook de heiligheid van de gemeente moesten hersteld worden. De gemeente heeft correct gehandeld en Paulus looft hen daarom.

Ἐκδίκησις heeft in 2 Korinte 7,11 een juridische-retributieve invulling. De aspecten van theocentrisme, verbond en eschatologie ontbreken. Paulus gebruikt ἐκδίκησις om de tuchting van een lasteraar in de gemeente van Korinte aan te duiden.

## 2.6 2 Korinte 10,6

*... en die bereid zijn elke ongehoorzaamheid te wreken (ἐκδικῆσαι), wanneer jullie gehoorzaamheid volledig geworden is.*

---

<sup>117</sup> Thrall (*Corinthians*, 493-494) stelt dat Paulus hier toegeeft dat hij te snel over de gemeente geoordeeld heeft. Zij hebben zichzelf vrijgepleit. Deze visie verklaart echter niet volledig waarom de verdediging in deze positieve rij zou staan. Zie voor de hier gegeven exegetische Harris, *Corinthians*, 542; Van Spanje, *Korintiërs*, 198.

<sup>118</sup> Wie zijn de ἀδικήσας en de ἀδικήθεντος? Barrett ("*Ο, 'ΑΔΙΚΗΣΑΣ'*", 149-157) meent dat de dader waarschijnlijk geen lid van de gemeente is, omdat de gemeente door Paulus als heilig aangemerkt wordt. Deze opvatting lijkt echter onwaarschijnlijk. De tegenstander is mogelijk een Korintisch gemeentelid (Harris, *Corinthians*, 224-226). Het slachtoffer is Paulus. Wellicht heeft de dader Paulus bij zijn bezoek beledigd of geminacht en daardoor zijn apostolaat gebagatelliseerd.

In 2 Korinte 10,1 begint een nieuw gedeelte van de tweede Korintebrief.<sup>119</sup> Paulus geeft een uitgebreide zelfomschrijving, waarin hij lijkt in te gaan op de beschuldigingen aan zijn adres (10,10).<sup>120</sup> Hij is bij zijn aanwezigheid nederig (ταπεινός, cf. 7,6), op een afstand moedig (θαρρῶ) en hij vraagt aan de gemeente (ironisch) toestemming om moedig (θαρρήσαι) op te treden.<sup>121</sup> Paulus is niet aanvallend, maar hij handelt vanuit een pastorale houding (πραΰτητος καὶ ἐπιεικείας).<sup>122</sup> Hij heeft beschuldigingen te horen gekregen van zijn tegenstanders: hij zou κατὰ σάρκα zijn. Paulus kan volgens zijn tegenstanders niet voldoen aan het beeld van een echte apostel. Zijn lichamelijke gesteldheid is allereerst zwak. De opposanten constateren daarnaast een contrast tussen de stevige woorden in Paulus' brieven en zijn zwakke optreden tijdens zijn tussenbezoek. Ten derde achten zij Paulus' retorische vaardigheden matig.<sup>123</sup> Hoe kan deze apostel vervuld zijn met de Geest?

Paulus geeft toe: hij is een mens ἐν σαρκί, zoals ieder mens (Rom. 8,3-12). In het materiële, zondige bestaan van de oude aeon wandelt hij. In Christus strijdt Paulus echter niet meer κατὰ σάρκα.<sup>124</sup> Hier begint de militaire metafoor van Paulus, zoals hij vaker militaire metaforen gebruikt (1 Tess. 5,8; Fil. 2,25; 2 Kor. 2,14; Ef. 6,11-17; 2 Tim. 2,3-4). Militair geweld is bekend bij de Korintiërs.<sup>125</sup> De metafoor lijkt in contrast te staan met de houding die hij in 10,1-2 aanneemt: hoe kan de zachtmoedige, milde pastor Paulus dergelijk agressief taalgebruik uiten? De verzen 3b-6 tonen echter de moed van Paulus: hij staat in de *Militia Christi*. Zijn wapens zijn niet σαρκικά, maar δυνατὰ τῷ θεῷ (cf. 2 Kor. 6,7).<sup>126</sup>

De strijd kent drie fases. Ten eerste: het afbreken van ὀχυρωμάτος en λογισμοί (Spr. 21,22; Philo, *Conf. Ling.*, 128-131).<sup>127</sup> Bij deze fase behoort ook het afbreken van 'elke

<sup>119</sup> Vele exegeten zien 2 Korinte 10-13 als een aparte brief ten opzichte van 1-9. Gezien de inhoudelijke en woordelijke overeenkomsten lijkt die optie onwaarschijnlijk. De 'harde' taal van Paulus in 10-13 is te verklaren: de problematiek is anders (2-7 ging over het afgelaste tussenbezoek, 10-13 over de tegenstanders van Paulus en hun beschuldigingen) en de 'harde' taal is getuige de inhoud meer pastoraal van aard. Zie Van Spanje, *Korintiërs*, 45-47.

<sup>120</sup> Betz, *Paulus*, 51-52; Lambrecht, 'Appeal', 412.

<sup>121</sup> Seifrid (*Corinthians*, 376-377) wijst terecht op de ironische klank van vers 2 en de vertaalmoeilijkheden van vertalingen en commentaren. Beste vertaling: 'niet aanwezig zijnde, verzoek ik om moedig te zijn'.

<sup>122</sup> Lambrecht, 'Appeal', 412: 'Paul underlines the main characteristic of the apostolic existence.'

<sup>123</sup> Zie Jervell, 'Charismatiker', 185-198; Mayordomo, 'Konstruktionen', 99-115.

<sup>124</sup> Jewett, *Paul*, 129-130; Harris, *Corinthians*, 676.

<sup>125</sup> Harris (*Corinthians*, 676-677) ziet lijnen naar de Derde Mithraditische Oorlog; Brink ('Exhortation', 192) trekt de kring breder naar de hele geschiedenis van de stad Korinte.

<sup>126</sup> Van Spanje, *Korintiërs*, 249: 'Als Paulus ergens aanwezig is, klinkt niet het wapengekletter van het verbale geweld, maar daar wordt de kracht ervaren van "Geest-elijke" wapens.'

<sup>127</sup> Malherbe ('Antisthenes', 143-173) acht deze allusies te algemeen en verwijst naar de omschrijving van Antisthenes' Odysseus bij de Stoïcijnen en Cynici. Deze allusie is speculatief: het is niet duidelijk of Paulus deze omschrijving gekend heeft.



hoogte' (πᾶν ὕψωμα): dit woordpaar wordt door Paulus aangevuld met het algemene 'die zich verheft tegen de kennis van God'. Paulus' strijd is de strijd die elke christen voert tegen iedere vorm van vleeselijke wijsheid die een wal opwerpt tegen de ware wijsheid van Boven. Als de wapens echter δυνατὰ τῷ θεῷ zijn, dan worden de grootste verdedigingswerken omver geworpen. De menselijke hybris kan niet standhouden tegen de γνώσις τοῦ θεοῦ.

De tweede fase is de gevangenneming. In vers 5b omschrijft Paulus het gevangen nemen van 'elke gedachte' (πᾶν νόημα). Paulus wijst allereerst op de gedachten van zijn tegenstanders. De redegang kan echter opnieuw algemener opgevat worden als 'alle kennis die van God scheidt.'<sup>128</sup> Het doel van de gevangenschap is om de mens van gevangene van de zonde en de boze (Rom. 7,23; 2 Tim. 3,6) tot gevangene van Christus te maken. De gehoorzaamheid (ὕπακοή) is een nieuwe fase in het leven.<sup>129</sup>

De derde fase is de bestraffing. Eerst moet de gemeente aan Gods kant staan door middel van het werk van Paulus. Zij moeten zich bekeren van de zonden van twijfel aan Paulus' apostolaat. Paulus vraagt geen zachtmoedigheid en mildheid (10,1), maar in dit geval krachtdadig optreden en gehoorzaamheid.<sup>130</sup> Pas na het krachtige optreden kan de ongehoorzaamheid (παρακοή) gestraft worden.<sup>131</sup>

Ἐκδίκησις staat in 2 Korinte 10,6 in het verband van de militaire metafoor van Paulus. De ἐκδίκησις komt pas in de laatste fase van de strijd naar voren. Pas als generaal Paulus de overwinning behaald heeft, zal de vergelding uitgevoerd kunnen worden. 10,1-6 staat echter ook in het kader van 10,1-2: de zachtmoedige Paulus gaat moedig te werk. Voor Paulus is zijn zwakheid (ταπεινός) zijn sterkte, omdat daarmee Gods genade door hem getoond wordt.<sup>132</sup> Hij laat echter zien dat hij vanuit zijn zwakheid ook sterk kan optreden.<sup>133</sup>

Ἐκδίκησις is in 2 Korinte 10,6 juridisch-retributief. De actie van Paulus reageert en oordeelt op de 'valse' beschuldigingen van de binnendringende tegenstanders. Zij ontvangen ἐκδίκησις, omdat zij παρακοή hebben betoond. Paulus geeft niet aan wat voor hem

---

<sup>128</sup> Harris, *Corinthians*, 683.

<sup>129</sup> Zie Kittel, 'ὕπακοη, ὑπηκόος', *TWNT I*, 225: 'in Gehorchen bestehenden Glaubensstand der Christen.'

<sup>130</sup> Lambrecht, 'Appeal', 414.

<sup>131</sup> De tegenstanders komen waarschijnlijk van buiten, dus het is niet nodig om een aanspraak tegen een meerderheid en een minderheid in de gemeente te zien (zoals Garland, *Corinthians*, 438 dat doet).

<sup>132</sup> Jervell, 'Charismatiker', 185-198.

<sup>133</sup> Het is niet zozeer nodig om een psychologische verklaring voor de oorlogsmetafoor te geven (Roetzel, 'Language', 77-99), maar vanuit 10,1-2: zwak is sterk (cf. 11,21b-13,10).

concreet ἐκδίκησις inhoudt in dit geval.<sup>134</sup> De vergelding is theocentrisch. God heeft Paulus de overwinning geschonken door zijn kracht (δυνατὰ τῷ θεῷ) en dan mag hij ook Gods wraak op de ongehoorzaamheid in het heden toepassen. Paulus' arbeid is tot opbouw (οἰκοδομή) (10,8). Onder Paulus' takenpakket tot opbouw van de gemeente valt dus ook de uitvoering van de ἐκδίκησις. De wraak als handeling in het kader van het verbond en een eschatologisch coloriet ontbreken in 2 Korinte 10,6. De perikoop ziet ἐκδίκησις in ecclesiologisch perspectief: de wraak is de tuchtiging door een apostel.

## 2.7 1 Tessalonicenzen 4,6

*... dat niemand zijn broeder door zijn handelswijze vertreedt of bedriegt, want een Wreker (ἐκδικος) is de Heer over dit alles, zoals wij jullie ook gezegd en aangetoond hebben.*

Paulus heeft in 1 Tessalonicenzen 1-3 een sterkere vertrouwensband proberen te smeden met de jonge gemeente in Tessalonica. In 1 Tessalonicenzen 3,11-13 schrijft Paulus een overgangsgebed. Hij snijdt in dat gebed een belangrijk thema aan dat in 1 Tessalonicenzen 4,1-8 aan de orde komt: de heiliging (ἀγιοσύνη).

In 1 Tessalonicenzen 4,1 vraagt Paulus op basis van zijn innige band met de leden van de gemeente een aantal zaken. Hij doet daarnaast een aansporing aan de gemeente om te groeien in geloof. Paulus volgt standaard conventies: een vorm van παρακαλέω, een ontvanger (ὕμᾱς), een bron (ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ)<sup>135</sup> en de inhoud (περισσεύετε μᾶλλον).<sup>136</sup> Binnen de conventionele aansporing benadrukt Paulus de continuïteit van zijn verzoek/aansporing: hij heeft hen al eerder de goede wandel (*halacha*) verkondigd met als doel God te behagen (ἀρέσκειν; Rom. 8,8; 1 Tess. 2,4.15).<sup>137</sup> De gemeenteleden wandelen overeenkomstig de doorgegeven tradities, maar Paulus is mogelijk bevreesd dat het niet

---

<sup>134</sup> Harris (*Corinthians*, 686) geeft als hypothese dat ἐκδίκησις het overgeven aan Satan (1 Kor. 5,4-5) of een wonderdaad van de apostel (Acta 5,1-10; 13,8-11) behelst.

<sup>135</sup> Paulus gebruikt hier de bewoording κύριος Ἰησοῦς om de autoriteit van Jezus te benadrukken en daarmee Paulus' paretische te laden met Jezus' autoriteit.

<sup>136</sup> Bjerkelund, *Parakalo*, 43-50.

<sup>137</sup> Malherbe ('Exhortation', 238-256) benadrukt dat Paulus sterk afhankelijk is van contemporaine filosofische tradities. Deze opvatting is plausibel, maar met het gebruik van oudtestamentische en Joodse terminologie is de bron van invloed eerder in de wortels van Paulus in het Jodendom te vinden. Zie Carras, 'Jewish Ethics', 306-315; Rosner, 'Questions', 354-355.

genoeg is om de verlokkingen van de heidense praktijken te weerstaan. Daarom spoort hij hen aan om meer en meer te groeien in het Evangelie. In 1 Tessalonicenzen 4,2 benadrukt Paulus opnieuw dat zijn onderwijs niets anders is dan wat hij (samen met zijn medewerkers) in Tessalonica met de autoriteit en roeping van Jezus Christus verkondigd heeft. Zij hebben onderwijs tot redding van Paulus ontvangen (παραλάβετε) en worden nu geacht het kerygma en de parenese van Christus te kennen (οἶδατε).

In 1 Tessalonicenzen 4,3-8 gaat Paulus in op een deel van de boodschap die hij verkondigd heeft in Tessalonica. Hij spoort de gemeente aan om meer te groeien in het geloof. 4,3 kan gezien worden als het openingsstatement waar de verzen 4-8 afhankelijk van zijn. Paulus benadrukt dat dit de wil van God is, namelijk dat de gemeente heilig is.<sup>138</sup> Daarmee wil Paulus de wil van God niet beperken tot de heiliging van de gemeente, maar accentueren dat de heiliging van het leven van groot belang is voor het geloof van de gemeente.<sup>139</sup> Zoals Paulus in 4,3 de wil van God 'versmalt' tot de heiliging, zo 'vernauwt' hij in de volgende verzen ook de heiliging.

Paulus roept de gemeente op om zich ver te houden van ontucht (ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας). In een verseksualiseerde samenleving als de Grieks-Romeinse maatschappij was de seksuele verleiding een groot gevaar voor de christelijke gemeente.<sup>140</sup> Prostitutie was een geaccepteerde zaak in de samenleving en Paulus roept de gemeenteleden op om zich ver daarvan te houden.<sup>141</sup> Paulus roept de gemeente op om zijn 'vat' (σκεῦος<sup>142</sup>) te beheersen zoals dat hoort bij het volk van God. De gemeente heeft de status van een volk dat door God apart is gezet en dat leeft met respect voor de andere

---

<sup>138</sup> 'Ἁγιασμός is eerder een 'nom d'action' dan ἀγιωσύνη (3,13). Zie Langevin, 'L'intervention', 251; Deidun, *Covenant Morality*, 86.

<sup>139</sup> Heiligheid was een kenmerkend gegeven van het volk Israël als volk van YHWH, wat ook in de wetgeving van bijvoorbeeld de Heiligheidswet (Leviticus 17-26) terugkwam. Daarmee onderscheidde Israël zich van de andere volken. Zie hiervoor Reinmuth, *Geist*, 12-14; Weima, 'Holiness', 98-103.

<sup>140</sup> Zie Donfried, 'Cults', 336-356.

<sup>141</sup> Wat is πορνεία? Malina ('*Porneia*', 10-17) stelt dat πορνεία geen ontucht kan betekenen, maar onwettig seksueel gedrag. Jensen ('*Porneia*', 161-184) heeft als reactie op Malina aangetoond dat vanuit het Oude Testament, Qumran, de rabbijnse theologie en het Nieuwe Testament πορνεία wel degelijk onwettige ontucht kan betekenen. Harper ('*Porneia*', 363-383) schrijft in zijn (uitstekende) artikel dat 'πορνεία is indeed extramarital sex – but Christian "fornication" developed amid a society where the legitimacy of heterosexual contact was determined not by the presence or absence of marriage so much as the status of the woman involved' (383). Paulus doelt hier in 1 Tessalonicenzen 4,3-8 niet op een concrete zaak (zoals Baltensweiler (*Ehe*, 139-149) en Baumert ('*Brautwerbung*', 316-339) betogen), maar op het hele vlak van seksuele activiteit.

<sup>142</sup> Voor het overzicht in de discussie rondom σκεῦος, zie Weima, *Thessalonians*, 268-272. Mijns inziens draait het hier om de beheersing van het mannelijk geslachtsdeel. In een verseksualiseerde samenleving als de Grieks-Romeinse maatschappij roept Paulus (in parallellie met 3b) op om het libido in controle te houden. Zie ook Whitton, 'σκεῦος', 142-143.

mens (έν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ). Deze attitude is een andere houding dan de heidenen. Heidenen laten zich leiden door hartstochtelijke begeerten (έν πάθει ἐπιθυμίας) en zijn dus niet het voorbeeld voor Gods volk.<sup>143</sup> Zij kennen namelijk God ook niet (Ps. 78,6 LXX; 2 Tess. 1,8). Heiliging geeft de gemeente een aparte plaats in de samenleving.

Paulus vervolgt zijn betoog met dezelfde thematiek.<sup>144</sup> Hij waarschuwt hen geen grenzen te overschrijden (ὑπερβαίνειν) en niet toe te eigenen wat niet van hen is (πλεονεκτεῖν). In het kader van de seksuele ethiek van 4,3-8 en de gangbare normen betekent deze waarschuwing waarschijnlijk dat de mannelijke gemeenteleden zich niet mogen vergrijpen aan de getrouwde vrouwen van hun broeders.<sup>145</sup>

Paulus geeft bij deze waarschuwing drie motivaties. Allereerst: ἔκδικος κύριος περί πάντων τούτων. Paulus alludeert waarschijnlijk naar Psalm 93,1 LXX en legt nadruk op ἔκδικος door het woord vooraan te plaatsen. Paulus accentueert het retributieve karakter van de wraak. Jezus (κύριος; 1,1.3.6.8; 2,15.19; 3,8.11-13; 4,1-2) zal als Rechter alle afwijkingen van de geboden in de verzen 3-6 wreken. De wraak kan hier eschatologisch opgevat worden: Jezus zal retributief wraak oefenen in het eschaton over alle afwijkingen van de Bijbelse seksualiteit. Paulus wijkt niet af van zijn eerdere onderwijs: het leerstuk rondom Gods wraak in het eschaton behoorde al bij zijn eerste prediking, zoals vers 6c beklemtont.

De tweede motivatie is Gods roeping. Hij riep tot heiliging en niet tot onreinheid (ἀκαρθασία). Met deze motivatie doelt Paulus op een breuk in het leven, waardoor de seksuele moraal een verandering gekregen heeft. Door de roeping van God ontstaat een eertijds in het leven van een christen. De gelovigen zijn in het nieuwe verbond in Christus ingelijfd en moeten daarom een heilig leven leiden.

De derde motivatie is dat de verwerping van deze seksuele ethiek daarom (in navolging van vers 7) niet de woorden van de mens Paulus verwerpt, maar de woorden en

---

<sup>143</sup> Hier laat Paulus duidelijk zien dat hij de grenzen voor de gemeente aangeeft en de gemeente wil versterken en troosten in hun moeilijkheden. Hij laat een ander licht schijnen op de werkelijkheid om zo het moraal van de gemeente te verhogen door de vervolgers en meerderheid van de samenleving in zwarttinten af te schilderen. Zie hiervoor DeSilva, 'Honor Discourse', 49-79.

<sup>144</sup> Onder andere Merk (*Handeln*, 47-48) en Holtz (*Thessalonicher*, 161-162) stellen dat vanaf vers 6 de thematiek van πορνεία verlaten wordt en dat het thema van vers 6 de economische ethiek is. Deze visie is echter onwaarschijnlijk, gezien de grammaticale structuur (verzen 4-8 met infinitieven verbonden aan vers 3) en de thematische voortgang (in vers 7 noemt Paulus ἀκαρθασία, wat vaker in parallelie met πορνεία voorkomt; 2 Kor. 2,21; Gal. 5,19).

<sup>145</sup> Zie Harper, 'Porneia', 363-383: het vergrijpen aan eerbare, getrouwde vrouwen (ἐλευθερία) werd in de Griekse cultuur ook πορνεία genoemd.

bedoeling van God zelf. Paulus verbindt aan God de gave van de Geest, die ook verworpen wordt bij ontucht en overspel. Deze Geest is heilig (το ἅγιον) en is Gods voortdurende gave in het heden om de gelovige te heiligen (een allusie naar Ez. 36,25-27; 37,6.14 LXX).<sup>146</sup>

Paulus probeert deze gemeente in vervolging (2,13-16; 3,1-5) te bemoedigen door een ander licht te laten schijnen op deze werkelijkheid. De gemeente wordt wellicht uitgesloten vanwege haar standpunt rondom seksualiteit. Paulus beklemtoont dat juist in de afkeer van vrije seksualiteit (wat dus lijden betekent) zuiverheid ligt. De eer zal omgekeerd worden: de oneer van nu zal de eer in het eschaton worden en vice versa.<sup>147</sup> De eer mag de gemeente vinden in de status als volk van God. Het volk moet echter wel een heilig volk zijn en daarom roept Paulus hen op tot seksuele heiligheid. De aansporing onderbouwt hij met een trinitarisch en heilshistorische motivatie: de eschatologische wraak van Christus Jezus, de historische roeping van de Vader uit de duisternis en het heiligende werk van de Geest in het heden. Paulus staat met de wraak als motivatie voor heilig leven in de lijn der profeten. Zij dreigden Israël ook met Gods wraak en toorn om het volk te bewegen op het rechte pad te blijven.<sup>148</sup>

Ἐκδικος staat zodoende in een theocentrische/trinitarische en eschatologische verbondscontext en heeft een retributief karakter. Onreinheid van de mensheid zal gewroken worden door Christus Jezus. Paulus wendt profetisch Christus' futurische functie van ἔκδικος aan om de gemeente waarschuwen. De gemeente van Tessalonica moet heilig zijn en blijven.

## 2.8 2 Tessalonicenzen 1,8

*... met vlammend vuur, die wraak doet (διδόντος ἐκδίκησιν) aan hen die God niet kennen en aan hen die het Evangelie van onze Heer Jezus niet gehoorzamen.*

---

<sup>146</sup> Zijn Naam ('Heilige Geest') geeft zijn realiteit en werkzaamheid van heiliging ook aan. Zie Fee, *Empowering Presence*, 50-53.

<sup>147</sup> Zie Meeks, *Moral World*, 129; DeSilva, 'Honor Discourse', 49-79; Gundry Volf, *Paul*, 138; Still, *Conflict*, 197-198; Collins, 'Function', 408.

<sup>148</sup> Zie Westermann, *Theologie*, 109-120; Jeremias, *Theologie*, 131.

Na de algemene introductie van de brief (2 Tess. 1,1-2) begint Paulus als pastor te spreken.<sup>149</sup> Paulus' dank is geen verplichting, maar de erkenning aan God voor de groei van de gemeente.<sup>150</sup> Het geloof van de gemeente groeit en ook de onderlinge liefde bloeit. Deze resultaten zijn tegen de verwachting in. Paulus gebruikt grote woorden: er is geen sprake van gewone groei, maar ὑπεραυξάνειν en πλεονάζειν.<sup>151</sup> Paulus geeft God de eer om de vermeerdering van geloof. Hij werkt geloof en onderlinge liefde in overvloedige mate en niet naar menselijke verwachtingen. Paulus is nauw betrokken bij de gemeente en hij benadrukt zijn relatie met hen (ἀδελφοί).<sup>152</sup> Juist vanwege de broederlijke liefde, de werkzaamheid van God in de gemeente en de groei in geloof en liefde mogen Paulus en zijn medewerkers niet alleen danken, maar ook roemen (ἐγκαυχάομαι) in de gemeenten van God (in Macedonië). De inhoud van hun roemen maakt Paulus ook bekend: 'jullie volharding en geloof in al jullie vervolgingen en verdrukkingen die jullie verdragen'. In tijden van vervolgingen en verdrukkingen (διωγμός και θλιψίς<sup>153</sup>) zijn de gemeenteleden standvastig gebleven en hebben zij hun geloof niet verloren.

Met vers 5 begint een nieuw gedeelte, waarbij de achtergrond van de verzen 3-4 noodzakelijk is.<sup>154</sup> Het doel van het lijden is dat de gelovigen waardig geacht worden voor het Koninkrijk van God: zij moeten verbondsvolk blijken te zijn. De gemeente lijdt, maar moet ook blijven volharden tot het eschatologisch Godsoordeel. In het eindoordeel zullen de rollen omgekeerd worden. God zal hen, die lijden opleggen, laten lijden en zij, die nu lijden,

---

<sup>149</sup> Velen hebben in navolging van Trilling (*Untersuchungen*, 133-142) 2 Tessalonicenzen als pseudepigrafisch document beschouwd. De argumenten voor deze positie zijn echter weggefallen de afgelopen decennia. Zie Stuhlmacher, *Theologie*, 54-59. Mogelijk is 2 Tessalonicenzen enkele weken na 1 Tessalonicenzen geschreven, als reactie op de apocalyptische verwachtingen van de gemeente (Barclay, 'Conflict', 528).

<sup>150</sup> Aus ('Liturgical Background', 432-438) veronderstelt een liturgische achtergrond voor deze opening. De vraag is echter: waarom zou deze liturgische achtergrond alleen hier een rol spelen bij Paulus? Zie voor eenzelfde formulering *M. Pesachim* 10,5; 1 Clemens 38,4; Barnabas 7,1 (Weima, *Thessalonians*, 448).

<sup>151</sup> O'Brien, *Thanksgiving*, 172-173.

<sup>152</sup> Trilling (*Thessalonicher*, 43-44) en anderen veronderstellen dat het taalgebruik van Paulus onpersoonlijk en kil is in de tweede Tessalonicenzenbrief. In 1,3 wordt deze vooronderstelling echter al geloochenstraft. Zie ook Malherbe, *Thessalonians*, 382-383.

<sup>153</sup> Deze twee woorden zijn in synonieme parallelie met elkaar. Schlier ('θλιβω, θλιψίς', *TWNT* III, 139-148) noemt een aantal kenmerken: het lijden van een christen gaat in de voetsporen van het lijden van Christus, het lijden is eschatologisch-immanent, een christen hoort te lijden en het lijden begint bij de vromen (Ex. 4,11; Deut. 4,29). De vervolgingen zijn niet van staatswege geweest, maar hebben zeer waarschijnlijk te maken met sociale verdrukkingen (Barclay, 'Conflict', 513-516; Still, *Conflict*, 197-198; Donfried, *Paul*, 56-57).

<sup>154</sup> De grammatica en het antecedent van ἔνδειγμα in dit vers zijn *cruces interpretum*. Zie bijvoorbeeld Bassler, 'Sign', 496-510. Ik stel (met Weima, *Thessalonians*, 458-462) dat vers 5 een apodosis is bij de conditionele zin van vers 6-7. "Ἐνδειγμα wijst naar voren, waarbij het bewijs in de verzen 6-10 geleverd wordt van Gods rechtvaardig oordeel (cf. Witherington, *Thessalonians*, 192).

zullen rust krijgen.<sup>155</sup> Paulus hoeft daarbij niets uit te leggen: het Oude Testament getuigt al van Gods rechtvaardigheid (Gen. 18,25; 1 Kon. 8,31-32; Ps. 7,8-11) en het is onderdeel geweest van de eerste prediking van Paulus.<sup>156</sup> Het *παρὰ θεῶ* roept het beeld op van een goddelijk tribunaal waar de mensheid voor zal verschijnen. Daar zal hij naar de *lex talionis* richten (*ἀνταποδοῦναι*): *θλίψις* of *ἄνεσις* (2 Kor. 7,5; 8,13).<sup>157</sup> De rust zullen de gemeenteleden met Paulus en de zijnen krijgen. Zij zijn allen dezelfde weg gegaan en zij zullen in dezelfde toekomst delen.

Paulus geeft vervolgens vanaf vers 7b een datering en omschrijving van de dag waarop het kosmisch rechtsgeding zal beginnen. De Rechter zal komen op de dag dat Christus zich zal openbaren.<sup>158</sup> Paulus omschrijft de openbaring van Christus in het eschaton met drie omstandigheidszinnen: Hij komt uit de hemel (Acta 1,11), met de engelen van zijn kracht<sup>159</sup> en met vlammend vuur.<sup>160</sup> De drie zinnen benadrukken de Goddelijkheid, de autoriteit en de heerlijkheid van Jezus' komst. Christus' werkzaamheden bij zijn komst worden gevat in het doen van wraak (cf. Jesaja 66,15: *ἀποδοῦναι ἐν θυμῷ ἐκδίκησιν*). *Ἐκδίκησιν* is hier eschatologisch-retributief. In de context van zijn apocalyptisch-eschatologische komst straft Christus als Rechter mensen. Deze mensen worden ook geëxpliciteerd: zij hebben God niet gekend (*οἶδα*) en het gepredikte Evangelie van Jezus hebben zij niet gehoorzaamd (*ὑπακοῦειν*). De groep is dus breder dan alleen de vervolgers van de gemeente.

In vers 9 expliciteert Paulus de *θλίψις* van hen die de gemeente vervolgen (1,6). Zij zullen als straf de eeuwige dood ontvangen: een dood (*ὄλεθρον*; 1 Kor. 5,5; 1 Tess. 5,3; 1

---

<sup>155</sup> Er is sprake van een 'eschatological reversal' (Shogren, *Thessalonians*, 239).

<sup>156</sup> Van Houwelingen, *Tessalonicenzen*, 179.

<sup>157</sup> Een allusie naar Jesaja 66,6 kan hier gezien worden. Aus ('Relevance', 252-268) en Jones ('Isaiah', 235-255).

<sup>158</sup> Normaal gebruikt Paulus *παρουσία* voor de komst van Christus. Het gebruik van *ἀποκαλύψις* wil waarschijnlijk nadruk leggen op het onthullende karakter van Christus' komst.

<sup>159</sup> *Μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ* is een lastig te vertalen zin. De woordvolgorde geeft aan dat de beste vertaling 'met de engelen van zijn kracht' of 'engelen, door wie Hij zijn kracht manifesteert' (NBV) is. Dit zinsdeel is een aanduiding van Goddelijke macht en kracht die Christus door middel van de engelen op aarde werkt. Mogelijkerwijs is deze uitdrukking een impliciete verwijzing naar de activiteit van de wraak, die Christus door middel van engelen uitvoert (Van Houwelingen, *Tessalonicenzen*, 182).

<sup>160</sup> *Ἐν πυρὶ φλογός* is een tekstkritisch probleem. De alternatieve lezing *ἐν φλογί πυρός* staat bijna even sterk en heeft een sterkere allusie naar Jesaja 66,15. Het probleem voor de alternatieve lezing is dat de huidige (door de NA28) aanvaarde tekst sterker in getuigen staat en de *lectio difficilior* is. Zodoende is de gegeven lezing aanvaardbaar (versus Weima, *Thessalonians*, 471). In ieder geval is het vuur niet zuiverend, maar theofanisch op te vatten (Ex. 3,2; Jes. 66,15; versus Wanamaker, *Thessalonians*, 226-227).

Tim. 6,9) die geen einde heeft (αἰώνος).<sup>161</sup> Die eeuwige dood is weg van (ἀπὸ, BDR §211) de Heere en de heerlijkheid van zijn macht (een allusie naar Jes. 2,10.19.21).

Paulus geeft het moment van straf aan, in analogie met 1,7. De straf komt als Christus terugkomt. In 1,10 geeft Paulus ook een positieve zijde van de komst en het oordeel van Christus. Bij zijn komst zal Hij verheerlijkt worden door de heiligen (een allusie naar Ps. 89,7 LXX) en bewonderd worden door allen die geloven (een allusie naar Ps. 67,36 LXX). Bij die grote groep gelovigen die Christus met vreugde op aarde binnenhaalt zal ook de gemeente van Tessalonica behoren. Zij zullen op die dag het getuigenis van Paulus van het Evangelie geloofd hebben. Paulus spoort hen daarom aan om te volharden. Op de oordeelsdag moet de gemeenteleden geloven in het Evangelie, anders roepen zij de eschatologische toorn en wraak Gods over zich af.

Met 2 Tessalonicenzen 1,3-10 wil Paulus een gemeente in vervolgingen bemoedigen. Hij creeert geen theologie van goddelijke vergelding, maar een pastorale handreiking in apocalyptische beelden. Paulus geeft daarbij een mogelijkheid tot het verstaan van de huidige werkelijkheid, maar benadrukt ook de grenzen tussen kerk en wereld.<sup>162</sup> In dat kader speelt de ἐκδίκησις een sleutelrol. Het begrip heeft in 2 Tessalonicenzen 1 zowel een positieve (verheerlijking) als een negatieve functie (straf). De invulling van ἐκδίκησις is eschatologisch-retributief: op de Dag des Heeren zal Christus geopenbaard worden en de θλίβουσιν wreken. De perikoop wordt gedomineerd door juridisch taalgebruik: δικαίας (1,5), δίκαιον (1,6), ἀνταποδοῦναι (1,6), ἐκδίκησιν (1,8) en δίκην (1,9). De Dag des Heeren zal een herstel geven van de goede orde. Omdat deze dag van wrake komt, bidt Paulus of de gemeente in volharding en geloof vaststaat (1,11). Het gebed gaat naar God in Christus om naar zijn roeping van de gemeente te handelen, opdat de Naam van Jezus verheerlijkt wordt (1,11-12). Zo eindigt de pastorale handreiking voor een gemeente in vervolging (1,3-10) en in verwarring (2,1-12).

De perikoop bevat ook een verbondslijn. De gemeenteleden moeten verbondsvolk blijken te zijn in hun lijden (1,5). In het eschaton zullen het bloed en de moeiten van het volk van God vergolden worden door de God van het verbond (cf. Ps. 78,10; Jes. 66,15; Joël 3,21).

---

<sup>161</sup> Dit vers kan niet opgevat worden als een omschrijving van een eeuwigdurende vernietiging (*annihilatio*), maar van een voortdurende kwelling en straf (cf. 1 QS 2,15; Ps.Sol. 2,35; 4 Macc. 10,15).

<sup>162</sup> Still, *Conflict*, 197-198. Zie ook het belangrijke artikel van Meeks, 'Functions', 687-705.



## 2.9 Hebreeën 10,30

*Want wij kennen Hem, die gezegd heeft:*

*‘Aan Mij is de wraak (ἐκδίκησις), Ik vergeld’*

*en ook:*

*‘De Heer zal zijn volk oordelen.’*

De schrijver van het epistel aan de Hebreeën heeft in Hebreeën 4,14-10,18 de basis neergelegd voor zijn paretische. Jezus Christus heeft de oudtestamentische beelden van priesterschap, tempel en wet vervuld. De schrijver heeft daarom ook gewaarschuwd om niet af te vallen van dit nieuwe verbond (2,1-4; 3,7-4,11; 6,4-8). Hij benadrukt dat Jezus Christus nu de essentie van het geloof is en dat de gemeenteleden in Hem moeten vaststaan en vanuit Hem moeten leven (10,19-25).

Daarop volgt de (zwaarste) waarschuwing van de Hebreeënbrief (10,26-31). De schrijver stelt dat iemand in de gemeente niet moedwillig (ἐκούσιως) kan blijven zondigen. De auteur alludeert mogelijk in dit vers naar Numeri 15,25-31: het onderscheid tussen onbewuste zonde en bewuste zonde. De straf op de bewuste zonde is de afsnijding van de gemeenschap en de dood (Num. 15,30-31). De gelovigen in de gemeente hebben kennis genomen van de waarheid (2,1-4) en zijn dus tot geloof gekomen (cf. 6,4-8). Zij hebben deel gekregen aan het nieuwe verbond (Hebr. 8-9) en door het offer van Christus (7,27; 9,26; 10,11-12) zijn zij gereinigd en vergeven (10,15-18). Echter, wie blijft zondigen (duratief participium ἁμαρτανόντων) kan geen aanspraak meer maken op het enige offer van Christus, waar zij eerst deel aan hebben gehad (cf. 6,4-6).<sup>163</sup> Het verbond is door de duratieve zonde eenzijdig opgezegd.

De moedwillige zondaar vervalt aan het goddelijk strafgericht, dat de auteur in afschrikwekkende beelden omschrijft. De vergeving en voorspraak van Christus is er niet meer en dan blijft er alleen (τις) een ‘huiverende verwachting van oordeel en verzegend

---

<sup>163</sup> Löhr, *Umkehr*, 49: ‘So stehen sich in Hebr 10,26 die (...) Heilserkenntnis und das danach folgende mutwillige Sündigen gegenüber; durch diese Erkenntnis wird das gemeinte Sündigen allererst zum mutwilligen, wissentlichen (...). Ein Sündigen gegen dieses neue Wissen kann daher nur als willentliche Sünde verstanden werden.’ En verder is moedwillig zondigen een ‘persönliche Schmäbung des Heilsbringers’ (209). Grässer (*Hebräer*, 37) noemt deze status aforistisch ‘soteriologisch niemandsland’.

vuur' (φοβερὰ έκδοχή κρίσεως καὶ πυρὸς ζῆλος) over.<sup>164</sup> Met deze uiting wijst de schrijver naar het eschaton: daar zal de moedwillige zondaar zijn oordeel verwachten (9,27). God is dan in Christus geen Verzoener, maar Rechter (12,23). Naast het oordeel zal een verzegend vuur zijn waar God de overtreding en de schending van zijn eer, Naam en claim op zijn volk zal vergelden. Vers 27b is een allusie naar Jesaja 26,11. In Jesaja 26 wordt onderscheid gemaakt tussen de rest van rechtvaardigen (die vergolden worden; 26,21) en de groep onrechtvaardigen die verteerd worden door Gods oordeel. In Hebreëen 10,27 zal het vuur de tegenstanders verslinden (έσθίειν), zoals in het Oude Testament verkondigd wordt (Zef. 1,18; Jes. 66,15-16). De moedwillige zondaars worden nu ook tegenstanders (van God) genoemd (ύπεναντίους). De auteur wil benadrukken dat de consequenties van moedwillig blijven zondigen huiveringwekkend zijn.

In vers 28-29 werkt de schrijver de bewering uit de verzen 26-27 uit met een *qal-wa-chomer*. De schrijver alludeert naar Deuteronomium 17,2-7 LXX, waar de doodstraf staat op afgoderij. Het verbond wordt door afgoderij gebroken en moet met bloed hersteld worden. Zij die de wet van Mozes verbreken (άθετέω) moeten zonder medelijden (een allusie naar Deuteronomium 13,8-9) op grond van het getuigenis van twee of drie getuigen sterven. Vers 29 vormt het andere deel van de *qal-wa-chomer* om in een retorische vraag (δοκεῖτε): als de doodstraf al gold in het oude verbond, hoeveel zwaarder zal de straf in het nieuwe verbond zijn?<sup>165</sup> Het verwachte antwoord is dat de straf op moedwillige zonde in het nieuwe verbond zwaarder is dan de dood. Deze straf is dan ook een terechte straf. De zondaars worden de straf άξιωθήσεται, terwijl Christus ήξίωται in 3,3.

De zonde uit vers 26 wordt vervolgens in vers 29 geëxpliciteerd in drie zinnen. Allereerst zal de moedwillige zondaar 'de Zoon van God met voeten treden'. Jezus, de Zoon van God (1,2.5; 3,6; 4,14; 5,5) wordt in zijn Middelaarschap met de grootste minachting stelselmatig verworpen. God neemt emotioneel wraak: zijn eer en zijn Zoon zijn veracht. Ten tweede acht deze persoon het bloed van het nieuwe verbond onrein. Dit bloed (9,20) heeft hem/haar geheiligd (έν ᾧ ήγιάσθη, passivum divinum). De houding van de moedwillige zondaar geeft impliciet aan dat het bloed van het nieuwe verbond geen sacrale status en dus geen werking heeft in mensenlevens. Ten derde wordt de 'Geest van de genade veracht'.

---

<sup>164</sup> DeSilva, *Hebrews*, 350: 'The challenge to the honor of God and the Son results in God's vindication of their honor in the punishment of the offender.'

<sup>165</sup> Attridge, *Hebrews*, 294; O'Brien, *Hebrews*, 376-377.

Jezus heeft zich als offer voor de Vader gegeven door de eeuwige Geest (9,13-14). Daarom noemt de auteur Hem de Geest van genade: Hij bemiddelt de genade van God bij de mensen (2,3-4; 6,4-5; cf. Zach. 12,10).<sup>166</sup> Deze Geest wordt beledigd (ἐνυβρίσας). De nadruk ligt op de menselijke activiteit van de *hybris*, 'a wanton, haughty insolence, which often leads to human downfall'.<sup>167</sup> De zonde kan dus geëxpliciteerd worden in de afval van het geloof door continu moedwillig zondigen.<sup>168</sup>

In vers 30 grijpt de auteur terug op vers 27: Gods oordeel is een belofte bij moedwillige zonde.<sup>169</sup> Vers 28-29 onderbouwt hij in vers 30 met twee aanhalingen uit Deuteronomium 32. Allereerst citeert hij in vers 30a Deuteronomium 32,35 in de tekstvorm van Romeinen 12,19.<sup>170</sup> De schrijver van Hebreeën benadrukt met dit citaat de soevereiniteit van God in het oordeel, maar tevens dat Gods retributieve en rechtvaardige vergelding zal komen over het ongeloof en de hoogmoed van de afvallige. Het tweede citaat komt uit Deuteronomium 32,36 en staat in synoniem parallellisme met 30a.<sup>171</sup>

De belofte in vers 30 van Gods eschatologische wraak wordt bevestigd en geïntensiveerd door de uitroep van de auteur in vers 31. De levende God (3,12; 9,14; 12,22) zal in zijn oordeel over ongeloof en afval nietsontziend zijn (ἐμπροσθέν εἰς χεῖρας; cf. Deut. 32,39).<sup>172</sup> Zijn wraak zal φοβερός zijn (cf. 10,27). Zijn oordeel toont aan dat Hij levend is, maar ook dat Hij krachtig is (4,12).<sup>173</sup>

---

<sup>166</sup> Lane (*Hebrews*, 294) verwijst naar de uitstorting van de Geest op Pinksteren. Zie Michel, *Hebräer*, 353.

<sup>167</sup> Attridge, *Hebrews*, 295.

<sup>168</sup> Zie McKnight ('Passages', 21-59) voor deze explicitering: het gaat om de zonde van afval, 'a deliberate and public act of deconfessing Jesus Christ, a rejection of God's Spirit, and a refusal to submit to God and his will for persons' (54).

<sup>169</sup> Gleason ('Eschatology', 97-120) stelt dat hier sprake is van een fysieke dreiging door middel van de Romeinen in plaats van een verdoemenis. Hij verdisconteert echter de oudtestamentische citaten onvoldoende.

<sup>170</sup> De exacte gelijkenis van de citaten onderbouwt de these dat er een mondelinge overlevering van de tekst van Deuteronomium 32 is of dat zowel Paulus als de schrijver van de Hebreeënbrieff gebruikmaken van een Hebreeuws-Aramese *Vorlage*. Zie Thomas, 'Citations', 303-325; Koch, *Schrift*, 78; Steyn, 'Quest', 263-272.

<sup>171</sup> Ik kan niet meegaan in de these van Proctor ('Judgement', 65-80) dat er sprake is van antithetisch parallellisme, waarbij het eerste citaat (in 30a) de negatieve kant van de Dag des Heeren en het tweede citaat (in 30b) de positieve kant van het herstel van Gods volk benadrukt. Allereerst past deze opvatting niet in de context. De *qal-wa-chomer* accentueert het tegenovergestelde en het καὶ πάλιν veronderstelt dezelfde thematiek in het eerste en het tweede citaat. Ten tweede verzaakt Proctor de parallel met vers 27 te verdisconteren. De auteur neemt mijns inziens de context van het eerste citaat mee (de eschatologische Dag des Heeren), maar gebruikt het woord κρινεῖ op een andere manier om de verbondsmatige context van het negatieve oordeel van God op de Dag des Heeren te accentueren. Het oordeel zal ook door Gods volk gaan en zal de moedwillige zondaars in de gemeente overgeven aan de wraak van God.

<sup>172</sup> De uitdrukking 'in de handen vallen van God' wordt in de Septuaginta positief gedeut (2 Sam. 24,14).

<sup>173</sup> Attridge, 'God', 98. Swetnam ('Hebrews 10', 388-394) mist de parallellie met vers 27 en de gehele context van het gedeelte als waarschuwing tegen afval en daarmee de eschatologische wraak van God.

In Hebrëeën 10,26-31 waarschuwt de auteur om niet van het ware geloof in de Drie-enige God af te vallen. Het juridisch oordeel van God zal over hen zijn die moedwillig zondigen. De wraak is retributief: de zonde roept Gods wrekend handelen op.<sup>174</sup> Ἐκδίκησις staat in 10,30 in een eschatologische context: de wraak van God zal in het eschaton uitgestort worden en zal zijn als een verterend vuur in de toekomst bij moedwillige en voortdurende zonde (10,27). De wraak kan in deze perikoop tevens als emotioneel gekenmerkt worden: door de schending van Gods claim door het bloed van Christus en zelfs het vertrappen van zijn Zoon doet God zijn wraak komen over de afvallige. Door de voorgaande uitwerking van de Hebrëeënschrijver van het nieuwe verbond heeft Ἐκδίκησις in Hebrëeën 10,30 daarnaast een verbondsachtergrond.<sup>175</sup> De Vuyst vat de waarschuwing kernachtig samen:

blijkens zijn waarschuwing in 10<sup>29</sup> (sic) acht de schrijver bij de geadresseerden het gevaar aanwezig, dat door Christus' verbondsbloed geheiligden dit verbondsbloed verachten, zodat zij het nieuwe verbond hunnerzijds verbreken en Gods bondswraak over zich inroepen.<sup>176</sup>

De geadresseerden zijn op weg naar het eschaton en de auteur roept hen op te volharden in geloof om niet aan Gods wraak op de Dag des Heeren blootgesteld te worden (10,35-39).<sup>177</sup>

## 2.10 1 Petrus 2,14

*... hetzij gouverneurs, als hen die door hem gestuurd zijn tot vergelding (εἰς ἐκδίκησιν) van misdadigers, maar tot lof van hen die goed doen*

---

<sup>174</sup> Löhr, *Umkehr*, 224-225: 'Die angedrohte Strafe ist kein Akt tyrannischer Willkür, vielmehr einsehbar und legitim, Konsequenz des menschlichen Handelns.' Zie ook DeSilva, 'Exchanging Favor', 91-116.

<sup>175</sup> Whitlark ('Warning', 382-401) stelt dat de lezers geen Joden, maar heidenen zijn die door de Hebrëeënbrieff worden gewaarschuwd niet terug te vallen in het heidendom. Het Jodendom was namelijk in Rome helemaal geen aantrekkelijke godsdienst, dus een terugval in het Jodendom zou niet logisch zijn. Whitlark stelt terecht dat de oudtestamentische citaten wijzen op het gevaar van afgoderij. Het niet meer dienen van de juiste God kan als afgoderij gebrandmerkt worden. In Hebrëeën 10,26-31 zou zowel een terugval in het Jodendom als ook een terugval in het heidendom ook een mogelijkheid kunnen zijn.

<sup>176</sup> De Vuyst, *Verbond*, 238. De eeuwenoude vraag blijft of de hoorders gelovig waren of niet. Van der Staaij ('Gezonde bij') analyseert het probleem in Bijlage II (68-69) van zijn scriptie. Oropeza ('Passages', 81-100) stelt terecht dat bij deze vraag vooronderstellingen meespelen. Vanuit 10,26-31 krijgen wij enkele signalen: de auteur spreekt over het moedwillig zondigen van 'wij' (10,26). De moedwillige zondaars schenden het verbond waardoor zij geheiligd zijn (10,29). Daarnaast krijgen wij nog enkele andere hints uit de Hebrëeënbrieff: ze zijn bekeerd (2,3-4). Zij hebben geleden vanwege hun geloof (10,32-34). Zij zijn broeders (3,1; 4,3; 10,19). Zie McKnight, 'Passages', 43-48. Het oordeel begint volgens de auteur bij het volk van God (10,30). De afvalligen kunnen dus ook gelovig zijn. Hebrëeën biedt echter geen systematische theologie, maar pastorale adviezen.

<sup>177</sup> Ibidem, 285.

Vanaf 1 Petrus 2,11 begint Petrus met een parenetisch gedeelte in zijn brief. In 1 Petrus 2,11-12 presenteert hij het grote thema van zijn brief: onderdrukte christenen moeten goed doen om zo te getuigen naar de wereld en de heidenen tot verheerlijking van God te brengen.<sup>178</sup> Dit algemene statement wordt concreet uitgewerkt in 2,13-4,11.

De houding die Petrus bepleit is een instelling van onderwerping/onderschikking (ὑποτάγητε), zoals Paulus die ook beschreef (Rom. 13,1).<sup>179</sup> Deze onderwerping is niet gericht op een bepaalde groep personen, maar er moet onderschikking zijn aan elk mens.<sup>180</sup> De gemeente moet zich ver houden van ascetische terugtrekkingen uit de samenleving en van revolutionaire driften.<sup>181</sup> De reden voor deze aansporing wordt ook gegeven: διὰ τὸν κύριον. De lezers worden opgeroepen vanwege God en zijn wil (2,15) zich de juiste plaats aan te meten in de samenleving en zich te onderschikken.

Petrus expliciteert aan wie de lezers zich moeten onderwerpen: de keizer en de gouverneurs.<sup>182</sup> De keizer is aangesteld als (menselijke) machthebber en de gouverneurs zijn zijn bodes (πεμπτομένοις). Deze laatste groep is door de keizer gezonden om de belangrijkste taak uit te voeren, namelijk straffen (ἐκδίκησις) en loven (ἔπαινος). Allereerst moeten de gouverneurs de daden van misdadigers (κακοποιός; 2,12; 4,15) vergelden. Ἐκδίκησις heeft hier duidelijk een retributief-juridisch coloriet: de gouverneurs moeten straffen als een misdaad begaan is. Het tweede aspect van het werk van de gouverneurs is om goed gedrag te belonen met lof (cf. Rom. 13,3). Petrus lijkt vooral te benadrukken dat de overheden als schepsels van God de veiligheid moeten waarborgen en dat straffen en loven hun natuurlijke taken zijn.

---

<sup>178</sup> Neugebauer, 'Deutung', 79.

<sup>179</sup> De vraag is lang geweest of Petrus van Paulus afhankelijk is geweest. Van Unnik stelt echter terecht: 'Peter is not dependent on Paul, as is often thought, but both are reproducing a generally accepted form of teaching in their own way' ('Parallel', 200). Zie ook Lohse, 'Paränese', 68-89; Achtemeier, *1 Peter*, 180-182 en ook het vergelijk van Goldstein ('Paränesen', 88-104).

<sup>180</sup> Dat betekent echter niet (zoals Barr, 'Submission Ethic', 29 en Kamlah, "ὑποτασσεσθαί", 243 stellen) dat het klakkeloze onderwerping is zonder tegenspraak. De betekenis ligt eerder in het domein van 'een ieder vindt zijn plaats en handelt daarnaar', namelijk in het doen van ἀγαθός (cf. 2,15) (Achtemeier, *1 Peter*, 182).

<sup>181</sup> Goppelt, 'Staat', 200: 'Christliche Fremdlingschaft gegenüber der Welt soll sich zuerst dadurch erweisen, dass wir dem Begehren im eigenen Fleische fremd werden.'

<sup>182</sup> Petrus noemt de keizer en de procuratoren dus ook 'menselijke schepsels'. Hier kan een statement gezien worden tegen de opkomende keizercultus in het Romeinse Rijk. Zie ook Goldstein, 'Politischen Paränesen', 95. De vertaling is overigens niet 'menselijke ordening' (SV, NBG'51, HSV), omdat deze betekenis in het klassiek Grieks niet voorkomt en de daaropvolgende personen geen instellingen zijn (Achtemeier, *1 Peter*, 182).

Een christen hoeft niet te vrezen voor de negatieve taak van de overheden, want een christen wordt gemaand goed te doen (ἀγαθοποιός, 2,15.20; 3,6.17). Het goede van God wordt herkend door heidense medeburgers. De herkenning van het goede leidt tot het stoppen van lastering/onkennis (ἀγνώσια) van de onverstandige mensen.<sup>183</sup> Vers 16 sluit aan bij het ὑποτάγητε van vers 13. De gelovigen zijn vrije mensen (ἐλεύθεροι), omdat zij het geloof in Christus aangenomen hebben.<sup>184</sup> Deze vrijheid in Christus kan echter ook voor negatieve doeleinden gebruikt worden. Vers 17 kan gezien worden als de afsluiting van de perikoop. Een christen moet alle mensen eren, in de gemeente de broederschap liefhebben, God vrezen en de keizer eren. De laatste twee oproepen zijn samen een allusie naar Spreuken 24,21.

Ἐκδίκησις heeft in 1 Petrus 2,14 duidelijk een juridisch-retributief coloriet: in verbinding met de lof op het goed doen moeten zij die kwaad doen hun gerechte straf verdienen. Al lijkt op het eerste oog of er geen theocentrisch oogpunt is met betrekking tot ἐκδίκησις, is het toch mogelijk die te herkennen in de verbinding met 2,13. De gemeente wordt opgeroepen zich te onderschikken aan alle schepsels (κτίσις).<sup>185</sup> Door deze schepsels bemiddelt God zijn natuurlijke orde van lof voor mensen die goed doen en straf voor hen die kwaad doen in deze wereld (cf. Rom. 13,4). De voorgaande gedeelten kenden een verbondsaspect, maar 1 Petrus 2,13-17 bevat geen verwijzing naar het verbond. In deze wereld wordt de verbondsgemeente echter geroepen tot goede daden om opvattingen te veranderen.

## 2.11 Openbaring 6,10

*Zij riepen luid: 'hoelang, heilige en waarachtige Heerser, oordeelt U niet en wreekt (ἐκδικεῖς) u ons bloed niet aan hen die de aarde bewonen?'*

Het vijfde zegel maakt onderdeel uit van een cyclus van zeven zegels, geïntroduceerd in Openbaring 5,1-7. Nadat het Lam de boekrol ontvangen heeft (Op. 5,7), opent Hij de rol (Op. 6,1). Ieder verbroken zegel levert, in het geval van de eerste vier zegels, een ruiter op een

---

<sup>183</sup> Ἀφρόνων ἀνθρώπων duidt in de wijsheidsliteratuur de mens zonder God aan (LXX Ps. 13,1; 52,2; 73,18.22; Spr. 17,24; cf. Jer. 4,22; Luk. 12,20).

<sup>184</sup> Brox, *Petrusbrief*, 122.

<sup>185</sup> Zie Sleeper, 'Responsibility', 272-273.

paard op (Op. 6,1-8). De vier paarden met hun ruiters laten ieder een ander aspect zien van het lijden op aarde.<sup>186</sup> Het eerste zegel toont oorlog, het tweede zegel conflicten, het derde zegel schaarste en het vierde zegel de dood.

Het vijfde zegel is anders dan de vorige vier. Deze deviatie begint al in de eerste zin: het telwoord staat tussen lidwoord en zelfstandig naamwoord.<sup>187</sup> Ten tweede is er een inhoudelijk verschil. In de eerste vier zegels staan paarden en hun berijders centraal, terwijl in het vijfde zegel een groep martelaren centraal staat. De vier zegels hebben een wereldwijde spreiding en de rampen ontzien de gelovigen niet. De eerste vier zegels creëren de omstandigheden waardoor de gelovigen moet lijden en zo wordt ook de uitroep van de gelovigen in Openbaring 6,9-11 voorbereid.<sup>188</sup>

Johannes ziet de zielen van martelaren onder het altaar (θυσιαστήριον). Dit altaar heeft ruimte voor twee offers: de martelaren zijn een zondoffer (Lev. 4,7) en hun gebeden zijn reukoffers (8,3-4).<sup>189</sup> Het bloed van de martelaren is vergoten: Johannes voegt toe dat het zielen zijn die geslacht zijn (τὰς ψυχὰς τῶν ἐσφαγμένων). Zij zijn het voorbeeld gevolgd van het Lam, dat ook als geslacht staat (5,6.9.12).<sup>190</sup> Zij hebben hun leven gelaten vanwege 'het Woord van God en het getuigenis'. Deze combinatie komt geregeld voor in Openbaring (1,9; 12,11; 20,4). In de moeiten en de vervolging hebben zij vastgehouden aan de basis en het fundament van hun geloof. Zij hebben volhard (εἶχον; cf. 2,3.25; 3,4.8; 12,17).<sup>191</sup>

6,10 ademt de psalmodie van het Oude Testament: roepen (κράζω, LXX Ps. 3,5; 4,4; 16,6; 21,6; 30,23; 85,7 etc.), 'hoe lang' (LXX Ps. 12,2; 34,17; 73,10; 78,5; 81,2; 88,47; 93,3) en

---

<sup>186</sup> Beale (*Revelation*, 370) stelt dat Openbaring 6,1-8 laten zien dat Christus regeert over de lijdende wereld en dat het lijden zowel verzoenende als oordelende bedoelingen heeft. 'Rev. 6:1-8 describe the operation of the destructive forces that were unleashed immediately on the World as a result of Christ's victorious suffering at the cross, his resurrection, and his ascent to a position of rule at his Father's right hand' (ibidem, 371).

<sup>187</sup> Opvallend is dat geen enkel commentaar deze subtiele overgang opgevalen is.

<sup>188</sup> Daarmee staat 6,1-8 in de eschatologische spanning van het 'reeds' en het 'nog niet'. Het lijden komt voort als reactie op het werk van Christus ('reeds'), maar laat uitzien naar de tijd dat Christus' overwinning op aarde gevestigd zal worden ('nog niet'). 6,1-8 ziet daarbij dus niet op een toekomstige gebeurtenis, maar op het presentische lijden van de wereld. Zie Beale, *John's Use*, 129-165.

<sup>189</sup> Het is niet nodig om het altaar te concentreren op één functie: hetzij brandofferaltaar, hetzij reukofferaltaar. Zie Klauck, 'θυσιαστήριον', 274-277.

<sup>190</sup> Zie ook de tekstkritiek: τοῦ ἀρνίου wordt toegevoegd door manuscripten 046, 1611c, 2351, de Koinètraditie van Openbaring en de kritische Harklensis.

<sup>191</sup> Het is onterecht dat Feuillet ('Martyrs', 189-207) de martelaren geen christelijke, maar een pre-christelijke achtergrond toeschrijft. Juist vanwege de voorkomende combinatie Woord van God-getuigenis van Jezus en het noemen van Antipas (2,13) hebben de zielen een christelijke achtergrond.

het oordelen en wreken van bloed (Ps. 78,10 LXX).<sup>192</sup> De zielen onder het altaar werpen luid de vraag op naar het tijdstip van Gods retributieve vergelding. Johannes alludeert met deze vraag naar Ps. 78,10 LXX. Daar roept de dichter God op om het bloed van zijn dienaren te wreken en zijn wraak zichtbaar te laten worden aan de heidenen. De gelovigen zijn namelijk door dieren verslonden (78,2; Op. 6,8). De dichter vraagt in Psalm 78 naar het tijdstip van de wraak: 'hoe lang, Heere?' (78,5). Het gebed in Psalm 78,11-12 is om het resultaat van de schanddaden van de vijand te tonen en zeventvoudig te vergelden. Bij die vergelding zal Gods volk Hem loven (cf. Op. 19,2).

Deze context verwerkt Johannes in Openbaring 6,9-11. De perikoop laat een volk zien dat het leven heeft moeten laten en dat roept om het tijdstip van Gods wraak. Daarbij moet niet gedacht worden aan persoonlijke vergelding: de gebeden roepen op om Gods eer te herstellen. Zoals Psalm 78 (LXX) beheerst werd door het verbond en het herstel van de heerlijkheid van Gods Naam, zo beheersen deze thema's ook Openbaring 6,9-11.<sup>193</sup> Zij spreken God aan als 'heilig en waarachtig Heerser': een aanduiding van zijn absolute autoriteit, trouw en macht als Koning (cf. 16,7; 19,2; Deut. 32,4). Hij moet zich wreken op de 'aardbewoners' (cf. 3,10; 8,13; 11,10; 13,8-14; 14,6; 17,2.8).

God geeft de zielen geen direct antwoord. Zij ontvangen witte gewaden: een teken van reinheid, puurheid en overwinning (cf. 3,4-5.18; 4,4; 7,9.13; 19,14).<sup>194</sup> Het ontvangen van de witte gewaden is een teken dat God hen onschuldig, rein en rechtvaardig verklaart en daarmee de aardbewoners schuldig, onrein en onrechtvaardig acht.<sup>195</sup> De zielen wordt aangezegd dat zij een korte tijd moeten rusten (ἀναπαύω χρόνον μικρόν). Met deze zinsnede wijst Johannes op een moment van wachten/volharden (Deut. 33,20; Job 2,9; Hab. 3,16) en verkwikt worden (14,13; cf. Matt. 11,28; 1 Kor. 16,18). Die rust komt tot een einde: ἕως πληρωθῶσιν καὶ οἱ σύνδουλοι αὐτῶν καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτῶν.<sup>196</sup> De gemeente op aarde

---

<sup>192</sup> 6,10 bevat allusies naar 1 Henoch 47,1-4 en 4 Ezra 4,35. Zie voor een vergelijking Mendez, 'Liturgy', 267-286 en Du Rand, 'Adore', 110-123. Vos (*Traditions*, 187-192) ziet overeenkomsten met de synoptische apocalyps (Mark. 13/Matt. 24/Luk. 21) en concludeert dat zij uit een apocalyptische traditie geput hebben.

<sup>193</sup> De Vuyst, *Openbaring*, 80; Bauckham, 'Prayer', 281-282. Zie voor de thematiek verbond-Naam-wraak in psalm 79 MT (Ps. 78 LXX) Peels, *Wraak*, 169-171.

<sup>194</sup> Dat zijn dus geen verheerlijkte lichamen (versus Charles, *Revelation*, 184-188).

<sup>195</sup> Beale, *Revelation*, 394.

<sup>196</sup> Er is discussie over de exegese van deze zin. Gaat het hier over het vervuld worden van een bepaald getal aan mensen, zoals 1 Henoch 47,4 en 4 Ezra,35-37 stellen (Charles, Aune, Bauckham (*Climax*, 48-56), Yarbro Collins (*Cosmology*, 209), Schwindt ('Klageruf', 131-133)) of gaat het om vervulling van werk (Blount, Koester)? Al hoewel de gedachte van een vervuld getal ook in vele Nederlandse vertalingen voorkomt, is mijns inziens de laatste optie het meest correct. In 3,2 moet de gemeente van Sardis de werken vervullen (πεπληρωμένα) van



zal moeten doorgaan met geloven, bekeren, getuigen en volharden. Er zullen zeker nog slachtoffers vallen, maar deze gevallen gelovigen zijn de mededienaren van de zielen. Zij krijgen dezelfde verheerlijking als de zielen.

In 6,10 staat de wraak (door de aanhaling van Ps. 78,10 LXX) in een juridisch-verbondsmatig kader. De eer van God en zijn gelovigen is geschonden door het vergieten van het bloed van verbondskinderen. Daarom gaat de roep van de zielen uit naar de God van het verbond om zijn Naam te verheerlijken en zijn recht op aarde te herstellen. Ἐκδίκησις is dus ook retributief. De wraak reageert namelijk op het bloedvergieten van de aardbewoners.

Onmiskenbaar is het eschatologisch coloriet. Vers 11 wijst op een eschatologische vergelding, waarbij het oordeel van God geopenbaard wordt in de wereld. Tot die tijd klinkt het gebed van de zielen, maar wordt (getuige de voortgang naar Op. 19,2) de wraak door rampen proleptisch uitgewerkt. De martelaren zullen verheerlijkt verklaard worden door God.<sup>197</sup> Vers 11 fungeert ook als genadeboodschap: zij die geleden hebben zullen tussen het 'reeds' en het 'nog-niet' rust ontvangen.

6,9-11 kan als een sleutel tot het boek Openbaring gezien worden. Vele thema's en woordverbindingen zijn in de voorafgaande en volgende gedeelten te vinden.<sup>198</sup> De structuur van Openbaring zet de vraag van 6,10 in het middelpunt.<sup>199</sup> 6,12-17 kan in de directe context gezien worden als een verhooring, waarbij 7,1-17 een concrete invulling geeft aan de vervulling van 6,11. In 8,3-4 stijgen de gebeden van de heiligen (6,10) op naar de hemel en wordt de toorn van God uitgestort (8,5-9,19). Het oordeel gaat door, omdat de aardbewoners zich weigeren te bekeren (9,20-21). Het getuigenis van het geloof gaat echter in de tussentijd voort, waarbij veel tegenslag en moeilijkheden tegengekomen worden (11,1-19). Het Beest laat zijn aanwezigheid namelijk ook blijken (12,1-13,18). De gelovigen worden apart gezet (14,1-4), de verkondiging gaat door (14,5-13) en het oordeel vat aan (14,14-20). De zeven plagen worden uitgestort, want Gods wegen zijn waarachtig en heilig (15,3). De

---

bekering en volharding. Daarnaast is de vervulling van gehoorzaamheid en werk een terugkerend nieuwtestamentisch thema (Fil. 1,11; 2 Kor. 10,6).

<sup>197</sup> Net als 6,1-8 staat 6,9-11 in de spanning van het 'reeds' en 'nog niet'. De zielen krijgen de kleding, omdat Christus reeds de overwinning behaalt heeft op Golgotha, maar zij moeten wachten op de toekomstige overwinning die er nu nog niet is.

<sup>198</sup> Heil ('Fifth Seal', 220-243) laat dat duidelijk zien. Klassen ('Vengeance', 304) wees deze lijn eerder aan.

<sup>199</sup> De vraag naar de structuur van Openbaring is een discussiepunt in het onderzoek. Zie Lambrecht, 'Structuration', 77-104. DeSilva (*Things*, 165) is duidelijk: 'The scenes of God's judgment throughout Revelation are anchored in this traditional expectation that God vindicates God's servants, an expectation relevant to the past and forthcoming violence against the Christian community and the people of God more broadly.'

derde schaal brengt verwoesting en verwijst naar Gods wraak over het bloed van de heiligen (16,4-6). De hoofdstukken 17-22 zullen in de volgende paragraaf behandeld worden, maar dit korte overzicht toont dat 6,9-11 van belang is voor heel Openbaring. Het gebed om wraak is een crux in het hele Bijbelboek.

## 2.12 Openbaring 19,2

*... want waarachtig en rechtvaardig zijn zijn oordelen*

*Want Hij oordeelde de grote hoer*

*Die de aarde te gronde richtte met haar hoererij*

*En Hij wreekt (ἐξεδίκησεν) het bloed van zijn dienaren van haar hand*

Johannes wordt in Openbaring 17,1 opgeroepen om het oordeel over de grote hoer te aanschouwen. De oproep aan Johannes start, na de cycli (6,1-16,21) een nieuwe episode: de val van de grote hoer Babylon (Op. 17,1-19,10).<sup>200</sup> Deze vrouw pleegt hoererij met de mensheid en zij heeft het bloed van de gelovigen als drank (17,6; cf. 18,24). Er zal oorlog komen (17,14), waarbij God haar zonden gaat vergelden (ἀπόδοτε, 18,6). Mensen die profiteerden van Babylon zullen rouwen (18,9-19), terwijl de gelovigen worden opgeroepen om zich te verheugen in het oordeel (18,20).

Hoofdstuk 19 begint met een doxologie, als antwoord op de oproep in 18,20 (cf. Deut. 32,43).<sup>201</sup> Johannes hoort na de val van Babylon een grote menigte in de hemel.<sup>202</sup> Deze luide stem van de menigte zingt, in navolging van de psalmen: Hallelujah (LXX Ps. 104,1-2; 113-118)! De menigte prijst, omdat God gered heeft (cf. Tob. 13,15-18; 3 Macc. 7,10-23). Zij prijzen Hem om drie zaken, die in Openbaring vaker genoemd worden: God wordt geloofd voor zijn redding (7,10; 12,10), zijn eer (4,11; 5,12-13; 7,12; 16,9) en zijn kracht (4,11; 5,12; 7,12; 11,17; 12,10).

---

<sup>200</sup> Er is een onderlinge samenhang tussen hoofdstuk 17 en 18: zo wordt 17,2 bijna letterlijk overgenomen in 18,3. 17,1-19,10 kan gezien worden als een concrete invulling van de beelden van de zesde en zevende schaal. Zie Beale, *Revelation*, 847.

<sup>201</sup> Zie voor een structuuranalyse van 19,1-8 Meynet, 'Dossologia', 585-596.

<sup>202</sup> De exegetische vraag is: wie is deze menigte? Zijn het engelen (Aune) of heiligen (Beale, Osborne)? Gezien het feit dat ὄχλου πολλοῦ alleen nog in 7,9 voorkomt en daar verwijst naar de gemeenschap van heiligen en 19,1-5 aansluiting vindt in 18,20, zal ook hier de menigte van heiligen bedoeld worden. Een verbinding met engelen is overigens niet uitgesloten, zie Harris, *Function*, 185.

De lofzang wordt voortgezet in vers 2. Gods oordelen zijn waarachtig en rechtvaardig (16,7; cf. 15,3), omdat God zelf ook rechtvaardig en waarachtig is (3,7; 6,10; 19,11). Deze twee bewoordingen zijn tekenen van het verbond: Hij blijft trouw aan zijn verbond en is de Heilige die zijn volk beschermt.<sup>203</sup> Vers 2b geeft de reden voor de lofzang: Hij heeft de grote hoer als Rechter veroordeeld (17,1-5). De hoer richtte de aarde te gronde met haar hoerij (ἐφθειρεν τὴν γῆν ἐν τῇ πορνείᾳ αὐτῆς).<sup>204</sup> Omdat zij deze zonde gedaan heeft, valt zij onder de retributieve wraak van de God van het verbond. God vraagt van vergoten bloed rekenschap (Deut. 32,43; Luk. 11,50-51; Acta 18,6). Het gebed van de martelaren (Op. 6,10) krijgt hier een regelrecht antwoord. God heeft het bloed dat de hoer Babylon aan haar handen had (17,6; 18,24) gewroken.<sup>205</sup> De menigte lofzingt niet vanwege een persoonlijke vendetta, maar omdat God zijn recht en eer heeft laten zegevieren.<sup>206</sup> De hymne heeft een sterk theocentrische focus.<sup>207</sup>

De menigte zingt opnieuw in vers 3 een 'Hallelujah' en voegt een reden toe: de rook van de vernietiging van de hoer stijgt op tot in alle eeuwigheid (18,9.18). Jesaja 34,9-10 wordt gebruikt door Johannes om de grootheid en duur van de vernietiging aan te duiden.<sup>208</sup> Op de lofzang van de menigte vallen de 24 presbyters en de vier wezens neer in aanbidding voor God de Koning (4,9-10; 5,13) en bevestigen het loflied van de menigte met 'Amen. Hallelujah' (cf. Ps. 105,48 LXX). De hymne wordt voortgezet door een stem van de troon (19,5).<sup>209</sup> De stem van de grote menigte bevestigt Gods Koningschap en de oproep tot blijdschap en lofzang in 18,20. Het thema van de Bruiloft van het Lam wordt vervolgens

<sup>203</sup> Osborne, *Revelation*, 664.

<sup>204</sup> Φθειρω kan zowel morele corruptie (LXX Gen. 6,11; Hos. 9,9) als verwoesten (LXX 1 Kron. 20,1; Dan. 2,44; 2 Kor. 7,2) betekenen. Waarschijnlijk heeft het woord in 19,2 de laatste betekenis: zie ook de parallel met 11,18 en de allusie in beide gedeelten naar Jeremia 28,25 LXX. De nuance van morele corruptie speelt echter ook mee, gezien het getuigenis over de hoer in 14,8; 17,2 en 18,3.9.

<sup>205</sup> De zinssnede ἐκ χειρὸς αὐτῆς is moeilijk te vertalen en te interpreteren. De meest logische verklaring is om vanuit het Oude Testament het beeld van Gods redding van de hand van de vijanden te gebruiken. Dan is er een allusie te zien naar 2 Koningen 9,7: de vergelding van het bloed van de hand van Izebel. Vers 2d bedoelt dus te zeggen: God wreekt het bloed van zijn dienaren dat vergoten is door haar hand. Zie ook Ps. 78,10 LXX.

<sup>206</sup> Klassen, 'Vengeance', 304; DeSilva, *Things*, 168. De strijd wordt niet door de gelovigen gevoerd, maar door Christus (Yarbro Collins, 'Perspective', 247-248; Carey, 'Violence', 299).

<sup>207</sup> Harris, *Function*, 196.

<sup>208</sup> Beale (*Revelation*, 929) verwijst naar een polemische spits: de eeuwigdurende vernietiging van Babylon kan verwijzen naar de mythische naam *Roma aeterna*.

<sup>209</sup> De stem van de troon kan niet goed geïdentificeerd worden. Beale (*Revelation*, 930) identificeert de stem als Christus, maar dat stuit op de uitroep 'Loof onze God'. Wellicht houdt Johannes de identificatie van de stem met opzet onduidelijk. De stem heeft in ieder geval door zijn verbinding met de troon Goddelijke autoriteit (Aune, *Revelation 17-22*, 1027).

geïntroduceerd (19,7-10). De Vrouw (de heiligen) zal gekleed worden in fijn, blinkend en rein linnen, als teken van Gods rechtvaardige vergelding in het oordeel (cf. 6,11).<sup>210</sup>

Ἐκδίκειν heeft hier dezelfde connotatie als in 6,10. De wraak komt er, vanwege de geschonden eer en Naam van God en het vergoten bloed van zijn verbondskinderen. Ἐκδίκειν herstelt de rechte orde in de wereld en wordt door Johannes in het eschaton geplaatst. 19,1-5 wordt gezien als hoogtepunt van de cyclus 17,1-19,10. De perikoop tekent de rechtvaardige vergelding en de blijdschap over deze vergelding, maar wijst ook vooruit naar de bruiloft van het Lam.

### 2.13 Conclusie

Nu alle teksten behandeld zijn, kan een duidelijker beeld van ἐκδίκειν gegeven worden. In deze paragraaf zullen alle lijnen uit dit hoofdstuk kort bijeengebracht worden.

Ἐκδίκειν heeft een juridisch coloriet en wordt vaak gecombineerd met andere juridische woorden, zoals κρίνω en ἀνταποδίδωμι. De context heeft vaak een juridische connotatie: de rechtbank (Luk. 18,1-8) en het oordeel (Luk. 21,20-24; Rom. 12,19-13,4; 2 Tess. 1,3-10; Hebr. 10,26-31; Op. 6,9-11; 19,1-5). De mensheid zelf kan de vergelding uitoefenen als straf op zonde (Acta 7,24; Rom. 13,4; 2 Kor. 7,11; 10,6; 1 Petr. 2,14).

Ten tweede is ἐκδίκειν retributief. Het woord is geen uitdrukking van emotie of een persoonlijke vendetta, maar de wraak reageert op zonde en misdaden van een ander. Door de wraak wordt niet alleen de dader en zijn daad bestraft, maar ook goede orde en/of de geschonden eer herstelt. Wraak is niet alleen negatief en oordelend, maar betekent ook redding voor de verdrukten en is dus ook een genadeboodschap (2 Tess. 1,3-12).

Ten derde is de wraak in het Nieuwe Testament theocentrisch: alleen God komt de wraak toe (Rom. 12,19). Hij oordeelt en doet vergelding voor zijn volk (Luk. 18,1-8; Op. 6,10) en op zijn volk als zij in zonden vallen (1 Tess. 4,6). De Heere bemiddelt de straf wel: door middel van de overheid (Rom. 13,4; 1 Petr. 2,14), door Mozes (Acta 7,24) of Paulus (2 Kor. 10,6) of door de gemeente (2 Kor. 7,11).

---

<sup>210</sup> Beale (*Revelation*, 944) verwijst terecht naar 6,11 en 7,14-15 en stelt dan: 'The meaning of the marriage analogy in 19:7-8 is the consummate communion of God with his people.' Johannes alludeert naar Ezechiël 16,8-10.

Ten vierde heeft ἐκδίκειν een verbondsachtergrond. Vaak wordt deze achtergrond vanuit de oudtestamentische citaten meegenomen (Luk. 21,22; Rom. 12,19-13,4; Hebr. 10,30; Op. 6,10; 19,2). De verbondswraak kan opnieuw in twee delen opgevat worden. De interne wraak (Lev. 26,25) komt in het Nieuwe Testament voor, omdat het verbond door de verbondskinderen gebroken wordt (Luk. 21,22; Hebr. 10,30) of bij onheiligheid (1 Tess. 4,6). De externe verbondswraak komt voor als de verbondskinderen zelf onder vuur liggen en God als Wreker de aanvallers zal vergelden naar hun wandaden (Luk. 18,7-8; 2 Tess. 1,8; Op. 6,10; 19,2). Een oudtestamentische lijn wordt voortgezet: God beschermt zijn volk als zij aangevallen wordt en Hij zal wraak doen over de tegenstanders (Ez. 25,12-16; Ps. 17,48).

Ten vijfde heeft ἐκδίκειν menigmaal een eschatologische connotatie. De wraak en vergelding kunnen niet door de mensheid hier op aarde uitgevoerd worden, maar in het eschaton zullen geloof en daden door God gewroken en vergolden worden (Luk. 18,1-8; Rom. 12,19; 1 Tess. 4,6; 2 Tess. 1,8; Hebr. 10,30; Op. 6,10; 19,2). De eschatologische wraak kan echter ook presentisch op aarde gesteld worden, namelijk door de overheid (Rom. 13,4; 1 Petr. 2,14) en geroepen personen (Acta 7,24; 2 Kor. 10,6). De wraak staat in de spanning van het 'reeds' en het 'nog-niet': de Dag der wrake komt (Op. 19,2). Tot het eschaton kan de wraak uitgestort worden op aarde door de overheid en wordt volharding geëist van de gemeente op aarde (2 Tess. 1,3-10; Op. 6,11).

Vele Bijbels-theologische, hermeneutische en systematisch-theologische vragen dringen zich op aan het exegetische materiaal. In het volgende hoofdstuk zullen enkele houtskoollijnen geschetst worden met betrekking tot continuïteit en discontinuïteit van en theologische reflectie op ἐκδίκειν.

### **3. ἐκδίδειν: Bijbels-theologische en systematisch-theologische lijnen**

De voorgaande hoofdstukken toonden de achtergronden en de betekenis van ἐκδίδειν. Het eerste hoofdstuk sloot af met een raamwerk, waarna het gebruik van ἐκδίδειν in het Nieuwe Testament vanuit dit raster geëvalueerd is. Het tweede hoofdstuk sloot tevens af met een betekeniskader vanuit de benutting van ἐκδίδειν in het Nieuwe Testament. De vraag komt op wat nu de verbinding is tussen de twee kaders. Zijn er overeenkomsten en verschillen?

Een tweede vraag die opkomt vanuit het onderzoek naar ἐκδίδειν in het Nieuwe Testament is: wat is er systematisch-theologisch te zeggen over de betekenis van ἐκδίδειν in het Nieuwe Testament? Peter Stuhlmacher heeft terecht gepleit voor een integrale benadering van Bijbelse theologie en systematische theologie. Een Bijbelse theologie die het Nieuwe Testament vanuit onder andere het Oude Testament bestudeert kan zaken aan het licht brengen die dogmatisch van betekenis kunnen zijn.<sup>211</sup> De resultaten van het onderzoek uit het vorige hoofdstuk zullen dus moeten leiden tot een Bijbels-theologische en systematische bezinning. Hoe kunnen wraakteksten in het Nieuwe Testament gelezen worden in het licht van systematische categorieën?

Deze twee vragen zullen in dit hoofdstuk beantwoord worden. Twee stappen zullen in dit deel gezet worden. Allereerst zal vanuit hoofdstuk twee een stap terug worden gezet, namelijk naar het eerste hoofdstuk. Hoe verhouden de resultaten van het eerste hoofdstuk zich met de conclusies van het tweede hoofdstuk? Vervolgens wordt vanuit hoofdstuk twee een stap voorwaarts gemaakt naar een Bijbels-theologische reflectie. Aan de hand van de verschillende aspecten van ἐκδίδειν zullen tentatief enkele systematisch-theologische en hermeneutische lijnen uiteengezet worden.

#### **3.1 'Εκδίδειν van het klassiek Grieks naar het Nieuwe Testament**

In het eerste hoofdstuk is ἐκδίδειν in drie corpora (klassiek Griekse literatuur, Septuaginta en intertestamentaire literatuur/Philo/Josephus) onderzocht. In de klassiek Griekse literatuur

---

<sup>211</sup> Stuhlmacher, 'Erfahrungen', 4.

(paragraaf 1.1) kwamen twee belangrijke aspecten naar voren: het juridisch en retributieve coloriet.

In het Oude Testament (paragraaf 1.2) worden bovenstaande facetten verwerkt en wordt ἐκδίκειν in verscheidene contexten met additionele aspecten geladen. Allereerst wordt de wraak theocentrisch. God is de Wreker *sine exceptione* (Jesaja 59,17; Nah. 1,2). Hij heeft echter wel instrumenten op aarde om zijn ἐκδίκησις te bemiddelen. Het volk krijgt van YHWH het bevel in de Pentateuch om een onrechtvaardige moord te wreken (Ex. 21,20-21). Israël is ook Gods instrument ten wrake van de volkeren (Num. 31,2-3; Ez. 19,12; 25,14), net zoals Jehu Gods eer moet wreken op het huis van Achab (2 Kon. 9,7; 2 Kron. 22,8). De wraak wordt echter ook door mensen misbruikt. Mensen nemen het recht in eigen handen (Gen. 4,24; 2 Sam. 4,8), ondanks het verbod om te wreken (Lev. 19,18).

Ten tweede wordt de wraak in het Oude Testament vaak gebruikt met een verbondsachtergrond. God wreekt de zonden van Israël (Jer. 5,9; Hos. 8,13; Am. 3,14) of Hij wreekt de volken vanwege zijn volk (Richt. 14,4; Jer. 27,18; Ez. 25,12). De wraak is echter geen verbondsterm, maar staat in het kader van het verbond. God is namelijk Koning van de hele wereld en daarom kan Hij volkeren ook wraken vanwege hun zonden (Jer. 27-28 LXX).

Ten derde komt in enkele teksten een eschatologisch coloriet over ἐκδίκειν. Het Oude Testament kent een eschatologie: alle oudtestamentische teksten hebben een bepaalde mate van toekomstgerichtheid.<sup>212</sup> De toekomst in het Oude Testament is echter niet aan het eind der tijden, maar nabij: Gods wraak nadert.<sup>213</sup> In deze lijn zijn teksten als Ezechiël 30,14, Hosea 9,7, Joël 3,21, Zefanja 1,8-12 en Psalm 149,7 te lezen.

In de intertestamentaire tijd (paragraaf 1.3) blijven de bovengenoemde vijf aspecten (juridisch, retributief, theocentrisch, verbondsachtergrond, eschatologisch) ἐκδίκειν bepalen. Er is sprake van continuïteit met betrekking tot de semantiek. Er zijn echter wel theologische ontwikkelingen te lokaliseren. Wraak gaat bepaalde boeken bepalen: Judith en de Maccabeeënboeken laten de wraak een centrale plaats innemen in hun werk. Judith ziet veel ruimte voor Gods wraak (Jud. 7,28; 8,27; 11,10; 16,17), terwijl de Maccabeeën sporadisch naar de God van de wraak wijzen (1 Macc. 7,38; 2 Macc. 6,15; 3 Macc. 2,17; 7,9).

---

<sup>212</sup> Peels, 'Eschatologie', 10-14.

<sup>213</sup> Ibidem, 40-45.

De Maccabeeën zien zichzelf als de hand van God op aarde en de wrekers van Israël (1 Macc. 2,67; 13,6). Josephus volgt de tendens van de Maccabeeën om de theocentriciteit van de wraak te minimaliseren.<sup>214</sup>

In de meeste werken blijft het theocentrische karakter van ἐκδίκειν echter staan. God kan zich wreken over de overtreding van zijn verbond (Tob. 3,3; TestJud XXIII,3) of over onrecht (Sir. 27,28). De wraak moet bij God gelaten worden (JosAs. 28,14; TestGad VI,17; Ant. VI, 303). De Heere kan echter wel instrumenten in zijn schepping gebruiken om zijn wraak uit te oefenen: engelen (1 Hen. 20,4), Levi en Simeon (TestLevi II,2; V,3), Jehu (Ant. IX, 108) en andere vergeldende elementen (Sir. 28,1; 39,28-30).

De verbondsachtergrond van wraak verdwijnt steeds meer in de intertestamentaire tijd. De Maccabeeën beschouwen zichzelf als de uitvoerders van de verbondswraak van God over de afgoderij van afvallige Joden (1 Macc. 13,6). Deze strakke, nationalistische lijn wordt echter niet in alle literatuur aangehangen. Jezus Sirach pleit voor een behoud van de Joodse tradities (Sir. 36,1-22), maar heeft in zijn chokmatische werk oog voor een universele regering van God (cf. Sir. 24,23).

De grootste ontwikkeling vindt echter plaats in de eschatologie. De wraak in het eschaton is niet altijd nabij (TestLevi XVIII,1; TestJozef XX,1), maar aan het eind der tijden (1 Hen. 25,4; TestLevi III,3; Philo, *Leg. All.* III,105-106).<sup>215</sup> Het ogenblik van de komst van YHWH is onbekend (Sir. 5,3.7). Zijn komst betekent echter (in lijn met het Oude Testament) een meedogenloze afrekening in wraak met ongeloof en onrecht (Sir. 7,17; 32,23).

Het Nieuwe Testament toont de continuïteit met de voorgaande gedeelten (hoofdstuk 2). Het juridisch-retributieve karakter van ἐκδίκειν wordt benadrukt: wraak speelt zich af in de rechtszaal (Luk. 18,1-8) of bij de overheid (Rom. 13,4; 1 Petr. 2,14). Wraak reageert op het begaan van onrecht (Acta 7,24; 2 Kor. 7,11; 2 Tess. 1,8) en ongeloof (Luk. 21,22). De wraak beoogt het herstel van recht en geloof (Luk. 18,1-8; 2 Kor. 10,1-6). Het theocentrisch karakter van ἐκδίκειν wordt sterk benadrukt: God is de Koning en Rechter aan wie de wraak toekomt (Rom. 12,19; Op. 6,10). In lijn met het Oude Testament keert Gods wraak zich zowel

---

<sup>214</sup> Bij Josephus heeft deze tendens waarschijnlijk te maken met het genre en het doel van zijn werk: een historische weergave geven van de geschiedenis van de Joden om de Joden te verdedigen en de zaak van de Romeinen te bevorderen. Zie Helyer, *Exploring*, 340-341.

<sup>215</sup> De Bie ('Eschatologie', 51-83) stelt dat de eschatologie in de intertestamentaire periode een *diesseitig* karakter had. Deze these behoeft enige correctie. Bepaalde gedeelten in de intertestamentaire tijd leren een *diesseitige* eschatologie, maar het perspectief van een eschaton komt op in deze vorm van literatuur.



tegen zijn eigen verbondsvolk (Luk. 21,22) als tegen de 'heidenen' die zijn volk aanvallen (Luk. 18,1-8; Rom. 12,19; 2 Tess. 1,3-10; Op. 6,9-11).

Het Nieuwe Testament vertoont echter ook discontinuïteit ten opzichte van de drie corpora uit het eerste hoofdstuk. Jezus wordt in het Nieuwe Testament aangeduid als Wreker (1 Tess. 4,6; 2 Tess. 1,7-10). Ten tweede is het verbond met het volk van God verbreed met de gemeente van Christus, die bestaat uit Jood en heiden (Rom. 12,19; Heb. 10,30). Individuele leden uit het verbondsvolk Israël kunnen ook onder de wraak van God vallen (Luk. 18,1-8), net als heidense leden van het verbondsvolk van de gemeente (2 Kor. 7,11). Als laatste is de eschatologie van het Nieuwe Testament concreter geworden ten opzichte van het Oude Testament en de intertestamentaire tijd. Er kan nu een onderscheid gemaakt worden tussen 'reeds' en 'nog-niet' (Op. 19,2) en het eschaton bevat een oordeel die scheiding maakt en ook herstelt (2 Tess. 1,3-10).<sup>216</sup> Het bloed van Jezus is nu het kenmerk van een gelovige (Op. 6,11). Zonder dit herkenningsteken is er oordeel (2 Tess. 1,7-10) en het vertreden van Christus' bloed betekent het afroepen van de wraak (Heb. 10,26-31). De gemeente wordt in de eschatologische spanning tussen 'reeds' en 'nog-niet' opgeroepen te volharden en te getuigen (Rom. 12,20; 2 Tess. 1,3-6; Op. 6,11).

De resultaten van hoofdstuk 2 nodigen na de stap terug uit om een stap voorwaarts te zetten. Wat betekent ἐκδίκειν concreet voor de systematische overdenking van het geloof?

### **3.2 Systematisch-theologische overwegingen**

Aan de hand van de verschillende kenmerken van ἐκδίκειν, die genoemd zijn in het tweede hoofdstuk, zullen enkele systematisch-theologische lijnen aangewezen worden. Het juridisch en retributieve element in ἐκδίκειν zijn sterk met elkaar verbonden. Zodoende is gekozen om deze twee aspecten samen in een paragraaf te behandelen.

#### **3.2.1 Juridisch-retributief**

Ἐκδίκειν heeft in het Nieuwe Testament onder andere een plaats in de rechtszaal: de rechter/Rechter zal recht spreken (Luk. 18,1-8; Op. 6,10). Een misdaad of begaan onrecht

---

<sup>216</sup> Zie ook Noordegraaf, 'Eschatologie', 124-125.

moet bestraft worden (Acta 7,24; 2 Kor. 7,11). De overheid moet garant staan voor een eerlijke rechtsorde in de samenleving. Recht moet beloond worden, onrecht gestraft (Rom. 13,4; 1 Petr. 2,14). Wraak bevat twee aspecten: een negatief aspect van oordeel en straf (Luk. 21,22; Op. 6,9-11), maar ook een positief aspect van het herstel van de goede verhoudingen in de wereld (2 Kor. 7,11; 2 Tess. 1,3-10).

Dit juridisch-retributieve karakter past in de historische en theologische context van die dagen. De samenleving van het oude Israël werd in een bepaalde mate beïnvloed door recht en gerechtigheid. Er was een groot rechtsvocabulaire en begrippen als 'verbond' en 'verzoening' bepaalden de cultische taal.<sup>217</sup> Het recht van God was vastgelegd in de Pentateuch, maar in latere delen van het Oude Testament is te lezen dat het recht verdraaid werd (Jes. 5,15-20; 29,21-24; Am. 2,6; 6,8-14). God als Rechter moest ingrijpen. Zijn recht is reddend en oordelend van karakter.<sup>218</sup> Het Nieuwe Testament is niet anders: de Tora wordt door Jezus niet afgeschaft (Matt. 5,17-20) en begrippen als 'recht', 'waarheid' en 'gerechtigheid' hebben in het Nieuwe Testament een plaats (Matt. 6,33; Rom. 1,32; Op. 19,11). De belijdenis van God als Rechter blijft staan (2 Tim. 4,8), maar wordt uitgebreid met Jezus als Rechter (Hand. 10,42). God zal vergelden (Matt. 6,4; 16,27; Rom. 2,5-6; Op. 22,12).

Juridisch taalgebruik in het oude Israël was niet zeldzaam. De vraag is echter hoe juridische categorieën zich met elkaar verhouden. De eerste kwestie is: is wraak per definitie non-juridisch? De algemene opvatting is dat wraak agressie uit boosheid of verlies is.<sup>219</sup> Emotionele wraak zou niet sporen met een juridisch proces. In hoofdstuk twee is echter getoond dat wraak juridisch en emotioneel kan zijn. De Bijbelse wraak hoeft niet louter negatief te zijn, maar draagt geregeld de twee zijdes van oordeel en herstel. Daarom kan God wreken: wraak is regulatief en herstellend. Zonder wrekend handelen kan er geen toekomst zijn.<sup>220</sup> Onze definitie van wraak heeft naar aanleiding van het Bijbelse begrip van ἐκδίκησιν een herijking nodig. God is rechtvaardig en dus kan er recht en wraak zijn in een samenleving.

---

<sup>217</sup> Von Rad, *Theologie*, 382; Boecker, *Redeformen*, 9.

<sup>218</sup> Janowski, 'Richten', 231-239; Huber, *Gerechtigheit*, 194;

<sup>219</sup> Zie de definitie op [www.wraaknemen.nl](http://www.wraaknemen.nl/Wat_is_wraak/wat_is_wraak.html), [http://www.wraaknemen.nl/Wat\\_is\\_wraak/wat\\_is\\_wraak.html](http://www.wraaknemen.nl/Wat_is_wraak/wat_is_wraak.html) [10-11-2017].

<sup>220</sup> Peels, *Wraak*, 235.

Een tweede kwestie is de verhouding tussen verzoening en wraak. Verzoening is een categorie die ook een juridische component bevat.<sup>221</sup> Het Anselmiaans model van verzoening is juridisch van aard en draait om het begrip *satisfactio*.<sup>222</sup> God zoekt herstel voor de gebroken verhoudingen en dat zoekt Hij in de *satisfactio* in Christus (cf. HC 12-19). Is de wraak een tegenstelling met de verzoening in Christus?<sup>223</sup> Vanuit de semantische en theologische betekenis van ἐκδίκειν is geen tegenstelling te lokaliseren. Het Bijbelse spreken over de wraak laat een tweevoudigheid zien van oordeel en herstel, zoals verzoening oordelend en herstellend van aard is. God kan wraak doen ten kwade en ten goede (2 Tess. 1,3-10; Op. 6,9-11). De wraak van God is niet in tegenspraak met zijn verzoening in Christus, maar verzoening kan in het kader van de wraak beschouwd worden. Het kruis van Christus was het oordeel over de oude wereld en herstel/herscheping van de nieuwe wereld. De wraak van God werd uitgestort op Golgotha, maar er ontstond ook een nieuw begin. De wraak kan dus in een bepaalde mate omschreven worden als 'de straf die ons de vrede aanbrengt' (Jes. 53,5). De wraak staat in het kader van het positieve werk in de kosmos door God en de verzoening neemt een plaats in als uiting van Gods gerechtigheid.<sup>224</sup>

De gedachte van een juridisch-retributief karakter van wraak is juist een perspectief voor onderdrukten van vroeger en nu. Gods wraak zal in de nood een toevlucht en houvast zijn voor hen die onrecht moeten lijden (Luk. 18,1-8; 2 Tess. 1,3-10).<sup>225</sup> Hij is de laatste hoop in bange dagen (Ps. 93,1-2 LXX).

### 3.2.2 Theocentrisch

In het Oude Testament is al zichtbaar dat de wraak in de handen van God ligt. In ongeveer 85% van de plaatsen in het Oude Testament waar 'wraak' voorkomt gaat het over Gods wraak of het gebruik van instrumenten door God.<sup>226</sup> Hij is de Koning van de wereld, de

---

<sup>221</sup> Veluw, *Straf*, 142-144. Burger ('Atomisering', 61-79) meent dat er alleen sprake is van *expiation* bij de verzoening aan het kruis. Hij doet met deze these echter tekort aan het geheel van juridisch taalgebruik in beide testamenten.

<sup>222</sup> Zie Van den Brink/Van der Kooi, *Dogmatiek*, 420-425.

<sup>223</sup> Van den Brink en Van der Kooi (ibidem, 421) menen bijvoorbeeld dat genoegdoening geen wraak is.

<sup>224</sup> Zie ook Van Genderen/Velema, *Dogmatiek*, 440-443 en Van de Beek, *Jezus*, 150-157.

<sup>225</sup> Dietrich/Link, *Dunklen Seiten. Band I*, 132: wraak is 'unerträgliche Zustände, ihre Ursachen und Verursacher, beim Namen zu nennen, ihnen das Recht auf ungehindertes Weiterwirken abzusprechen und Gott als den anzurufen, der sie zur Rechenschaft ziehen und den unter ihnen Leidenden ihr Recht verschaffen kann und wird.' Cf. Janowski, 'Kleine Biblia', 122.

<sup>226</sup> Peels, *Wraak*, 234.

Rechter en de Strijder.<sup>227</sup> Hij toornt over de misbruik van zijn Naam en eer (Deut. 32). Er is echter ook misbruik van wraak aanwezig: mensen nemen het recht in eigen handen (Gen. 4,24; 2 Sam. 4,8). In de intertestamentaire literatuur vindt een verheving plaats van de hantering van wraak door mensen. De Maccabeeën zien zichzelf als de wrekers van Gods volk en Josephus kent aan ἐκδίκειν bijna geen theocentrisch perspectief toe. Het Nieuwe Testament legt de wraak geheel in Gods handen: Hijzelf of zijn instrumenten wreken (Luk. 21,22; Acta 7,24; Rom. 13,4; 2 Kor. 7,11; 10,6; 1 Petr. 2,14). In het Oude Testament zien wij het ideaal van menselijke geweldloosheid (Lev. 19,18), maar er ontstaat een botsing tussen ideaal en weerbarstige werkelijkheid. In het Nieuwe Testament is hetzelfde ideaalbeeld van geweldloosheid terug te lezen (Rom. 12,19), maar er is een praktische uitvoering zichtbaar: de zielen onder het altaar roepen om Gods wraak (Op. 6,9-11).

Wat maakt het verschil tussen de twee testamenten? Hier kan een christologisch en trinitarische overgang gezien worden. God heeft in zijn majesteit het onrecht op de wereld en het misbruik van zijn wraak getolereerd (Acta 13,18; 14,16) en ook op bepaalde momenten niet ongestraft gelaten, maar Hij heeft het oordeel voortgejaagd tot op Golgotha.<sup>228</sup> God zelf is het die de geschiedenis is ingegaan in Christus. Jezus verkondigde het aangename jaar des Heeren, maar liet de wraak achterwege (Luk. 4,19).<sup>229</sup> Hij heeft het geweld en het oordeel aan het kruis gedragen.<sup>230</sup> Met het lijden van de Zoon komt een nieuwe werkelijkheid tot stand waarin de Koning en zijn Koninkrijk centraal staan.<sup>231</sup> Er is een weg uit het onrecht van de wereld voor velen, maar er ontstaat ook een zware verantwoordelijkheid bij het plegen van onrecht (2 Tess. 1,7-10; Heb. 10,26-31).<sup>232</sup> Zo is Christus de hermeneutische sleutel voor geweldsteksten.<sup>233</sup> Vermeden moet echter worden

---

<sup>227</sup> Ibidem, 238-242.

<sup>228</sup> Noordmans, 'Herscheping', 259.

<sup>229</sup> Baarlink ('Gnädig Jahr', 204-220) stelt dat vanaf Lukas 4 tot aan het kruis het aangename jaar des Heeren is en dat met het aanhalen van ἐκδίκησις het jaar der wrake aangebroken is. Deze visie zou passen binnen de twee-staps-eschatologie van Lukas (zie Nolland, *Luke 1-9:20*, 198), maar het oordeel is reeds eerder in Lukas aan de orde geweest (Luk. 2,34-35; 3,7-17). Baarlink stelt echter terecht: 'einen Tag der Vergeltung kann es für Lukas auch nur geben als Antwort Gottes auf die Ablehnung seiner Liebe, auf den Unglauben' (213).

<sup>230</sup> Cf. Versluis, *Geen verbond*, 313: 'in het sterven van Jezus Christus komen verschrikkelijk menselijk geweld en Gods huiveringwekkende oordeel over de zonde samen.' Cf. Huijgen, 'Deze God', 360: 'over enige dreiging die van God uit zou gaan, kunnen we niet meer spreken buiten kruis en opstanding om.'

<sup>231</sup> Noordegraaf, 'Eschatologie', 90-98.

<sup>232</sup> Burger, 'Door zijn striemen', 392-394.

<sup>233</sup> Van de Beek, 'No Violence', 26-27.

dat het kruis als teken van Gods liefde gesteld wordt tegenover Gods functie als Rechter.<sup>234</sup>

Van de Beek zegt kernachtig:

De verhouding van Gods oordeel en genade is inderdaad niet identiek. Er is een verschil tussen Gods scheppen en Gods verwerpen. Dat is echter geen verschil in gewicht. Beide zijn immers een daad van God (...). Beide dragen het volle gewicht van Gods handelen. Oordeel van God is en blijft oordeel van *God*. Het draagt het volle gewicht van zijn wil, van zijn beslissing, van zijn waarheid, zelfs van zijn trouw en zijn gerechtigheid.<sup>235</sup>

De God der liefde kan ook de God der wrake zijn, zoals Christus zelf ook de Wreker kan zijn (1 Tess. 4,6). Buiten Christus om kan niet meer zonder meer over wraak gesproken worden. Wraak gaat niet buiten Gods liefde om.<sup>236</sup>

In Christus wordt het geweld niet uit God gehaald, maar wordt de wraak bij mensen vandaan gehaald en bij God en zijn instrumenten neergelegd. De gelovige kan zodoende in alle rust de wraak bij God laten en slechts getuigen van Christus en goed doen aan de medemens door de kracht van de Geest (Rom. 12,1-2; 20-21; Op. 6,9).<sup>237</sup> Zo is voor de goede uitvoering van de wraak door Gods instrumenten de leiding van de Geest nodig. In zichzelf ziet bijvoorbeeld de overheid zich niet als dienaar van God, maar door de leiding van de Geest zal de overheid Gods wil zien en uitvoeren (Rom. 13,1-10).<sup>238</sup>

---

<sup>234</sup> Boyd (*Crucifixion*) stelt dat Gods karakter van liefde in Christus volledig is geopenbaard en dat geweldsteksten God niet kunnen omschrijven. Deze teksten zijn slechts menselijke reflecties op God, die Hij gebruikt om voort te sturen naar Golgotha (cf. Houtepen, 'Vrede van God', 79-124; Biezeveld, 'The One', 62). Zoals Lactantius al eerder constateerde ('De Ira Dei', 89-92): een dergelijke denkwijze is meer hellenistische filosofie en monisme dan Bijbels-trinitarisch spreken. Janse (*Tegenstem; Schuld*) stelt dat Jezus een tegenstem voert tegen het geweld in het Oude Testament. Peels (*God en geweld*, 49-52) stelt terecht dat het Nieuwe Testament in een nieuwe heilshistorische situatie staat en dat er voorzichtigheid geboden moet zijn om zo boud het Oude en het Nieuwe Testament tegen elkaar uit te spelen.

<sup>235</sup> Van de Beek, *God doet recht*, 274.

<sup>236</sup> Zie voor deze (oudtestamentische) lijn Peels, 'Eschatologie', 35-38.

<sup>237</sup> Verboom, 'Violence', 232. Zie ook Janowski, *Ein Gott*, 108 en Dietrich/Link, *Dunklen Seiten. Band II*, 343.

<sup>238</sup> Hier wordt niet betoogd dat het Koninkrijk Gods op aarde of een *societas christiana* gerealiseerd kan worden. Het werk van de Geest kan proleptisch eschatologisch beschouwd worden: het is de herschepping van de wereldlijke orde richting het eschaton. Zie Van de Brink/Van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*, 467-474.

### 3.2.3 Verbondsmatig

Peels stelt terecht in zijn dissertatie dat er rondom wraak en verbond gedifferentieerd gesproken moet worden. De wraak is geen specifieke verbondsterm, maar staat wel vaak in het kader van het verbond.<sup>239</sup>

Het verbond is een categorie die van fundamenteel belang is voor het verstaan van het geestelijk en maatschappelijk leven van Israël.<sup>240</sup> God heeft met Israël omgang gezocht en Hij belooft zegen, maar Hij beveelt geloof en getuigenis (Jes. 42,6-7). Bij overtreding van de verbondseisen en daarmee het schenden van Gods eer en Naam zal Hij de wraak uitvoeren (Lev. 26,25). De God van het verbond kan liefhebben en wreken (Ps. 98,8 LXX).<sup>241</sup> Het hele Oude Testament toont het ongeloof van Israël en het welig tieren van onrecht in het land. Israël wordt door haar ongeloof en het uitvoeren van onrecht onderworpen aan Gods wraak (Jer. 5,9; Ez. 24,8), maar ook de volkeren ervaren Gods bescherming van zijn verbondsvolk (Jer. 27-28 LXX). Deze tweevoudigheid van interne en externe verbondswraak wordt tevens uitgebreid met Gods wraak op de volken: zij moeten Gods eer en Naam niet aantasten (Deut. 32,35; Jer. 26,10 LXX). Met deze laatste vorm van wraak wordt reeds een universeel perspectief gegeven: de wereld is Gods schepping en domein. Ten diepste hoort de hele aarde aan Hem toe. Dit universele perspectief zal het verbond in het Nieuwe Testament bepalen.

In het Nieuwe Testament komen op een punt alle vormen van wraak samen: Jezus Christus.<sup>242</sup> Christus kwam in de volheid van de tijd om de taak van Israël te vervullen (Gal. 4,4-5). De weigering van Israël om Hem als Heer te erkennen deed het Evangelie uitgaan naar de volkeren en het verbond werd daarmee universeel (Rom. 11,11).<sup>243</sup> De belofte van

---

<sup>239</sup> Peels, *Wraak*, 242-244.

<sup>240</sup> Eichrodt, *Theologie*, 9.

<sup>241</sup> Peels, *Wraak*, 243: 'De wraak van God over Israël is de straffende vergelding voor de aanranding van het verbond met Hem. Door de wraak handhaaft God zijn rechten op zijn volk en wordt de verbondsgemeenschap met Hem tot zijn doel gebracht.'

<sup>242</sup> Cf. Noordmans, 'Herschepping', 259: 'Het karakter van het Oude Verbond is, dat de schepping de val uitdrijft. Gods oordeel jaagt haar voort tot op Golgotha. – De aard van het Nieuwe Verbond is, dat God zelf in de ellende gaat staan en de breuk in zichzelf opvangt en heelt.'

<sup>243</sup> De hele Israëltheologie kan in deze korte uitwerking van het verbond geen neerslag krijgen. Met Van den Brink en Van der Kooi (*Christelijke Dogmatiek*, 323-324) valt te spreken van een structurele tweevoudigheid van herkenning en vervreemding met Israël. Het is van belang om de betekenis van Gods heilshistorie via Israël voor alle Bijbelse begrippen (en dus ook de wraak) in het oog te houden (ibidem, 326-327).

het nieuwe verbond (o.a. Jer. 31,31-34) ging in het bloed van Christus in vervulling (2 Kor. 3,1-18; Hebr. 9,15-22).<sup>244</sup> Jezus zelf is de vervulling van het verbond (Luk. 4,14-30).

Waar ἐκδίκηει in het Oude Testament vaak gebruikt werd in het kader van het verbond van God met Israël, kan God nu de universele groep van uitverkorenen (Luk. 18,7) en gelovigen (Rom. 12,19; 2 Tess. 1,3-10; Op. 6,10-11) wreken. De gemeente van het Nieuwe Testament bestaat namelijk nu uit Joden en heidenen, die samen in het verbond in Christus geheiligd zijn. De lijn van Deuteronomium 32,43 LXX is in het Nieuwe Testament in de gemeente van Christus tot vervulling gekomen. Deze heilshistorische voortgang zorgt voor een herijking van het wraakbegrip. In het Nieuwe Testament wordt de wraak voor Israël gebruikt als straf op het afwijzen van de Messias (Luk. 21,22). De wraak wordt verder alleen gebruikt in een ecclesiologische context (Rom. 12,19; 1 Tess. 4,6; 2 Tess. 1,8; Heb. 10,30; Op. 6,10). De wraak treft nu de 'heidene'. Dit zijn mensen die de gemeente onderdrukken (Luk. 18,1-8; 2 Tess. 1,8; Op. 6,10), onrechtvaardige individuen (Acta 7,24; Rom. 13,4; 1 Petr. 2,14), personen die ambtsdragers aanvallen (2 Kor. 7,11; 10,6), onheiligen (1 Tess. 4,6) of gelovigen die afvallen van het geloof (Heb. 10,26-31).

Bovenstaande uitwerking sluit Israël niet uit. Paulus laat in Romeinen 9-11 zien dat God zich aan zijn Woord houdt, maar dat niet alles Israël is wat Israël genoemd wordt (Rom. 9,6). Door middel van de verharding van de Joden kwam het heil tot de heidenen en kan de volheid van het Evangelie tot de wereld komen en velen uit de dood wegrukken (Rom. 11,11-24). Zowel Joden als heidenen zullen thans (Rom. 11,31) door het geloof behouden worden (Rom. 11,25-26).<sup>245</sup> De wraak geldt dus op deze wijze ook voor Israël: zij zal als gelovige gemeenschap kunnen vertrouwen op Gods vergelding en wraak. Het volk van God (uit Joden en heidenen) zal lijden in de tijdspanne tussen het 'reeds' en het 'nog-niet' en ziet daarom uit naar de volkomen vervulling van Gods ἐκδίκησις.

---

<sup>244</sup> Het hele Nieuwe Testament stelt het leven, de dood en opstanding van Christus in een verbondshistorisch verstaanskader (Hahn, *Kinship*, 332). Zie ook Van den Brink/Van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*, 334-340.

<sup>245</sup> Zie voor deze exegetische Versteeg, 'Kerk', 156-174.

### 3.2.4 Eschatologisch

Ἐκδίκειν krijgt al vanaf de Griekse literatuur een eschatologische connotatie mee. In het Oude Testament komt dit coloriet meer naar voren. In het Oude Testament zien wij niet zozeer een eschatologie als systematische leer, maar een 'in de loop van de geschiedenis groeiende hoeveelheid verwachtingspatronen en toekomstschilderingen'.<sup>246</sup> De eschatologie van het Oude Testament heeft iets van nabijheid: een futurisch begrip van het eschaton ontbreekt. Zo komen wraakteksten als Ezechiël 30,14, Hosea 9,7, Joël 3,21, Zefanja 1,8-12 en Psalm 149,7 naar voren als de voltrekking van Gods wraak in de nabije geschiedenis. Teksten als Ezechiël 7,5-7 en Hosea 9,7 wijzen eveneens op het komende gericht. In het eschaton zullen Israël en de volkeren onder Gods heerschappij leven (Jes. 11,10; Zach. 8,23). Het geweld in het Oude Testament heeft echter een open einde: een roepstem om een overwinning op het kwaad gaat uit.<sup>247</sup>

Het Nieuwe Testament continueert de eschatologische lijnen van het Oude Testament, maar geeft aan de beelden en taal een concrete invulling.<sup>248</sup> Het Nieuwe Testament laat een nieuw eschatologisch ontwerp zien. Het eschatologische Koninkrijk van God is in het leven, maar vooral in het kruis en de opstanding van Christus gekomen. In Christus' kruis en opstanding is het heden van de toekomst geïnaugureerd.<sup>249</sup> Dit 'reeds' van het eschaton is het 'perspectivistisch punt' van de eschatologische hoop en verwachting.<sup>250</sup> Zo kunnen de (geslachte) zielen onder het altaar pleiten op Gods wraak, omdat Christus ('het geslachte Lam') hen met zijn bloed gekocht heeft (Op. 5,1-7; 6,9-11). De gemeente van Tessalonica hoeft niet te vrezen voor Gods wraak ten kwade, omdat zij het Koninkrijk van God waardig geacht zijn in Christus door het geloof (2 Tess. 1,5).

Het kruis is een terugkijkpunt,<sup>251</sup> maar ook een vooruitkijkpunt. Het Koninkrijk is namelijk nog niet volledig geopenbaard, maar zal in het eschaton volledig zichtbaar zijn voor hen die geloven. In het eschaton komt het scheidingsoordeel: een positief oordeel voor de gelovige, een negatief oordeel voor de ongelovige (Matt. 25). De gemeenteleden worden

---

<sup>246</sup> Peels, 'Eschatologie', 9. Zie voor de uitwerking in deze alinea dit artikel en Beale, *Biblical Theology*, 88-128.

<sup>247</sup> Janowski, *Ein Gott*, 116.

<sup>248</sup> Beale, *Biblical Theology*, 129-160.

<sup>249</sup> Versteeg, *Heden*, 16-22.

<sup>250</sup> De term is van Geense, 'Exegese', 444. Cf. Beale, *Biblical Theology*, 163.

<sup>251</sup> Noordmans, 'Herscheping', 282 (cf. 245): 'van Golgotha af moet de schepping gezien worden.'



door de auteur van Hebrëen aangespoord te blijven geloven, omdat zij anders aan de verschrikkelijke wraak van God onderworpen zijn (Heb. 10,30).

De oordelende, maar ook herscheppende kracht van God wordt door de Geest proleptisch gewerkt. De tijd tussen 'reeds' en 'nog-niet' staat onder eschatologische spanning.<sup>252</sup> De wraak van God wordt in het futurum geplaatst (Rom. 12,19; 1 Tess. 4,6; 2 Tess. 1,8; Heb. 10,30), maar door God proleptisch in het heden gebracht (Rom. 13,4; 2 Kor. 10,6; 1 Petr. 2,14). De verbinding tussen Openbaring 6,10 en 19,2 toont deze eschatologische spanning. Als de zielen gebeden hebben om wraak en hun gebed naar de hemel gezonden is (Op. 8,3-5), dan wordt het oordeel in het heden gewerkt en een tijd van bekering gegeven (Op. 14,6-13; cf. Philo, *Leg. All.* III,106). De aardbewoners weigeren echter en lasteren God (Op. 16,21). De wraak wordt dan over Babylon uitgestort (Op. 17-18), waarop de gemeente God looft vanwege zijn wraak (Op. 19,2). De wraak staat in de spanning van het 'reeds' en 'nog niet'.

De gelovige staat eveneens in de spanning van het 'reeds' en 'nog-niet': door het geloof is de toekomst in het heden gekomen, maar nog niet ten volle. Het Nieuwe Testament roept met betrekking tot de komende wraak daarom op tot verzekerd gebed (Luk. 18,1-8) en volhardend geloof (Heb. 10,26-31). In de eschatologische spanning van de tijd tussen de eerste en de tweede komst van Christus mag het gebed om wraak bij God neergelegd worden: Hij zal wreken (Rom. 12,19). Zijn wraak zal de gerechtigheid doen en herstellen: God doet recht.<sup>253</sup> Dat gaat niet buiten Christus om: de gelovige hoeft de wraak niet te vrezen, omdat het kruis in de schepping stond en Christus de vloek op zich genomen heeft.<sup>254</sup> Tot het eschaton wordt volharding en hoop op God Drie-enig gevraagd (Op. 6,11).

Een laatste kwestie is de verhouding tussen wraak enerzijds en het eindoordeel anderzijds. De Apostolische Geloofsbelijdenis belijdt dat Jezus Christus naar de aarde zal wederkeren om te oordelen de levenden en de doden. Het eindoordeel wordt bevestigd door de wraakteksten. In het eschaton zal de wraak uitgestort worden naar daden (Luk. 18,1-8; Rom. 12,19) en de heiligheid van de gelovige wordt getoetst door de Wreker (1 Tess. 4,6). De

---

<sup>252</sup> Ibidem, 300; Van Genderen/Velema, *Dogmatiek*, 741.

<sup>253</sup> Zie Van de Beek, *God doet recht*, 277-281.

<sup>254</sup> Ibidem, 283; Huijgen, 'Deze God', 361-362.

meest fundamentele wraaktekst is op dit gebied 2 Tessalonicenzen 1,3-10. Paulus schrijft in deze perikoop dat Jezus Christus terug zal komen om intensief wraak toe oefenen over hen die Hem niet kennen en Hem niet gehoorzaam zijn (2 Tess. 1,8). Hun straf is het eeuwig verderf, wat geëxplicieerd wordt door de toevoeging 'weg van het aangezicht van de Heer en van de heerlijkheid van zijn macht' (2 Tess. 1,9). Het eindoordeel is schrikwekkend, want God wreekt de dood van de gelovigen (Op. 6,10). Het eindoordeel is echter ook ten positieve. De gelovigen komen bij het eindoordeel tot rust (2 Tess. 1,7). Hun gebed is verhoord (Luk. 18,1-8). Zij zullen God loven om zijn wraak (Op. 19,2).

De kwestie rondom het eindoordeel is verbonden met de thematiek rond hemel en hel. De Bijbelse theologie kan niet spreken over hemel en hel buiten Golgotha om.<sup>255</sup> Christus redt en veroordeelt bij zijn terugkomst (2 Tess. 1,7-10). Zijn recht zal triomferen. Een concrete ruimtelijke voorstelling van hemel en hel kunnen wij niet maken.<sup>256</sup> De hemel is de rust (2 Tess. 1,7). De hel is een plaats weg van het aangezicht van God (2 Tess. 1,9; cf. Op. 22,15), een plaats van verderf (Heb. 10,30-31). De theologie van de ἐκδίκησις geeft enige vorm aan het spreken over hemel en hel.

### 3.3 Conclusie

In dit hoofdstuk zijn enkele systematisch-theologische en hermeneutische overwegingen gegeven bij de Bijbelse gegevens rondom ἐκδικεῖν. De verschillende paragrafen geven afsluitende theologische reflecties op de verschillende thema's en aspecten van de wraak vanuit het Bijbels spreken. Zo kan dit hoofdstuk beschouwd worden als de afsluiting van deze scriptie en als opmaat voor de conclusie op de hoofdvraag.

---

<sup>255</sup> Van den Brink/Van der Kooi, *Dogmatiek*, 669; Van de Beek, *God doet recht*, 83-104.

<sup>256</sup> Ibidem, 669.

## Conclusie

Aan het eind van deze scriptie is er ruimte om de resultaten van het voorgaande onderzoek beknopt weer te geven en antwoord te geven op de hoofdvraag.

In het eerste hoofdstuk stond de deelvraag centraal: *wat is de achtergrond van ἐκδίκειν?* 'Εκδίκειν komt in de Griekse literatuur vaak in een juridische setting voor en het woord heeft een retributieve connotatie. In de context van oudtestamentische teksten komen enkele elementen naar voren, die menigmaal de wraak lading geven. 'Εκδίκειν heeft altijd een juridisch-retributief aspect van vergelding in zich. Op vele plaatsen staat het woord in het kader van het verbond (intern en extern) of de universele heerschappij van God. Als derde komt een ontluikend eschatologische lading in de latere delen van het Oude Testament over ἐκδίκειν. In de intertestamentaire literatuur, Philo en Josephus wordt het eschatologisch aspect verder benadrukt en uitgewerkt, naast een verdere accentuering van het juridisch-retributieve, het theocentrische, het verbondsmatige en sluimerend universele element van de wraak.

Vanuit het eerste hoofdstuk werd een kader opgesteld voor het tweede hoofdstuk: ἐκδίκειν is een juridisch-retributief woord, dat theocentrisch en eschatologisch geladen is en soms in een verbondscontext staat. Het tweede hoofdstuk had als deelvraag: *wat is de betekenis van ἐκδίκειν in het Nieuwe Testament?* Het Nieuwe Testament toont een doorgaande lijn op het vlak van het juridische, retributieve, theocentrische, verbondsmatige en eschatologische karakter van ἐκδίκειν. Het juridisch-retributieve element is bij elke tekst aanwezig. De theocentrische dimensie is meestal aanwezig (met uitzondering van 2 Kor. 7,11). Het verbondsmatige aspect ontbreekt nog wel eens (Acta 7,24; 2 Kor. 7,11; 10,6; 1 Petr. 2,14), net als het eschatologische facet (Acta 7,24; 2 Kor. 7,11; 1 Petr. 2,14).

Het tweede hoofdstuk leverde opnieuw een raamwerk met betrekking tot ἐκδίκειν. Bovengenoemde zaken (juridisch-retributief, theocentrisch, verbondsmatig, eschatologisch) vormden de basis voor het derde hoofdstuk. De centrale vraag in dit deel van de scriptie was: *welke Bijbels-theologische en systematisch-theologische lijnen kunnen uit het exegetisch bestand van ἐκδίκειν in het Nieuwe Testament getrokken worden?* De resultaten van het eerste en tweede hoofdstuk werden met elkaar vergeleken. De verscheidene facetten van ἐκδίκειν bleken in continuïteit te staan van het Oude Testament via de

intertestamentaire literatuur naar het Nieuwe Testament. Er werd in de invulling van de verscheidene aspecten echter discontinuïteit gelokaliseerd. Het tweede deel van de deelvraag kreeg zijn vervolg in het tweede deel van het derde hoofdstuk. Aan de hand van vier dimensies van ἐκδίκειν werden tentatief enkele systematisch-theologische krijtstrepen getrokken, zoals een trinitarisch-heilshistorische hermeneutiek en een (proleptisch-) eschatologisch aspect.

De hoofdvraag van deze scriptie luidde: *wat is de betekenis van de wraak in het Nieuwe Testament, toegespitst op ἐκδίκειν in het Nieuwe Testament?* Peels geeft vanuit het Oude Testament een goede definitie van wraak<sup>257</sup>, maar deze begripsomschrijving heeft vanuit het Nieuwe Testament enkele toevoegingen nodig. Een definitie van ἐκδίκειν in het Nieuwe Testament is als volgt: *ἐκδίκειν is de straffende, eschatologische vergelding van God die als Koning en Rechter oordelend opkomt voor zijn Naam en zijn volk (bestaande uit Joden en heidenen) en die het recht in de kosmos handhaaft*. Elk element zal hieronder kort toegelicht worden.

In de scriptie is gebleken dat het juridische en retributieve aspect een fundamenteel onderdeel zijn van ἐκδίκειν in het Nieuwe Testament. Het woord draait om recht en gerechtigheid. In het nieuwtestamentisch tekstbestand ligt op het eerste gezicht veel nadruk op het punitieve karakter. De weduwe vraagt om straf voor haar tegenstander (Luk. 18,3), de vervolgers van de gemeente zullen straf ontvangen (2 Tess. 1,8) en de zielen onder het altaar vragen om straf voor hun moordenaars (Op. 6,10). Ἐκδίκειν gaat echter dieper dan alleen het punitieve element. De bovenstaande tekstgedeelten laten zien dat het recht niet louter negatief, maar terdege ook positief ingevuld kan worden. De weduwe vraagt om het herstel van haar situatie (cf. Luk. 18,5), de gelovige gemeente zal door de wraak rust ontvangen en God loven (2 Tess. 1,7-10) en de zielen onder het altaar ontvangen door de wraak rechtsherstel (Op. 19,2).

De wraak wordt in het Nieuwe Testament eschatologisch ingevuld. De nieuwtestamentische ἐκδίκειν-teksten plaatsen de wraak in de toekomst: daar zal de vergelding van het recht plaatsvinden (Luk. 18,7-8; Rom. 12,19; 1 Tess. 4,6; 2 Tess. 1,7-10; Heb. 10,30; Op. 6,10; Op. 19,2). De wraak kan echter ook in het heden voltrokken worden. God heeft de wraak in zijn natuurlijke situatie aan de overheid gegeven (Rom. 13,4; 1 Petr.

---

<sup>257</sup> Peels, *Wraak*, 237.

2,14), maar ook Gods dienstknechten kunnen in hun roeping en bediening wraak oefenen (Acta 7,24; 2 Kor. 10,6). De gemeente is tevens geroepen te wreken als de heiligheid van de gemeente in het geding is (2 Kor. 7,11). God kan tenslotte zich ook wreken door middel van de heidenen (Luk. 21,22).

Het Nieuwe Testament plaatst de wraak bij God. Vanuit het Oude Testament is Gods functie als Koning van belang voor het verstaan van de wraak. Het Nieuwe Testament betuigt ook dat God als Koning en Rechter opstaat en wreekt. Zo kan Hij als Koning de uitverkorenen horen en vergelden (Luk. 18,7-8). Hij zal Jeruzalem straffen vanwege het afwijzen van Jezus (Luk. 21,22). De Hoogste Rechter zal moedwillige zonde van afval wreken (Heb. 10,30). De Koning van de wereld zal de dood van zijn gemeenteleden wreken (Op. 6,10; 19,2). Jezus Christus kan hoererij (1 Tess. 4,6) en vervolging van de gemeente wreken (2 Tess. 1,8). Aan de Koning van de kerk en de Hoogste Rechter van de kosmos is de wraak (Rom. 12,19). Hij kan voor zijn wraak ook individuen of groepen gebruiken, zoals in de vorige alinea uitgewerkt is. Het gaat God om zijn Naam en eer: het vertrappen van het bloed van Christus brengt de wraak met zich mee (Heb. 10,26-31).

De wraak heeft ook in het Nieuwe Testament menigmaal een verbondsachtergrond. De wraak is geen verbondsterm, maar het is onmiskenbaar dat het nieuwe verbond in Christus ook de wraak behelst. Zo zal God zijn uitverkorenen wreken (Luk. 18,1-8). Hij straft Jeruzalem vanwege het afwijzen van de Middelaar van het nieuwe verbond (Luk. 21,22). God bestraft vervolging van zijn verbondsvolk (Rom. 12,19; 2 Tess. 1,8; Op. 6,11; 19,2). De Heere doet zijn verbondswraak komen over hen die het nieuwe verbond in Christus moedwillig afwijzen (Heb. 10,26-31). De wraak keert zich intern naar de gemeente (2 Kor. 7,11; 10,6; 1 Tess. 4,6; Heb. 10,30), maar ook extern naar de vijanden (Luk. 18,1-8; 2 Tess. 1,8; Op. 6,10). Israël heeft ook nog een plaats daarin: de wraak geldt tevens voor het oude verbondsvolk (Luk. 21,22; Acta 7,24).

Naar ἐκδίκειν is meer onderzoek geboden. In het eerste hoofdstuk konden slechts teksten aangestipt en belangrijke zaken kort behandeld worden. Een goed inzicht in de achtergrond van ἐκδίκειν in het Nieuwe Testament zou meer exegetisch-theologische verwerking van de oudtestamentische en intertestamentaire teksten vereisen.

Het tweede hoofdstuk behoeft tevens extra onderzoek. Bredere verbanden kunnen aangewezen en onderzocht worden. Waarom laat Jezus de uitspraak over 'de dag van de

wraak' weg (Luk. 4,19)? Waarom komt ἐκδίκειν niet voor in de lijdensgeschiedenissen? Dergelijke vragen konden in deze scriptie niet beantwoord worden en zullen in een breder theologisch kader aandacht moeten krijgen.

Ten derde is er hermeneutisch en systematisch-theologisch meer te zeggen. In het derde hoofdstuk konden slechts krijtstrepen getrokken worden. Hoe verhouden Gods liefde en Gods wraak zich met elkaar? Wat is de verhouding tussen Gods heiligheid, Gods Koningschap en de wraak? Dergelijke vragen zijn voor een bredere theologische reflectie op wraak in de Bijbel van belang. Een discussie met drie andersdenkende theologen zou kunnen stimuleren tot een diepgaande bezinning op deze hermeneutische en systematisch-theologische thematiek.

Bovenstaande overwegingen hopen in de toekomst hun vervolg te krijgen in een studie over ἐκδίκειν in het Nieuwe Testament. Voorlopig beoogt deze scriptie een nederige bijdrage te zijn in de thematiek van 'geweld in de Bijbel'. Lactantius besluit zijn epistel over Gods toorn met een aansporing tot een gelovige levenshouding: 'als wij geloven dat God, voor wiens Godheid de geheimen van het hart open zijn, altijd aanwezig is, leven wij zo, dat wij Hem altijd gunstig stellen en nooit zijn toorn vrezen.'<sup>258</sup> In geloof leven betekent dat wij niet voor de wraak hoeven te vrezen. Het past de gelovige om God in zijn wraak te loven (Ps. 57,11 LXX; Op. 19,2).

---

<sup>258</sup> Lactantius, 'De Ira Dei', 148: 'In quo si Deum semper crediderimus esse praesentem, cuius divinitati secretam mentis patent, ita vivemus, ut et propitium semper habeamus, et nunquam vereamur iratum.'

## Samenvatting

In deze scriptie wordt de betekenis van het wraakbegrip in het Nieuwe Testament onderzocht, toegespitst op ἐκδίκειν in het Nieuwe Testament. In het debat rondom God, Bijbel en geweld is weinig onderzoek gedaan naar wraak in het Nieuwe Testament.

Het onderzoek vangt aan bij een verkenning van de achtergronden van ἐκδίκειν. In drie corpora (klassieke Griekse literatuur, Septuaginta en intertestamentaire literatuur inclusief Philo en Josephus) wordt een analyse gedaan naar de betekenis van ἐκδίκειν. De klassieke Griekse literatuur laden het woord met een juridische en retributieve connotatie. De Septuaginta neemt deze twee facetten over en voegt enkele aspecten toe: een theocentrisch karakter, een verbondsachtergrond en een eschatologische blik. De intertestamentaire literatuur, Philo en Josephus continueren de lijnen van de Septuaginta. Een relativering van de aspecten van verbond en theocentriciteit vindt plaats, naast een uitbouw van eschatologische verwachtingen. Aan het eind van dit hoofdstuk zijn de vijf aspecten van ἐκδίκειν vanuit deze drie corpora vastgesteld: juridisch, retributief, theocentrisch, verbondsmatig en eschatologisch.

Het tweede hoofdstuk onderzoekt de nieuwtestamentische betekenis van ἐκδίκειν. Het woord (en zijn afgeleiden) komen dertien keer voor in het Nieuwe Testament: Lukas 18,3.5.7.8 en 21,22; Acta 7,24; Rom. 12,19 en 13,4; 2 Kor. 7,11 en 10,6; 1 Tess. 4,6; 2 Tess. 1,8; Heb. 10,30; 1 Petr. 2,14; Op. 6,11; Op. 19,2. De vijf aspecten van ἐκδίκειν uit het eerste hoofdstuk fungeert als kader waarin de nieuwtestamentische teksten beoordeeld worden. Deze exegetische en theologische analyse van de betekenis van ἐκδίκειν in de dertien perikopen toont dat er continuïteit is met het kader uit het eerste hoofdstuk. Het onderzoek in deze tweede afdeling van de scriptie sluit af met een nieuw raamwerk van ἐκδίκειν, nu vanuit het Nieuwe Testament. Vijf facetten van ἐκδίκειν zijn te noemen: juridisch, retributief, theocentrisch, verbondsmatig en eschatologisch.

Het derde hoofdstuk verbindt allereerst de resultaten van het eerste hoofdstuk met het tweede hoofdstuk. Continuïteit en discontinuïteit tussen de drie corpora enerzijds en het Nieuwe Testament anderzijds is in de eerste paragraaf aangegeven. Op basis van vier aspecten van ἐκδίκειν (juridisch en retributief zijn samen gevat) zijn enkele systematisch-theologische krijstrepen getrokken. Deze houtskoollijnen zijn handvatten voor verdere theologische discussie over wraak in de Bijbel.

Het onderzoek loopt uit op de conclusie, met het antwoord op de hoofdvraag. De conclusie is dat de betekenis van de wraak in het Nieuwe Testament, toegespitst op ἐκδίκειν als volgt geformuleerd kan worden: *ἐκδίκειν is de straffende en herstellende, eschatologische vergelding van God die als Koning en Rechter oordelend opkomt voor zijn Naam en zijn volk (bestaande uit Joden en heidenen) en die het recht in de kosmos handhaaft.* Het woord ἐκδίκειν wordt in het Nieuwe Testament zowel in het juridisch spectrum positief (herstellend) als negatief (straffend) geladen. De wraak is theocentrisch: ἐκδίκειν is een functie van God als retributie op begane misdaden en onrecht. Hij komt op als de Koning van de wereld en de Hoogste Rechter voor zijn volk en voor het door Hem ingestelde recht.



## Literatuurlijst

Alle afkortingen zijn naar de officiële lijst in de *Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis* (Berlin: Walter de Gruyter 1994).

### Primaire bronnen

Academia Scientiarum Göttingensis, *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1926-heden).

Aelianus, *On Animals/De Natura Animalum. Volume III: Books 12-17*, ed. A.L. Scholfield, LCL (Cambridge: HUP, 1959).

Aeschylus, *Persians, Seven Against Thebes, Suppliants, Prometheus Bound*, ed. A.H. Sommerstein, LCL 145 (Cambridge: HUP, 2008).

—, *Oresteia, Agamemnon, Libation Bearers, Eumenides*, ed. A.H. Sommerstein, LCL 146 (Cambridge: HUP, 2008).

Aesopus, *Fables* (Paris: Belle Lettres, 1967).

Apollodorus, *Library/Bibliotheca, Volume 1: Books 1-3.9*, ed. J.G. Frazer, LCL (Cambridge: HUP, 1967).

Appianus, *The Civil Wars. Roman History, Volume III*, ed. H. White, LCL (Cambridge: HUP, 1958).

Aristophanes, *Acharnians, Knights*, ed. J. Henderson, LCL 178 (Cambridge: HUP, 1998).

Athenaeus, *The Learned Banqueters/Deipnosophistae, Volume VI: Books 12-13, 594b*, ed. S.D. Olson, LCL 327 (Cambridge: HUP, 2010).

Boeckhuis, A., (ed.), *Corpus Inscriptionum Graecarum. Volumen Secundum* (Hildesheim: Georg Olms, 1977).

Buckler, W.H. & D.M. Robinson, 'Greek Inscriptions from Sardes V: Decrees of League of the Greeks in Asia and of Sardians Honoring Menogenes' *AJA* 18 (1914), 321-362.

Burchard, C., *Joseph und Aseneth*, PVTG V (Leiden: Brill, 2003).

Charlesworth, J.H., *The Old Testament Pseudepigrapha; Volume I and II* (London/New York: Doubleday, 1983-1985).

- Cohn, L. & P. Wendland (eds.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* (Berolini: Georgius Reimerius, 1962-1963).
- Ctesias, 'Fragmente', in: F. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker. Dritter Teil, C: Nr. 608-856, Aegypten-Geten* (Leiden: Brill, 1958), 416-517.
- Dittenberger, W., *Sylloge Inscriptionum Graecarum. Volumen Tertium* (Hildesheim: Georg Olms, 1960).
- Elegy and Iambus. Volume I*, ed. J.M. Edmonds, LCL (Cambridge: HUP, 1961).
- Euripides, *Bacchanals, Madness of Hercules, Children of Hercules, Phoenician Maidens, Suppliants*, ed. A.S. Way, LCL (Cambridge: HUP, 1962).
- , *Ion, Hippolytus, Medea, Alcestis*, ed. A.S. Way, LCL (Cambridge: HUP, 1964).
- , *Helen, Phoenician Women, Orestes*, ed. D. Kovacs, LCL (Cambridge: HUP, 2002).
- Greek Anthology, Volume II: Books 7-8*, ed. W.R. Paton, LCL (Cambridge: HUP, 1960).
- Greek Anthology. Volume IV: Books 10-12*, ed. W.R. Paton, LCL (Cambridge: HUP, 1963).
- Herodianus, *History of the Empire. Volume II: Books 5-8*, ed. C.R. Whittaker, LCL (Cambridge: HUP, 1970).
- Holwerda, D. (ed.), *Scholia in Aristophanem. Pars III: Scholia in Thesmophoriazusas; Ranas; Ecclesiazusas et Plutum, Volume IVa: Scholia Vetera in Aristophanis Plutum* (Groningen: Egbert Forsten, 1994).
- Jonge, M. de, *Testamenta XII Patriarchum. Edited According to Cambridge University Library MS Ff I.24, fol. 203a-261b, PVTG I* (Leiden: Brill, 1970<sup>2</sup>).
- Keil, J. & A. von Premmerstein, *Bericht über eine dritte Reise in Lydien* (Wenen: Alfred Hölder, 1914).
- Kraus, W., & M. Karrer, *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009).
- Lactantius, 'De Ira Dei', in: J.P. Migne (ed.), *Patrologia Latina. Band 7* (Paris: Sirou, 1844), 77-146.
- Lucianus, *Death Come to Life, or the Fisherman/Piscator*, ed. A.M. Harmon, LCL 130 (Cambridge: HUP, 1995).
- , *Lucian. Volume V*, ed. A.M. Harmon, LCL 302 (Cambridge: HUP, 2001).
- Lysias, *Works*, ed. W.R.M. Lamb, LCL (Cambridge: HUP, 1967).
- Plato, *Laws, Volume II. Plato Volume IX*, ed. R.G. Bury, LCL (Cambridge: HUP, 1961).

Plutarchus, *Demetrius and Antony, Pyrrhus and Gaius Marius. Lives, Volume IX*, ed. B. Perrin, LCL (Cambridge: HUP, 1968).

—, *Agis and Cleomenes, Tiberius and Gaius Gracchus, Philopoemen and Flamininius. Lives, Volume X*, ed. B. Perrin, LCL (Cambridge: HUP, 1968).

Polybius, *The Histories. Volume II: Books 3-4*, ed. W.R. Paton, LCL 137 (Cambridge: HUP, 2010).

Rahlfs, A., & R. Hanhart, *Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Editio Altera* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006).

Sophocles, *Antigone, The Women of Trachis, Philoctetes, Oedipus at Colonus. Sophocles, Volume I*, ed. H. Lloyd-Jones, LCL (Cambridge: HUP, 1962).

‘Termessos de Pisidie’, *BCH* 23 (1899), 165-191.

Josephus, F., *Josephus. In Nine Volumes*, ed. H.S.J. Thackeray, LCL (Cambridge: HUP, 1966-1969).

Tzetzes, *ΣΧΟΛΙΑ ΕΙΣ ΑΥΚΟΦΡΟΝΑ* (Leuven: F.C.G. Vogel, 1811).

Xenophon, *Scripta Minora. Xenophon, Volume VII*, ed. E.C. Marchant & G.W. Bowersock, LCL 287 (Cambridge: HUP, 1984).

—, *Hellenica. Volume I*, ed. C.L. Brownson, LCL (Cambridge: HUP, 1985).

## **Commentaren**

Achtemeier, P.J., *1 Peter*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 1996).

Attridge, H.W., *Hebrews*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1989).

Aune, D.E., *Revelation 6-16*, WBC 52B (Nashville: Nelson, 1998).

Barrett, C.K., *Acts 1-14*, ICC (Edinburgh: T&T Clark, 1994).

Beale, G.K., *The Book of Revelation*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999).

Bock, D., *Luke 9:51-24:53*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 1996).

Bovon, F., *Das Evangelium nach Lukas. (Lk 15,1-19,27)*, EKK III/3 (Zürich: Benziger, 2001).

—, *Das Evangelium nach Lukas. (Lk 19,28-24,53)*, EKK III/4 (Düsseldorf: Patmos, 2009).

Blount, B.K., *Revelation*, NTLi (Louisville: Westminster John Knox, 2009).

- Brox, N., *Der erste Petrusbrief*, EKK XXI (Zürich/Neukirchen-Vluyn: Benziger & Neukirchener Verlag, 1979).
- Bultmann, R., *Der zweite Brief an die Korinther*, KEK (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976).
- Charles, R.H., *The Revelation of St. John. Volume I*, ICC (Edinburgh: T&T Clark, 1920).
- Croy, N.C., *3 Maccabees*, SepCS (Leiden: Brill, 2005).
- DeSilva, D.A., *Perseverance in Gratitude. A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle "to the Hebrews"* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000).
- Dunn, J.D.G., *Romans 9-16*, WBC 38B (Dallas: Word Books, 1988).
- Eck, J. van, *Handelingen. De wereld in het geding*, CNT (K)-III (Kampen: Kok, 2003).
- Edwards, J.R., *The Gospel of Luke*, PiINTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2015).
- Fitzmyer, J.A., *The Gospel of Luke X-XXIV*, AncB (New York: Doubleday, 1985).
- Furnish, V.P., *2 Corinthians*, AncB (New York: Doubleday, 1984).
- Garland, D.E., *2 Corinthians*, NAC 29 (Nashville: B&H Publishing, 1999).
- , *Luke*, ZECNT (Grand Rapids: Zondervan, 2012).
- Goppelt, L., *Der erste Petrusbrief*, KEK (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978).
- Grässer, E., *An die Hebräer. (Hebr 10,19-13,25)*, EKK XVII/3 (Zürich/Neukirchen-Vluyn: Benziger & Neukirchener Verlag, 1997).
- Green, J.B., *The Gospel of Luke*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1997).
- Hanhart, R., *Sacharja 1,1-8,23*, BKAT XVI/7 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998).
- Harris, M.J., *The Second Epistle to the Corinthians*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2005).
- Holtz, T., *Der erste Brief an die Thessalonicher*, EKK XIII (Zürich/Neukirchen-Vluyn: Benziger & Neukirchener Verlag, 1986).
- Houwelingen, P.H.R. van, *Tessalonicenzen. Voortgezet Basisonderwijs*, CNT (K)-III (Kampen: Kok, 2011<sup>3</sup>).
- Jewett, R., *Romans*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2007).
- Klein, H., *Das Lukasevangelium*, KEK (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006).
- Koester, C.R., *Revelation*, AncB 38A (New Haven: Yale University Press, 2014).

- Lagrange, P.M.J., *Saint Paul. L'Épître aux Romains*, EtB (Paris: Librairie Decoffre, 1950).
- Lane, W.L., *Hebrews 9-13*, WBC 47B (Dallas: Word Books, 1991).
- Longenecker, R.N., *The Epistle to the Romans*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2016).
- Malherbe, A.J., *The Letters to the Thessalonians*, AncB 32B (New York: Doubleday, 2000).
- Marböck, J., *Jesus Sirach 1-23*, HThKAT (München: Herder, 2010).
- Marshall, I.H., *The Gospel of Luke*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1978).
- Martin, R.P., *2 Corinthians*, WBC 40 (Nashville: Nelson, 1985).
- Michaels, J.R., *1 Peter*, WBC 49 (Waco: Word Books, 1988).
- Michel, O., *Der Brief an die Hebräer*, KEK XIII (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966<sup>12</sup>).
- Moo, D.J., *The Epistle to the Romans*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1996).
- Nolland, J., *Luke 1-9:20*, WBC 35A (Dallas: Word Books, 1989).
- , *Luke 9:21-18:34*, WBC 35B (Nashville: Nelson, 2008).
- O'Brien, P.T., *The Letter to the Hebrews*, PiINTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2010).
- Otto, E., *Deuteronomium 23,16-34,12*, HThKAT (München: Herder, 2017).
- Pao, D.W. & E.J. Schnabel, 'Luke', in: G.K. Beale en D.A. Carson, *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids/Nottingham: Baker Academic & Apollos, 2007), 251-414.
- Pervo, R., *Acts*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2008).
- Peterson, D.G., *The Acts of the Apostles*, PiINTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2009).
- Ridderbos, H.N., *Aan de Romeinen*, CNT (K)-II (Kampen: Kok, 1959).
- Schmeller, T., *Der zweite Brief an die Korinther. (2 Kor 1,1-7,4)*, EKK VIII/1 (Neukirchen-Vluyn/Ostfildern: Neukirchener Verlag & Patmos, 2010).
- , *Der zweite Brief an die Korinther. (2 Kor 7,5-13,13)*, EKK VIII/2 (Neukirchen-Vluyn/Ostfildern: Neukirchener Verlag & Patmos, 2015).
- Schmithals, W., *Der Römerbrief. Ein Kommentar* (Gütersloh: Mohn, 1988).
- Schmitz, B. en H. Engel, *Judit*, HThKAT (München: Herder, 2014).
- Schnabel, E.J., *Acts*, ZECNT (Grand Rapids: Zondervan, 2012).

- Schweizer, E., *Das Evangelium nach Lukas*, NTD 3 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982).
- Seifrid, M.A., 'Romans', in: G.K. Beale en D.A. Carson, *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids/Nottingham: Baker Academic & Apollos, 2007), 607-694.
- , *The Second Letter to the Corinthians*, PiNNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2014).
- Shulam, J., & H. Le Cornu, *A Commentary on the Jewish Roots of Romans* (Clarksville: Lederer Messianic Publications, 1998).
- Shogren, G.S., *1 & 2 Thessalonians*, ZECNT 13 (Grand Rapids: Zondervan, 2012).
- Spanje, T.E. van, *2 Korintiërs. Profiel van een evangeliedienaar*, CNT (K)-III (Kampen: Kok, 2009).
- Thrall, M.E., *II Corinthians 1-7*, ICC (Edinburgh: T&T Clark, 1994).
- , *II Corinthians 8-13*, ICC (Edinburgh: T&T Clark, 2000).
- Tilly, M., *1 Makkabäer*, HThKAT (München: Herder, 2015).
- Trilling, W., *Der zweite Brief an die Thessalonicher*, EKK XIV (Zürich/Neukirchen-Vluyn: Benziger & Neukirchener Verlag, 1980).
- Wanamaker, C.A., *The Epistles to the Thessalonians*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1990).
- Weima, J.A.D., *1-2 Thessalonians*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 2014).
- Witherington, *1-2 Thessalonians. A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006).
- Woude, A.S. van der, *Zacharia*, PredOT (Nijkerk: Callenbach, 1984).
- Wolter, M., *Das Lukasevangelium*, HNT 5 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008).
- Wright, N.T., 'The Letter to the Romans. Introduction, Commentary, and Reflections', NIntB X (Nashville: Abingdon, 2002), 395-770.

### **Secundaire literatuur**

- Allison, D.C., 'The Pauline Epistles and the Synoptic Gospels: The Pattern of the Parallels', *NTS* 28 (1982), 1-32.
- , 'Moses', in: R.P. Martin & P.H. Davids, *Dictionary of the Later New Testament & Its Developments* (Downers Grove: IVP, 1997), 777-782.

Attridge, H.W., 'God in Hebrews', in: R. Bauckham e.a. (eds.), *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 95-110.

Aune, D.E., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983).

Aus, R.D., 'The Liturgical Background of the Necessity and Propriety of Giving Thanks According to 2 Thes 1:3', *JBL* 92 (1973), 432-438.

—, 'The Relevance of Isaiah 66 7 to Revelation 12 and 2 Thessalonians 1', *ZNW* 67 (1976), 252-268.

Baarlink, H., 'Ein gnädig Jahr des Herrn – und Tage der Vergeltung', *ZNW* 73 (1982), 204-220.

Baltensweiler, H., *Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung*, *ATHANT* 52 (Zürich: Zwingli Verlag, 1967).

Balz, H. & G. Schneider (eds.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band I-III* (Stuttgart: Kohlhammer, 1992<sup>2</sup>).

Bammel, E., 'The Commands in I Peter II.17', *NTS* 11 (1965-1966), 279-281.

Barclay, J.M.G., 'Conflict in Thessalonica', *CBQ* 55 (1993), 512-530.

Barr, J., *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: Oxford University Press, 1961).

Barr, A., 'Submission Ethic in the First Epistle of Peter', *HartQ* 2 (1962), 27-33.

Barrett, C.K., "'O, 'ΑΔΙΚΗΣΑΣ (2. Cor 7,12)", in: O. Böcher & K. Haacker (eds.), *Verborum Veritas*, Fs. G. Stählin (Wuppertal: Rolf Brockhaus, 1970), 149-157.

Bassler, J.M., 'The Enigmatic Sign: 2 Thessalonians 1:5', *CBQ* 46 (1984), 496-510.

Bauckham, R., *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation* (Edinburgh: T&T Clark, 1993).

—, 'Prayer in the Book of Revelation', in: R. Longenecker, *In God's Presence. Prayer in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 252-270.

Baumert, N., 'Brautwerbung – das einheitliche Thema von 1 Thess 4,3-8', in: R.F. Collins (ed.), *The Thessalonian Correspondence*, *BETHL* 87 (Leuven: Leuven University Press & Peeters, 1990), 316-339.

Bavinck, H., *Gereformeerde Dogmatiek. Band III* (Kampen: Kok, 1998).

Beale, G.K., 'The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5-7 and Its Bearing on the Literary Problem of 2 Corinthians 6.14-7.1', *NTS* 35 (1989), 550-581.

—, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, JSNT.S 166 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998).

—, *A New Testament Biblical Theology. The Unfolding of the Old Testament in the New* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011).

Beek, A. van de, *Jezus Kurios. De Christologie als hart van de theologie*, Spreken over God 1.1 (Kampen: Kok, 1998).

—, 'No Violence in God? No Violence in Us?', in: D. van Keulen & M.E. Brinkman (eds.), *Christian Faith and Violence. Volume I*, SRT 10 (Zoetermeer: Meinema, 2005), 12-27.

—, *God doet recht. Eschatologie als christologie*, Spreken over God 2.1 (Zoetermeer: Meinema, 2008).

Beentjes, P.C., 'Theodicy in Wisdom of Ben Sira (2003)', in: idem, *"Happy the One Who Meditates on Wisdom" (Sir. 14,20). Collected Essays on the Book of Ben Sira*, CBETH 43 (Leuven: Peeters, 2006), 275-279.

Bendemann, R. von, *Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ. Eine exegetische Untersuchung der Texte des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium*, BZNW 101 (Berlin: Walter de Gruyter, 2001).

Bernat, D.A. en J. Klawans (eds.), *Religion and Violence. The Biblical Heritage*, RRBS 2 (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2008).

Betz, H.D., *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu einer "Apologie". 2 Korinther 10-13*, BHT 45 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1972).

Bie, H.J. de, 'Eschatologie in de intertestamentaire periode', in: W. van 't Spijker (ed.), *Eschatologie. Handboek over de christelijke toekomstverwachting* (Kampen: De Groot Goudriaan, 1999), 51-83.

Biezeveld, K.E., 'The One and Only God', in: D. van Keulen & M.E. Brinkman (eds.), *Christian Faith and Violence. Volume I* (Zoetermeer: Meinema, 2005), 47-68.

Bjerkelund, C.J., *Parakalo. Form, Funktion und Sinn der parakalo-Sätze in den paulinischen Briefen*, BTN 1 (Oslo: Universitetsforlaget, 1967).

Bloomquist, L.G., 'Rhetorical Argumentation and the Culture of Apocalyptic. A Socio-Rhetorical Analysis of Luke 21', in: S.E. Porter & D.L. Stamps (eds.), *The Rhetorical Interpretation of Scripture. Essays from the 1996 Malibu Conference*, JSNT.S 180 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 173-209.

Boecker, H.J., *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament*, WMANT 14 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1964).



Bovon, F., 'Apocalyptic Traditions in the Lukan Special Material: Reading Luke 18:1-8', *HTHR* 90 (1997), 383-391.

Boyd, G.A., *Crucifixion of the Warrior God. Interpreting the Old Testament's Violent Portraits of God in Light of the Cross. Volume I and II* (Minneapolis: Fortress, 2017).

Braumann, G., 'Die Lukanische Interpretation der Zerstörung Jerusalems', *NT* 6 (1963), 120-127.

Brink, L., 'A General's Exhortation to His Troops: Paul's Military Rhetoric in 2 Cor 10:1-11. Teil 1', *BZ* 49 (2005), 191-201.

Brink, G. van den & C. van der Kooij, *Christelijke Dogmatiek* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2013<sup>4</sup>).

Buitenwerf, R., *Book III of the Sibylline Oracles and its Social Setting. Introduction, Translation and Commentary* (Leiden: Brill, 2003).

Burger, J.M., "'Door zijn striemen bent u genezen': een uitweg uit de verstaanscrisis", *ThRef* 57 (2014), 388-395.

—, 'Tussen atomisering en samenklontering: Op zoek naar Bijbels-theologische samenhang van beelden voor verzoening', in: A. Huijgen, H.G.L. Peels & N.C. Smits (eds.), *Schuld & Vrijheid*, Fs. G.C. den Hertog (Zoetermeer: Boekencentrum, 2017), 61-79.

Carey, G., 'Revelation's Violence Problem: Mapping Essential Questions', *PRSt* 42 (2015), 295-306.

Carras, G.P., 'Jewish Ethics and Gentile Converts: Remarks on 1 Thes 4,3-8', in: R.F. Collins (ed.), *The Thessalonian Correspondence*, *BETHL* 87 (Leuven: Leuven University Press & Peeters, 1990), 306-315.

Collins, R.F., 'The Function of Paraenesis in 1 Thess 4,1-12; 5,12-22', *ETHL* 74 (1998), 398-414.

Conzelmann, H., *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, *BHTh* 17 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1964<sup>5</sup>).

Cotter, W., 'The Parable of the Feisty Widow and the Threatened Judge (Luke 18.1-8)', *NTS* 51 (2005), 328-343.

Cross, F.M., 'Kinship and Covenant in Ancient Israel', in: idem, *From Epic to Canon. History and Literature in Ancient Israel* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1998), 3-21.

Crump, D., *Jesus The Intercessor. Prayer and Christology in Luke-Acts* (Grand Rapids: Baker Academic, 1999).

- Cullmann, O., 'Zur neuesten Diskussion über die ἐξουσία in Röm 13,1', *TZ (W)* 10 (1954), 321-336.
- Dawkins, R., *God als Misvatting* (Amsterdam: Nieuw Amsterdam, 2010<sup>21</sup>).
- Day, J.N., "'Coals of Fire" in Romans 12:19-20', *BSTR* 160 (2003), 414-420.
- Deidun, T.J., *New Covenant Morality in Paul*, AnBib 89 (Rome: Biblical Institute Press, 1981).
- Delling, G., 'Das Gleichnis vom Gottlosen Richter', *ZNW* 53 (1962), 1-25.
- Derrett, J.D.M., 'Law in the New Testament: The Parable of the Unjust Judge', *NTS* 18 (1971-72), 178-191.
- DeSilva, D.A., "'Worthy of his Kingdom": Honor Discourse and Social Engineering in 1 Thessalonians', *JSNT* 64 (1996), 49-79.
- , 'Exchanging Favor for Wrath: Apostasy in Hebrews and Patron-Client Relationships', *JBL* 115 (1996), 91-116.
- , *Seeing Things John's Way. The Rhetoric of the Book of Revelation* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2009).
- Dietrich, W. & C. Link, *Die Dunklen Seiten Gottes. Band 1: Willkür und Gewalt, Band 2: Allmacht und Ohnmacht* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2015<sup>6</sup>).
- Dodd, C.H., 'The Fall of Jerusalem and the "Abomination of Desolation"', *JRS* 37 (1947), 47-54.
- Donaldson, T.L., 'Moses Typology and the Sectarian Nature of Early Christian Anti-Judaism: A Study in Acts 7', *JSNT* 12 (1981), 27-52.
- Donfried, K.P., 'The Cults of Thessalonica and the Thessalonian Correspondence', *NTS* 31 (1985), 336-356.
- , *Paul, Thessalonica, and Early Christianity* (London: T&T Clark, 2002).
- Eichrodt, W., *Theologie des Alten Testaments. Band I* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968<sup>8</sup>).
- Fee, G.D., *God's Empowering Presence; The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Carlisle: Paternoster Press, 1994).
- Feillet, A., 'Les martyrs de l'humanité et l'Agneau égorgé. Une interprétation nouvelle de la prière des égorgés en Ap 6,9-11', *NReTh* 99 (1977), 189-207.
- Floor, L., *Het gericht van God in het Nieuwe Testament*, ZBijb 17 (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1979).

Friedrich, J., W. Pöhlmann & P. Stuhlmacher, 'Zur historischen Situation und Intention von Röm 13,1-7', *ZThK* 73 (1976), 131-166.

Furnish, V.P., *Theology and Ethics in Paul* (Nashville: Abingdon, 1968).

Geense, A., 'Van exegese naar prediking', in: H. Baarlink, W.S. Duvekot & A. Geense (eds.), *Vervulling en Voleinding. De toekomstverwachting in het Nieuwe Testament* (Kampen: Kok, 1984), 437-484.

Genderen, J. van & W.H. Velema, *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek* (Kampen: Kok, 1992).

Gerber, C., 'Blickwechsel: *Joseph und Aseneth* und das Neue Testament', in: E. Reinmuth (ed.), *Joseph und Aseneth*, *SAPERE* 15 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 203-218.

Gleason, R.C., 'The Eschatology of the Warning in Hebrews 10:26-31', *TynB* 53 (2002), 97-120.

Goldstein, H., 'Die politischen Paränesen in 1 Petr 2 und Röm 13', *BiLe* 14 (1973), 88-104.

Goppelt, L., 'Der Staat in der Sicht des Neuen Testaments', in: idem, *Christologie und Ethik. Aufsätze zum Neuen Testament* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968), 190-207.

Grässer, E., *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, *BZNW* 22 (Berlin: Töpelmann, 1960).

Grossfeld, B.E., 'The Translation of Biblical Hebrew  $\text{טָרַף}$  in the Targum, Peshitta, Vulgate and Septuagint', *ZAW* 96 (1984), 83-101.

Gundry Volf, J.M., *Paul and Perseverance. Staying in and Falling Away*, *WUNT* II/37 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1990).

Hahn, S.W., *Kinship by Covenant. A Canonical Approach to the Fulfillment of God's Saving Promises* (New Haven: Yale University Press, 2009).

Harper, K., 'Porneia: The Making of a Christian Sexual Norm', *JBL* 131 (2011), 363-383.

Harris, S., *Brief aan een christelijke natie. Het geloof op de proef gesteld* (Amsterdam: Arbeiderspers, 2007).

Hays, J.D., '"Sell Everything You Have and Give to the Poor": The Old Testament Prophetic Theme of Justice as the Connecting Motif of Luke 18:1-19:10', *JETS* 55 (2012), 43-63.

Heil, J.P., 'The Fifth Seal (Rev 6,9-11) as a Key to the Book of Revelation', *Bib.* 74 (1993), 220-243.

Helyer, L.R., *Exploring Jewish Literature of the Second Temple Period. A Guide for New Testament Students* (Downers Grove: IVP, 2002).

- Hicks, J.M., 'The Parable of the Persistent Widow (Luke 18: 1-8)', *ResQ* 33 (1991), 209-223.
- Houtepen, A., 'De vrede van God en de oorlogen der mensen', in: P. van Dijk, A. Houtepen & H. Zeldenrust, *Geloof en geweld. De vrede van God en de oorlogen der mensen* (Kampen: Kok, 1988), 79-124.
- Huber, W., *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006<sup>3</sup>).
- Huijgen, A., "'Want deze God is onze God"? Systematisch-theologische perspectieven op God en geweld', *ThRef* 57 (2014), 352-362.
- Janowski, B., 'Die „Kleine Biblia“. Zur Bedeutung der Psalmen für eine Theologie des Alten Testaments', in: idem, *Die rettende Gerechtigkeit*, Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999), 125-164.
- , 'Richten und Retten. Zur Aktualität der altorientalischen und biblischen Gerechtigkeitskonzeption', in: idem, *Die rettende Gerechtigkeit*, Beiträge zur Theologie des Alten Testaments Band 2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999), 220-246.
- , *Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2013<sup>2</sup>).
- Janse, S., *De tegenstem van Jezus. Over geweld in het Nieuwe Testament* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2006).
- , *Is het de schuld van de ENE? In gesprek met Paul Cliteur en anderen over monotheïsme en geweld* (Soest: Boekscout, 2016).
- Jensen, J., 'Does *Porneia* mean Fornication? A Critique of Bruce Malina', *NT* 20 (1978), 161-184.
- Jeremias, J., 'JHWH: ein Gott der Rache', in: C. Karrer-Grube (ed.), *Sprachen-Bilder-Klänge. Dimensionen der Theologie im Alten Testament und in seinem Umfeld*, Fs. R. Bartelmus (Münster: Ugarit-Verlag, 2009), 89-104.
- , *Theologie des Alten Testaments*, GAT 6 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015).
- Jervell, J., 'Der schwache Charismatiker', in: J. Friedrich, W. Pöhlmann & P. Stuhlmacher (eds.), *Rechtfertigung*, Fs. E. Käsemann (Göttingen/Tübingen: Vandenhoeck & Ruprecht & Mohr Siebeck, 1976), 185-198.
- Jewett, R., *Paul's Anthropological Terms. A Study of Their Use in Conflict Settings*, AGSU 10 (Leiden: Brill, 1971).

- Jones, I.H., 'Once More, Isaiah 66: The Case of 2 Thessalonians', in: S. Moyise (ed.), *The Old Testament in the New Testament*, Fs. J.L. North, JSNT.S 189 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 235-255.
- Kamlah, E., "Ὑποτασσεσθαι in den neutestamentlichen "Haustafeln"", in: O. Böcher & K. Haacker (eds.), *Verborum Veritas* (Wuppertal: Rolf Brockhaus 1970), 237-243.
- Kanjuparambil, P., 'Imperatival Participles in Rom 12 9-21', *JBL* 102 (1983), 285-288.
- Kaplan, J., 'Comfort, O Comfort, Corinth: Grief and Comfort in 2 Corinthians 7:5-13a', *HThR* 104 (2011), 433-445.
- Kató, S.F., 'Rache als glühende Gerechtigkeit. Die Semantik der Wurzel  $\Delta\gamma\eta$ ', *BN* 167 (2015), 113-129.
- Kilgallen, J.J., 'The Function of Stephen's Speech (Acta 7,2-53)', *Bib.* 70 (1989,) 173-193.
- Kittel, G. e.a. (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band I-X* (Stuttgart: Kohlhammer, 1933-1978).
- Klassen, W., 'Coals of Fire: Sign of Repentance or Revenge?', *NTS* 9 (1962/1963), 337-350.
- , 'Vengeance in the Apocalypse of John', *CBQ* 28 (1966), 300-311.
- Klauck, H.J., 'Θυσιαστηριον – Eine Berichtigung', *ZNW* 71 (1980), 274-277.
- Koch, D.A., *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*, BHTH 69 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1986).
- Kruijf, Th.C. de, 'The Literary Unity of Rom 12,16-13,8a', *Bijdr.* 48 (1987), 319-326.
- Lambrecht, J., 'Paul's Appeal and the Obedience to Christ: The Line of Thought in 2 Corinthians 10,1-6', *Bib.* 77 (1996), 398-416.
- , 'A Structuration of Revelation 4:1-22:5', in: idem, (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, BETH 53 (Leuven: Leuven University Press, 1980), 77-104.
- Langevin, P.E., 'L'intervention de Dieu selon 1 Thes 5,23-24', in: R.F. Collins (ed.), *The Thessalonian Correspondence* (Leuven: Leuven University Press & Peeters, 1990), 236-256.
- Légasse, S., 'Vengeance humaine et vengeance divine en Romains 12,14-21', in: Département des études bibliques de l'Institut catholique de Paris (ed.), *La Vie de la Parole de l'Ancien au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'hermeneutique bibliques*, Fs. P. Grelot (Paris: Desclée, 1987), 281-291.
- Liddell, H.G. e.a., *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon, 1989).

- Liedke, G., *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze. Eine formgeschichtliche-terminologische Studie*, WMANT 39 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1971).
- Lietaert Peerbolte, L.J., *The Antecedents of Antichrist. A Traditio-Historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents* (diss. Leiden, 1995).
- Löhr, H., *Umkehr und Sünde im Hebräerbrief*, BZNW 73 (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1994).
- Lohse, E., 'Paränese und Kerygma im 1. Petrusbrief', *ZNW* 45 (1954), 68-89.
- Louw, J.P. & E.A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains* (New York: United Bible Societies, 1989).
- Malherbe, A.J., 'Antisthenes and Odysseus, and Paul at War', *HThR* 76 (1983), 143-173.
- , 'Exhortation in First Thessalonians', *NT* 25 (1983), 238-256.
- Malina, B., 'Does *Porneia* mean Fornication?', *NT* 14 (1971), 10-17.
- Marshall, I.H., 'Jesus- Example and Teacher of Prayer in the Synoptic Gospels', in: R. Longenecker (ed.), *Into God's Presence* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 113-131.
- Matthews, S. en E.L. Gibson (eds.), *Violence in the New Testament* (Edinburgh: T&T Clark, 2005).
- Mayordomo, M., 'Konstruktionen von Männlichkeit in der Antike und der paulinischen Korintherkorrespondenz', *EvTh* 68 (2008), 99-115.
- McKnight, S., 'The Warning Passages of Hebrews: A Formal Analysis and Theological Conclusions', *TrinJ* 13 (1992), 21-59.
- Meeks, W.A., 'Social Functions of Apocalyptic Language in Pauline Christianity', in: D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1983), 687-705.
- , *The Moral World of the First Christians*, LEC 6 (Philadelphia: Westminster Press, 1986).
- Mendenhall, G.E., 'The "Vengeance" of Yahweh', in: idem, *The Tenth Generation. The Origins of Biblical Tradition* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1973), 69-104.
- Mendez, H., 'Celestial Liturgy as Cause of the Eschatological Judgment', *EO* 28 (2011), 267-286.
- Merk, O., *Handeln aus Glauben. Die Motivierungen der paulinischen Ethik* (Marburg: N.G. Elwert, 1968).

Metzger, J.A., 'God as F(r)riend? Reading Luke 11:5-13 & 18:1-8 with a Hermeneutic of Suffering', *HBT* 32 (2010), 33-57.

Meurer, S., *Das Recht im Dienst der Versöhnung und des Friedens. Studie zur Frage des Rechts nach dem Neuen Testament* (Zürich: TVZ, 1972).

Meynet, R., 'La Dossologia dell'Alleluia. Ap. 19,1-8', in : E. Bosetti & A. Colacrai (eds.), *Apokalypsis. Percorsi nell'Apocalisse di Giovanni*, Fs. U. Vanni (Assisi : Citadella Editrice, 2005), 585-596.

Murphy-O'Connor, J., *The Theology of the Second Letter to the Corinthians*, New Testament Theology (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Musvosvi, J.N., *The Concept of Vengeance in the Book of Revelation in its Old Testament and Near Eastern Context* (diss. St. Andrews, 1987).

Neugebauer, F., 'Zur Deutung und Bedeutung des 1. Petrusbriefes', *NTS* 26 (1980), 61-86.

Niehr, H., *Herrschen und Richten. Die Wurzel 'spt' im Alten Orient und im Alten Testament*, FzB 54 (Würzburg: Echter Verlag, 1986).

Nolland, J., "'The Times of the Nations" and a Prophetic Pattern in Luke 21', in: T.R. Hatina (ed.), *The Gospel of Luke. Biblical Interpretation in Early Christian Gospels Volume 3*, LNTS 376 (Edinburgh: T&T Clark, 2010), 133-147.

Noordegraaf, A., 'Eschatologie in het Nieuwe Testament', in: W. van 't Spijker (ed.), *Eschatologie*. (Kampen: De Groot Goudriaan, 1999), 85-144.

Noordmans, O., 'Herschepping', in: idem, *Verzamelde Werken. Deel II: Dogmatische peilingen, Rondom Schrift en Belijdenis* (Kampen: Kok, 1979), 214-322.

O'Brien, P.T., 'Prayer in Luke-Acts', *TynB* 24 (1973), 111-127.

—, *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*, NT.S 49 (Leiden: Brill, 1977).

Ochsenmeier, E., 'Romans 12,17-13,7 and the Justice of God. Two Neglected Features of Paul's Argument', *ETHL* 89 (2013), 361-382.

Oropeza, B.J., 'The Warning Passages in Hebrews: Revised Theologies and New Methods of Interpretations', *CurBR* 10 (2011), 81-100.

Ott, W., *Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie* (München: Kösel-Verlag, 1965).

Peels, H.G.L., *De wraak van God. De betekenis van de wortel NQM en de functie van de NQM-teksten in het kader van de oudtestamentische Godsopenbaring* (Zoetermeer: Boekencentrum, 1992).

- , 'Eschatologie in het Oude Testament', in: W. van 't Spijker (ed.), *Eschatologie* (Kampen: De Groot Goudriaan, 1999), 9-50.
- , *God en geweld in het Oude Testament*, ApSt 47 (Apeldoorn: Theologische Universiteit Apeldoorn, 2007).
- Proctor, J., 'Judgement or Vindication? Deuteronomy 32 in Hebrews 10:30', *TynB* 55 (2004), 65-80.
- Rad, Gerhard von, *Theologie des Alten Testaments. Band 1: die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels* (München: Kaiser, 1957).
- Rand, J.A. Du, 'To Adore God's Identity through Theodicy. Reading Revelation 6:9-11 in Theological Coherence with a Remarkable Classical Example, 4 Ezra', *CovQ* 72 (2014), 110-123.
- Reicke, B., 'Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem', in: D.E. Aune (ed.), *Studies in New Testament and Early Christian Literature*, Fs. A.P. Wikgren (Leiden: Brill, 1972), 121-134.
- Reinmuth, E., *Geist und Gesetz. Studien zu Voraussetzungen und Inhalt der paulinische Paränese*, ThA 44 (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1985).
- Riesenfeld, H., 'Zu μακροθυμειν', in: J. Blinzler (ed.), *Neutestamentliche Aufsätze*, FS J. Schmid (Regensburg: Pustet, 1963), 214-217.
- Roetzel, C.J., 'The Language of War (2 Cor. 10:1-6) and the Language of Weakness (2 Cor. 11:21b-13:10)', *BibInt* 17 (2009), 77-99.
- Rosner, B.S., 'Seven Questions for Paul's Ethics. 1 Thessalonians 4:1-12 as a Case Study', in: idem (ed.), *Understanding Paul's Ethics. Twentieth-Century Approaches* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 351-361.
- Scharbert, J., 'Das Verbum PQD in der Theologie des Alten Testaments', in: K. Koch (ed.), *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*, WdF 125 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972).
- Schuman, N.A., *Gelijk om gelijk. Verslag en balans van een discussie over goddelijke vergelding in het Oude Testament* (Amsterdam: VU, 1993).
- Schwindt, R., 'Der Klageruf der Märtyrer. Exegetische und theologische Überlegungen zu Offb 6,9-11. Teil 1', *BN* 141 (2009), 117-136.
- Seibert, E.A., 'Recent Research on Divine Violence in the Old Testament (with Special Attention to Christian Theological Perspectives)', *CurBR* 15 (2016), 8-40.



Silva, M.E., *Biblical Words and their Meaning. An Introduction to Lexical Semantics* (Grand Rapids: Zondervan Academic, 1983).

— (ed.), *New International Dictionary for New Testament Theology and Exegesis. Volume I-V* (Grand Rapids: Zondervan, 2014).

Sleeper, C.F., 'Political Responsibility According to 1 Peter', *NT 10* (1968), 270-286.

Spicq, C., 'La parabole de la veuve obstinée et du juge inerte, aux décisions impromptues (Lc. xviii, 1-8', *RB 68* (1961), 68-90.

Staaïj, W.L. van der, *Geen gezonde bij zonder angel. Een exegetisch-homiletische studie naar de betekenis van de vermaning in Hebr. 6,4-6 met de vraag naar de waarde daarvan voor de verkondiging van het Evangelie in de huidige cultuur* (ongep.).

Stein, R.H., 'The Argument of Romans 13:1-7', *NT 31* (1989), 325-343.

Stendahl, K., 'Hate, Non-Retaliatio, and Love. 1 QS x,17-20 and Rom. 12:19-21', *HThR 55* (1962), 343-355.

Steyn, G.J., 'A Quest for the *Vorlage* of the "Song of Moses" (Deut 32) Quotations in Hebrews', *Neotest. 34* (2000), 263-272.

Still, T.D., *Conflict at Thessalonica. A Pauline Church and its Neighbours*, JSNT.S 183 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999).

Strobel, A., 'Zum Verständnis von Rm 13', *ZNW 47* (1956), 67-93.

Stuhlmacher, P., *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 2: Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999).

—, 'Erfahrungen mit der Biblischen Theologie', in: idem, *Biblische Theologie und Evangelium. Gesammelte Aufsätze*, WUNT 146 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002).

Swartzback, R.H., 'A biblical study of the word "vengeance"', *Int. 6* (1952), 451-457.

Swetnam, J., 'Hebrews 10,30-31: A Suggestion', *Biblica 75* (1994), 388-394.

Synofzik, E., *Die Gerichts- und Vergeltungsaussagen bei Paulus. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Göttinger Theologische Arbeiten 8 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977).

Talbert, C.H., 'Tradition and Redaction in Romans XII. 9-21', *NTS 16* (1969/1970), 83-94.

Thomas, K.J., 'The Old Testament Citations in Hebrews', *NTS 11* (1964-1965), 303-325.

Thompson, M., *Clothed with Christ. The Example and Teaching of Jesus in Romans 12.1-15.13*, JSNT.S 59 (Sheffield: JSOT Press, 1991).

- Travis, S.H., *Christ and the Judgment of God. Divine Retribution in the New Testament* (Basingstoke: MMS Publications, 1986);
- Trebilco, P.R., 'Jewish Backgrounds', in: S.E. Porter (ed.), *Handbook to Exegesis of the New Testament*, NTS 25 (Leiden: Brill, 1997) 359-388.
- Trilling, W., *Untersuchungen zum 2. Thessalonicherbrief*, ETHS 27 (Leipzig: St. Benno-Verlag, 1972).
- Tromp, J., *The Assumption of Moses. Critical Edition and Commentary* (Leiden: Brill, 1992).
- Unnik, W.C. van, 'A Classical Parallel to 1 Peter ii.14 and 20', *NTS* 2 (1955-1956), 198-202.
- Veluw, A.H. van, *De straf die ons de vrede aanbrengt. Over God, kruis, straf en de slachtoffers van deze wereld in de christelijke verzoeningsleer* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2002).
- Verboom, W., 'Violence and non-violence in the Heidelberg Catechism', in: D. van Keulen & M.E. Brinkman (eds.), *Christian Faith and Violence. Volume I* (Zoetermeer: Meinema, 2005), 225-240.
- Versluis, A., *Geen verbond, geen genade. Analyse en evaluatie van het gebod om de Kanaänieten uit te roeien (Deuteronomium 7)* (Zoetermeer: Boekencentrum Academic, 2012).
- Versteeg, J.P., *Het heden van de toekomst* (Kampen: Kok, 1969).
- , *Evangelie in viervoud. Een karakteristiek van de vier evangeliën*, ZBijb 16 (Kampen: Kok, 1980).
- , 'Kerk en Israël volgens Romeinen 9-11', *ThRef* 34 (1991), 151-169.
- Vos, L.A., *The Synoptic Traditions in the Apocalypse* (Kampen: Kok, 1965).
- Vuyst, J. de, *De Openbaring van Johannes. Het laatste Bijbelboek ingeleid en, voorzien van aantekeningen, vertaald* (Kampen: Kok, 1987).
- Weima, J.A.D., "'How You Must Walk to Please God": Holiness and Discipleship in 1 Thessalonians', in: R.N. Longenecker (ed.), *Patterns of Discipleship in the New Testament*, MNTS 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 98-119.
- Westermann, C., *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, GAT 6 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985<sup>2</sup>).
- Whitlark, J., 'The Warning against Idolatry: An Intertextual Examination of Septuagintal Warnings in Hebrews', *JSNT* 34 (2012), 382-401.
- Whitton, J., 'A Neglected Meaning For σκεῦος in 1 Thessalonians 4.4', *NTS* 28 (1982), 142-143.

- Wilckens, U., 'Römer 13,1-7' in: idem, *Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1974), 203-245.
- Wilson, W.T., *Love Without Pretense. Romans 12.9-21 and Hellenistic-Jewish Wisdom Literature*, WUNT II/46 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1991).
- Winter, B.W., 'The Public Honouring of Christian Benefactors. Romans 13.3-4 and 1 Peter 2.14-15', *JSNT* 34 (1988), 87-103.
- , 'Roman Law and Society in Romans 12-15', in: P. Oakes (ed.), *Rome in the Bible and the Early Church* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002), 67-102.
- , *Philo and Paul among the Sophists. Alexandrian and Corinthian Responses to a Julio-Claudian Movement* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002<sup>2</sup>).
- Witte, M., "'Barmherzigkeit und Zorn Gottes" im Alten Testament am Beispiel des Buchs Jesus Sirach', in: R.G. Kratz & H. Spieckermann, *Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity*, FAT II/33 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 176-202.
- Yarbro Collins, A., 'The Political Perspective of the Revelation to John', *JBL* 96 (1977), 241-256.
- , 'Persecution and Vengeance in the Book of Revelation', in: D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1983), 729-749.
- , *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, JSJ.S 50 (Leiden: Brill, 1996).
- Yinger, K.L., 'Romans 12:14-21 and Nonretaliation in Second Temple Judaism. Addressing Persecution within the Community', *CBQ* 60 (1998), 74-96.
- Zerbe, G.M., *Non-retaliation in Early Jewish and New Testament Texts. Ethical Themes in Social Contexts*, JSPE.S 13 (Sheffield: JSOT Press, 1993).