

DE BETEKENIS VAN ANTIOCHIË IN HET  
LEVEN VAN PAULUS EN DE GESCHIEDENIS  
VAN HET CHRISTELIJK GELOOF

MASTERSCRIPTIE  
REINARD FLIER

30 AUGUSTUS 2012

Master Theologie  
Rijksuniversiteit Groningen

Eerste Begeleider: prof.dr. G.H. van Kooten  
Tweede begeleider: dr. J.W. Drijvers

Reinard Flier  
r.flier@student.rug.nl  
Studentnummer 1402897

# Inhoudsopgave

<b>Inhoudsopgave</b> .....	<b>1</b>
<b>Inleiding</b> .....	<b>2</b>
<b>Hoofdstuk 1 De geschiedenis van Antiochië</b> .....	<b>6</b>
1.1 Bronnen.....	7
1.2 Topografische gegevens .....	9
1.3 Stichting en ontwikkeling onder Seleucus I Nicator .....	11
1.4 Seleucidische periode (280 – 64 voor Chr.) .....	16
1.5 Romeinse periode tot en met keizer Titus (64 voor Chr. – 81 na Chr.) .....	21
1.6 Culturele en religieuze verscheidenheid.....	26
1.7 Conclusie .....	29
<b>Hoofdstuk 2 Joden en Antiochië</b> .....	<b>32</b>
2.1 Joodse gemeenschap in Antiochië.....	33
2.2 Makkabeese opstand en de Hasmoneese periode .....	39
2.2.1 Oorzaken Makkabeese opstand.....	40
2.2.2 Effect op verhouding Joden en niet-Joden in Antiochië.....	47
2.2.3 Hasmoneeën en Seleuciden na Antiochus IV .....	49
2.3 Joden en Antiochië in vroeg-Romeinse periode.....	50
2.3.1 Caligula .....	50
2.3.2 Joodse Oorlog.....	53
2.4 Conclusie .....	55
<b>Hoofdstuk 3 Ontwikkeling van Paulus' apostelschap voor de volken</b> .....	<b>57</b>
3.1 Paulus' bekering en de vorming van zijn theologie .....	57
3.2 De veertien jaren in Syrië en Cilicië .....	62
3.3 Het apostelconvent in Jeruzalem .....	67
3.4 Conclusie .....	70
<b>Hoofdstuk 4 Het evangelie van Matteüs als Paulus' erfenis</b> .....	<b>72</b>
4.1 Het universele karakter van Matteüs .....	74
4.1.1 Publiek van Jezus .....	74
4.1.2 Uitspraken over het heil voor de volken.....	77
4.1.3 Indirecte aanwijzingen voor een universele boodschap .....	78
4.2 Het Joodse karakter van Matteüs.....	79
4.2.1 Aanhalingen Oude Testament .....	80
4.2.2 Gebruik en betekenis van ἔθνος en ἔθνικός .....	80
4.2.3 Confrontaties met de Schriftgeleerden en Farizeeën.....	85
4.2.4 Herinterpretatie en gebruik van de Joodse wet.....	85
4.2.5 Passages waarbij voorkennis van de Joodse cultuur vereist is .....	86
4.2.6 Afstamming.....	88
4.3 Het hermeneutisch karakter van Matteüs.....	89
4.3.1 Kritiek op de Schriftgeleerden.....	89
4.3.2 De context van Antiochië.....	90
4.4 Conclusie .....	92
<b>Conclusie</b> .....	<b>94</b>
<b>Bibliografie</b> .....	<b>96</b>
<b>Kaarten</b> .....	<b>102</b>

## Inleiding

Het christelijk geloof wordt meestal direct geassocieerd met Israël, in het bijzonder Jeruzalem, Judea en Galilea, en Rome, waar de Rooms-katholieke kerk zijn zetel heeft geplaatst. In iets mindere mate zijn ook de gemeenten nog wel bekend waarvan in het Nieuwe Testament aan deze gemeenten geadresseerde brieven zijn overgeleverd. Het was echter niet een van deze steden of gebieden waar de navolgers van Christus vernoemd werden naar de stichter van de beweging. Het was Antiochië, op dat moment de hoofdstad van de Romeinse provincie Syrië en de derde stad in het Romeinse Rijk na Rome en Alexandrië, waar de 'leerlingen' voor het eerst christenen werden genoemd. Maar we weten eigenlijk bijzonder weinig van deze stad en welke betekenis het heeft gehad in de christelijke geschiedenis.

Een vluchtige blik op het Nieuwe Testament leert ons dat Syrisch Antiochië zeventien keer bij naam genoemd wordt, waarvan één keer door Paulus (Galaten 2.11) en zestien keer door Lukas (Handelingen 6.5; 11.19, 20, 22, 26 (2 keer), 27; 13.1; 14.26; 15.22, 23, 30, 33, 35; 18.22, 23).<sup>1</sup> Kort samengevat is de meest opvallende, summiere, informatie die Paulus en Lukas geven: 1) in Antiochië werd het evangelie niet alleen aan Joden, maar ook aan de heidenen verkondigd en wel door gelovigen die door de verdrukking uit Jeruzalem waren verdreven; 2) er waren profeten en leraren met een diversiteit aan etnische achtergronden; 3) er vond geregeld verkeer plaats tussen de gemeente in Judea/Jeruzalem en die in Antiochië en 4) Paulus heeft geruime tijd in Antiochië doorgebracht en Antiochië was, volgens Lukas, het begin- en eindpunt van Paulus' drie zendingsreizen.

Paulus, die gezien kan worden als een van de belangrijkste apostelen, zo niet de belangrijkste, heeft bijzonder veel invloed gehad op het christelijk geloof en de verspreiding daarvan. Wat wil het zeggen dat

---

<sup>1</sup> Handelingen 11.26. Voor de Nederlandse vertaling van Bijbelteksten en de boeken van de Makkabeeën heb ik gebruik gemaakt van de Nieuwe Bijbelvertaling uit 2004.

hij in Antiochië werkzaam is geweest? Welke invloed heeft de stad op Paulus en zijn denken gehad? En andersom, wat is de invloed van Paulus op de gemeente van Antiochië geweest? Daarnaast is het evangelie van Matteüs vermoedelijk in Antiochië geschreven.<sup>2</sup> Kunnen we in zijn evangelie iets terugzien van het wel en wee van de christelijke gemeenschap daar? En zien we iets terug van Paulus' denken? Heeft Paulus een erfenis in Antiochië nagelaten?

Het doel van dit onderzoek is om te achterhalen welke betekenis Antiochië heeft gehad voor Paulus en de geschiedenis van het christelijk geloof. Deze onderzoeksvraag roept vier deelvragen op die in dit onderzoek besproken zullen worden.

In de eerste plaats: wat is Antiochië voor een stad in de eerste eeuw na Chr.? Omdat een momentopname weinig zegt over de mentaliteit van de stad en de voorgeschiedenis van gebeurtenissen die op dat moment plaatsvinden, wordt de geschiedenis van de stad grondig onderzocht. Hoe heeft Antiochië zich ontwikkeld tot de stad die het in de eerste eeuw na Chr. is? Welke positie heeft de stad in de loop der eeuwen ingenomen? Welk karakter kenmerkt Antiochië? Door in hoofdstuk 1 de situatie in de stad te reconstrueren proberen we inzicht te krijgen in de situatie waarin Paulus terechtkwam toen hij zijn tijd doorbracht in Antiochië en hoe de situatie was toen Matteüs er zijn evangelie schreef.

In de tweede plaats rijst de vraag hoe Joden en Antiochië zich tot elkaar verhouden (hoofdstuk 2). De christelijke gemeente werd aanvankelijk namelijk beschouwd als een Joodse sekte,<sup>3</sup> van de eerste christenen in Antiochië hadden vermoedelijk velen dan ook een Joodse achtergrond, Paulus was zelf een Jood (maar is geroepen tot apostel voor de volken) en in Gal 2 en Hd 15 vinden we spanningen in de christelijke

---

<sup>2</sup> W.D. Davies & Dale C. Allison jr., *A critical and exegetical commentary on the gospel according to Saint Matthew, Vol 1* (Edinburgh 1988) 145; Warren Carter, *Matthew and Empire: Initial explorations* (Harrisburg 2001) 36-37 en David E. Garland, *Reading Matthew: A literary and theological commentary* (Macon 2001) 3.

<sup>3</sup> Martin Hengel en Anna Maria Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch* (Londen 1997) 1.

gemeente tussen Joodse en niet-Joodse gelovigen. Spanningen tussen Joden en niet-Joden vinden echter niet alleen plaats in de eerste eeuw na Chr. Een diepgravend historisch onderzoek zal laten zien dat Antiochië voor Joden geen neutrale plaats is, maar vaak een negatieve, vijandige associatie oproept (vooral tussen 167 en 63 voor Chr. met de Makkabeese opstand en de daaruit voortvloeiende Hasmoneese dynastie). In dit licht is het bijzonder dat Paulus juist Antiochië als werkterrein heeft.

Ten derde is de biografie van Paulus van belang. Hij komt niet als een onbeschreven blad naar Antiochië om daar invulling te geven aan zijn roeping als apostel voor de volken. Hij heeft al een ontwikkeling doorgemaakt en nu is het de vraag of Antiochië ook een rol speelt in zijn ontwikkeling als apostel. Hoe werd hij van vervolger van christenen een van de grootste representanten van de christelijke boodschap? Welke invloed hebben sommige gebeurtenissen (ook in Antiochië) op hem gehad en welke invloed heeft hij zelf uitgeoefend? Paulus' biografie en theologie zijn nauw met elkaar verweven en kunnen niet los van elkaar gezien worden.<sup>4</sup> Dit komt in hoofdstuk 3 aan de orde.

Als vierde is het dan de vraag of Paulus' denken in Antiochië bewaard is gebleven. Werden zijn ideeën, die mede gevormd zijn door de situatie en gebeurtenissen in Antiochië, later ook nog toegepast? Een belangrijk voorbeeld van Paulus' invloed is in mijn ogen bewaard gebleven in de vorm van het evangelie van Matteüs, dat 30 - 50 jaar na Paulus' werkzaamheden in Antiochië is geschreven. Er is veel discussie geweest over de bedoeling en het publiek van het evangelie van Matteüs. Is het nu pro-Joods<sup>5</sup> of juist antisemitisch<sup>6</sup>? Ik zal in hoofdstuk 4 betogen

---

<sup>4</sup> Hengel en Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch*, 14. Dit werk beschrijft precies de fase die voor dit onderzoek relevant is. Hoofdstuk 3 zal dan ook voor een groot deel bestaan uit een interactie met Hengel en Schwemer.

<sup>5</sup> Zie bijvoorbeeld Levine, Amy-Jill, 'Visions of Kingdoms: From Pompey to the First Jewish Revolt', in: Michael David Coogan red., *The Oxford History of the Biblical World* (New York 2001) 373, waar zij zegt: "Matthew has Jesus earthly mission restricted to 'the lost sheep of the house of Israel (Matt 15:24; see also 10:5-6), and the emphasizing of obedience to and preservation of biblical law. Mark, however, opens this mission to Gentiles, and suggests abrogation of the dietary regulations mandated by the Torah."

dat er grote overeenkomsten te vinden zijn met de theologie van Paulus die we terugvinden in voornamelijk de brieven aan de Galaten en de Romeinen. Om dit aan te tonen zal een grondige synoptische analyse van dit evangelie gemaakt worden.

---

<sup>6</sup> Zie bijvoorbeeld Michael J. Cook, 'Interpreting "pro-Jewish" passages in Matthew', *Hebrew Union College Annual* 54 (1983) 140, waar hij zegt: "I find no inconsistency in Matthew between anti-Jewish and pro-Jewish elements because the latter are not really pro-Jewish but only a function of and entirely consistent with Matthew's overall anti-Jewish stance."

## Hoofdstuk 1

### De geschiedenis van Antiochië

Om de situatie in Antiochië te kunnen beschrijven waarin Paulus in de eerste eeuw terecht kwam, is het nodig om een beeld te krijgen van de stad zelf. Waar stond Antiochië bekend om? Wat was zijn positie in de regio? Was er sprake van een homogene cultuur of was het een multiculturele samenleving? Welke religieuze tradities hadden een plaats in de stad of de nabije omgeving (de religieus belangrijke plaats Daphne lag enkele kilometers zuidelijker)? Wat was het politieke klimaat in de eerste eeuw? Dit hoofdstuk probeert een antwoord te geven op de vraag wat de evangeliebrengers en Paulus in Antiochië tegenkwamen en met welke achtergronden ze te maken kregen toen ze actief werden in de stad.

Om te proberen hier een antwoord op te vinden, is het nodig weer te geven hoe Antiochië zich ontwikkeld heeft vanaf de oprichting tot aan de periode die voor dit onderzoek van belang is. Een weergave van de situatie in een bepaalde periode kan immers het best begrepen worden door de aanloop daar naartoe onderzocht te hebben. Voordat we op chronologische wijze aandacht zullen besteden aan de stichting en ontwikkeling van de stad is het goed om de bronnen waaruit geput wordt over het voetlicht te brengen (§ 1.1) en, naar het voorbeeld van de Antiocheense redenaar Libanius<sup>7</sup>, de topografische gegevens van Antiochië in kaart te brengen (§ 1.2). Hierna zal de stichting van Antiochië aan de orde komen (§ 1.3), gevolgd door de Seleucidische periode in § 1.4 en de vroeg-Romeinse periode in § 1.5. De culturele en religieuze verscheidenheid wordt in § 1.6 behandeld en tot slot zal er een conclusie getrokken worden op basis van voorgaande paragrafen (§ 1.7).

---

<sup>7</sup> Libanius, *Antiochikos* 12, Glanville Downey red., 'Libanius' oration in praise of Antioch (Oration XI)', *Proceedings of the American Philosophical Society* 103 (1959) 652-686, aldaar 657.

## 1.1 Bronnen

Vergeleken met metropolen als Rome, Alexandrië, Constantinopel, Athene en Jeruzalem is er weinig bekend over de geschiedenis van Antiochië. Van de periode vanaf de stichting tot en met de vroeg-Romeinse periode is erg weinig gedetailleerde informatie te vinden. Een brand ten tijde van de Joodse Opstand (66-70 na Chr.) die de archieven en openbare registers verwoestte<sup>8</sup>, zou een belangrijke oorzaak kunnen zijn voor het gebrek aan literaire informatie. De verandering van machthebbers door de jaren heen, de verwoesting door de Perzen in 540, aardbevingen en hevige regenval die zorgde voor waterstromen met stenen, grond en puin die vanaf de berg Silpius de stad met regelmaat overspoelde, zijn hiervoor andere mogelijke oorzaken. Hierdoor moet metersdiep gegraven worden om restanten van het oude Antiochië aan de oppervlakte te brengen. Doordat de huidige plaats Antakya bovenop het oude Antiochië is gebouwd zijn er nauwelijks vruchtbare opgravingen mogelijk. Het grootste archeologische project vond plaats in de periode 1932-1939 onder leiding van het Committee for the Excavation of Antioch and Its Vicinity, dat bestond uit afgevaardigden van diverse internationale musea en de Princeton University. Dit heeft aanwijzingen voor ongeveer 80 gebouwen en 300 mozaïeken opgeleverd.<sup>9</sup> Van deze gebouwen bestond verreweg het grootste deel uit privéwoningen en in deze woningen zijn de meeste mozaïeken gevonden. Kondoleon concludeert dan ook dat het archeologisch materiaal meer de privélevens van de eliteklasse onthult dan dat het waardevolle informatie geeft over de publieke en religieuze dimensies van de stad.<sup>10</sup> Zo is ook over het Joodse leven in Antiochië

---

<sup>8</sup> Flavius Josephus, *De bello Judaico* 7.54, H.St.J. Thackeray red., *Loeb Classical Library* (Cambridge en Londen 1927).

<sup>9</sup> Christine Kondoleon, 'The city of Antioch: An introduction', in: Christine Kondoleon red., *Antioch: The lost ancient city* (Princeton 2000) 7. Voor de volledige resultaten van de opgravingen, zie *Antioch-on-the-Orontes*, Publications of the Committee for the excavation of Antioch and its vicinity (Princeton, Londen en Den Haag 1934-1972).

<sup>10</sup> Kondoleon, 'The city of Antioch', 7. Meer over de religieuze dimensies van de stad in § 1.6.



nauwelijks archeologisch materiaal gevonden.<sup>11</sup> Tevens zijn er vrijwel geen informatieve inscripties gevonden uit de periode 300 voor Chr. tot en met 100 na Chr.<sup>12</sup>

Voor onze kennis over de geschiedenis en ontwikkeling van Antiochië zijn we vooral aangewezen op de geschriften van Libanius, een Antiocheense redenaar en leraar die in de vierde eeuw na Chr. leefde, en de zesde-eeuwse geschiedschrijver en redenaar Johannes Malalas.<sup>13</sup> Libanius schreef in 360 een ode aan Antiochië, de *Antiochikos*, die bij de plaatselijke Olympische Spelen, in ieder geval deels, is voorgedragen en die door een breed publiek is gelezen.<sup>14</sup> Deze bron moet voorzichtig beschouwd worden, aangezien in een encomium vaak gebruik wordt gemaakt van overdrijving. Een volledig accurate weergave van de werkelijkheid is niet het primaire doel van een lofrede. Desalniettemin moet een overdrijving wel herkenbaar zijn bij het publiek, anders zou de gegeven eer geen waarde hebben.

Malalas, afkomstig uit Antiochië, heeft een geschiedenis van de wereld tot aan de tijd van keizer Justinianus (565 na Chr.) geschreven, *Chronographia*, waarin hij ook veel aandacht schenkt aan de geschiedenis van zijn geboorteplaats. Mede door zijn afkomst moet ook zijn werk met voorzichtigheid behandeld worden. Daarnaast wordt hij nog wel eens neergezet als naïef, onwetend en onbekwaam. Maar tegelijkertijd moet worden beseft dat Malalas afhankelijk was van de stand van kennis van

---

<sup>11</sup> Wayne A. Meeks en Robert L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the first four centuries of the common era* (Missoula 1978) 53 en Bruce M. Metzger, 'Antioch-on-the-Orontes', *The Biblical Archaeologist* 11 (1948) 70-88, aldaar 82.

<sup>12</sup> Glanville Downey, *A history of Antioch in Syria. From Seleucus to the Arab conquest* (Princeton 1961) 24-25.

<sup>13</sup> Downey, *A history of Antioch* 24. Downey noemt als literaire bronnen ook nog keizer Julianus (vierde eeuw), Johannes Chrysostomos (vierde eeuw) en Evagrius (zesde eeuw), maar deze drie hebben vooral aandacht voor Antiochië in hun eigen tijd en besteden minder aandacht aan de geschiedenis en ontwikkeling van de stad en zullen derhalve niet besproken worden.

<sup>14</sup> Glanville Downey, 'Libanius' oration in praise of Antioch (Oration XI)', *Proceedings of the American Philosophical Society* 103 (1959) 652-686, aldaar 652-653.

zijn tijd.<sup>15</sup> Vermoedelijk bouwde hij voor een groot deel van zijn geschiedschrijving op lokale (mondelijke) overleveringen<sup>16</sup> waar hij als Antiocheen waarschijnlijk al bekend mee was of die in ieder geval binnen handbereik lagen.

Ondanks hun beperkingen bevatten de geschriften van Libanius en Malalas waardevolle en gedetailleerde informatie over de ontwikkeling van Antiochië. Deze twee auteurs zullen dan ook het vertrekpunt zijn van waaruit de stad en haar ontwikkeling beschreven worden.

### 1.2 Topografische gegevens<sup>17</sup>

Antiochië ligt aan de rivier de Orontes op ongeveer 22 km van de Middellandse Zee. De stad Seleucia Pieria gold als de havenstad van Antiochië op dezelfde manier als Piraeus Athene van een haven voorzag. Het lijkt erop dat de rivier tussen de Middellandse Zee en Antiochië van nature niet bevaarbaar was, maar pas na een ingreep van een Romeinse keizer, waarschijnlijk Tiberius, bevaarbaar werd.<sup>18</sup> Dit was vermoedelijk al mogelijk in de tijd van Strabo (ca. 64/63 voor Chr. tot 24 na Chr.), aangezien hij zegt dat het mogelijk is binnen een dag van de kust naar Antiochië te reizen.<sup>19</sup> Libanius meent dat Antiochië door deze ligging wel de lusten van de nabijheid van de zee ervaart, maar niet de lasten.<sup>20</sup>

Daartegenover staan zeker ook nadelen. De stad werd aanvankelijk in het westen begrensd door de Orontes en in het oosten door de berg Silpius, die aan de stadskant niet eenvoudig te beklimmen was, maar aan de andere kant juist wel. Dat was een groot militair nadeel, want de aanvallers konden gemakkelijk de berg in bezit nemen, vandaar de stad

---

<sup>15</sup> Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys en Roger Scott, *The chronicle of John Malalas* (Melbourne 1986) XXII.

<sup>16</sup> Downey, *A history of Antioch*, 38.

<sup>17</sup> Zie kaart 1 voor een stadsplattegrond van Antiochië en kaart 2 voor de ligging van Antiochië in het Seleucidische Rijk.

<sup>18</sup> Pausanias, *Description of Greece* 8.29.3, W.H.S. Jones en H.A. Omerod red., *Loeb Classical Library* (Cambridge en Londen 1918).

<sup>19</sup> Strabo, *Geographica* 16.7, H.L. Jones red., *Loeb Classical Library* (Cambridge en Londen 1917-1932).

<sup>20</sup> Libanius, *Antiochikos* 34-41.

overzien en daar naartoe doorstoten, wat de Perzen ook meerdere keren hebben gedaan.<sup>21</sup> Daarnaast, zoals hierboven ook al beschreven is, zorgde hevige regenval regelmatig voor een lawine van water en puin die vanaf de berg een weg zocht naar de rivier. Daarvoor moest het wel eerst de stad door en dat zorgde voor de nodige overstromingen.

Bouchier meent dat de ligging aan de Orontes de voornaamste reden voor de welvaart van Antiochië was, omdat de rivier het land in de omgeving vruchtbaar maakte.<sup>22</sup> De grond van de vallei van de Orontes en die van de vlakte van Amuk ten noordoosten van Antiochië waren door gunstige natuurlijke omstandigheden (van mei tot midden oktober een vochtige west - zuidwestelijke wind) erg vruchtbaar en voorzagen de stad in veel van haar behoeften.<sup>23</sup> Zo stond Antiochië bekend om haar komkommers<sup>24</sup>, olie uit planten dat voor medische doeleinden werd gebruikt<sup>25</sup> en de kwaliteit van de rode lelie<sup>26</sup>. Libanius roemt Antiochië om haar bomen en landbouwproducten en spreekt over de export van wijn en olie.<sup>27</sup>

Bij Antiochië kwamen twee belangrijke landroutes samen: van Griekenland via Klein-Azië naar het zuiden (Judea, Egypte) en van de Middellandse Zee richting de noordelijke Eufraat.<sup>28</sup> Zowel voor de handel als voor de verplaatsing van militaire troepen was Antiochië geografisch een belangrijke stad. Militaire expedities naar Egypte, Judea en het oosten werden vaak vanuit Antiochië georganiseerd. Volgens Kondoleon was haar geografische ligging de reden dat Antiochië zo prominent kon worden.<sup>29</sup> Tegelijkertijd was dat ook de reden van haar ondergang, omdat de stad daarmee zeer gewild was om in bezit te hebben.

---

<sup>21</sup> Downey, *A history of Antioch*, 17.

<sup>22</sup> E.S. Bouchier, *A short history of Antioch: 300 B.C. - A.D. 1268* (Oxford 1921) 2.

<sup>23</sup> Downey, *A history of Antioch*, 21.

<sup>24</sup> Athenaeus, *Deipnosophistae* 2.59b, C.B. Gulick red., *Loeb Classical Library* (Cambridge en Londen 1927), waar hij Diocles citeert.

<sup>25</sup> Plinius Maior, *Naturalis historia* 23.5, John Bostock en H.T. Riley red. (Londen 1855).

<sup>26</sup> *Ibidem*, 22.11.

<sup>27</sup> Libanius, *Antiochikos* 19-20.

<sup>28</sup> *Ibidem*, 15.

<sup>29</sup> Kondoleon, 'The city of Antioch', 4.

### 1.3 Stichting en ontwikkeling onder Seleucus I Nicator

De stichting van Antiochië is met legendes omgeven. Libanius begint zijn geschiedenis<sup>30</sup> bij de liefdesmythe over Zeus en Io, die door Zeus in een koe werd veranderd nadat hij met haar geslapen had, om op die manier Hera te misleiden. Haar vader, de riviergod Inachus, stichter van de Griekse stad Argos, stuurde manschappen eropuit om haar terug te vinden. Triptolemus was de leider van deze mannen (*argivi*) en ze kwamen terecht in de streek waar later Antiochië is gebouwd. Ze werden verliefd op het land en besloten hun zoektocht te staken om daar te blijven wonen en stichtten de stad Ione. Ook Strabo maakt melding van het verhaal van Triptolemus en zijn zoektocht naar Io en dat Seleucus Antiochië bevolkt met zijn afstammelingen van Triptolemus.<sup>31</sup> Later zocht, door toedoen van Zeus die de stad wilde vullen met de beste rassen, de verbannen Kretenzer Kasos, samen met de meest nobele Kretenzers, zijn heil in Ione en bleef daar wonen. Kasos wilde op goede voet staan met de Cyprioten en trouwde met de dochter van hun leider. De bemanning van de schepen die de bruid naar Kasos bracht, werd eveneens verliefd op het land en vestigde zich daar. Sommige verbannen Heracliden vestigden zich, samen met velen uit Elis, ook in de landstreek bij Ione en stichtten Herakleia als toevoeging aan de stad.

Deze beschrijving van Libanius is een poging om van het Syrische Antiochië een Griekse stad te maken. Zo zien we dat de mythologische voorouders van de Antiochenen bestonden uit Argivi met hun roemruchte verleden, Kretenzers met hun rechtvaardige wetten, het koninklijke ras van Cyprus en de bloedlijn van Herakles.<sup>32</sup> Libanius zegt over de kolonisten van Ione: "And so the men of that time occupied Ione, the sons regularly taking it over from their fathers; and dealing justly with one another, and getting their living from the ground and paying the accustomed honors to the gods, they lived in all happiness in the midst of

---

<sup>30</sup> Libanius, *Antiochikos* 44ff.

<sup>31</sup> Strabo, *Geographica* 16.2.5.

<sup>32</sup> Libanius, *Antiochikos* 57.

the barbarians (*βαρβάρω*), producing a city which was a true Hellas (*πόλιν Ελλάδα παρεχόμενοι*) and keeping their way of life pure in the midst of so much corruption all around them, (...)”.<sup>33</sup>

Nadat Alexander de Grote de Perzen in de Slag bij Issos (333 voor Chr.) had verslagen, dronk hij uit een waterbron die hem deed denken aan de melk van zijn moeder. Hij begon op die plek met het bouwen van een stad, maar kon het niet afmaken. In 301 voor Chr. had Seleucus Antigonos overwonnen en bracht een offer voor Zeus. Een arend van Zeus nam een deel van het offervlees en vloog naar het altaar voor Zeus Bottiaios, waarvan de fundamenten door Alexander gelegd waren. Zo kwam het verlangen van Alexander om op die plek een stad te bouwen steeds dichterbij haar vervulling. Seleucus bouwde de stad en vulde die met de inwoners van Ione, Argivi, Kretenzers en afstammelingen van Herakles. Daarnaast kozen ook soldaten van Seleucus deze nieuwe stad als hun thuis en werden Atheners uit Antigonos er naartoe overgebracht. Die waren aanvankelijk bevreesd dat ze de woede die tegen Antigonos was gericht over zich heen zouden krijgen, maar al snel zagen ze in dat hun nieuwe thuis veel beter was dan dat in Antigonos en eerden Seleucus met een bronzen beeld. Seleucus vernoemde de stad naar zijn vader, Antiochus, en wijdde Daphne aan Apollo.<sup>34</sup> Hij maakte van Antiochië de hoofdstad van het Seleucidische Rijk en al zijn andere gestichte steden waren hieraan onderworpen.<sup>35</sup>

Libanius benadrukt nog eens het Griekse karakter van Antiochië, dat al begon bij de stichting: “He (Seleucus I Nicator, red.) extended this fair work as far as the Euphrates and the Tigris, and, surrounding Babylon with cities, he planted them everywhere, even in Persia; in a word he left bare no place that was suitable for receiving a city, but in his work of

---

<sup>33</sup> Libanius, *Antiochikos* 68. Voor de Griekse tekst heb ik gebruik gemaakt van Richard Foerster, *Libanii Opera* (Leipzig 1903-1927).

<sup>34</sup> *Ibidem*, 94.

<sup>35</sup> *Ibidem*, 104.

spreading Hellenic civilization he brought the barbarian world quite to an end.”<sup>36</sup>

Tot zover de ontstaansgeschiedenis van Antiochië volgens Libanius. Dat van Ione gezegd wordt, ook al is het in een lofzang op Antiochië, dat het, te midden van barbaarse volken (en in het Perzische rijk), het ware Griekenland vertegenwoordigde kan een belangrijke uitspraak zijn met het oog op de culturele achtergrond en het karakter van de christelijke gemeente in Antiochië en het milieu waar Paulus zich in bevindt. Dat zijn immers nazaten van de eerste inwoners van Antiochië, die voor een deel bestonden uit de kolonisten van Ione en voor een ander groot deel uit Atheense kolonisten (Grieken dus) uit Antigonia, zoals we hierna zullen zien. De andere Seleucidische steden zijn weliswaar ook Grieks te noemen, door het vermelden en benadrukken van het Griekse karakter van de voorgeschiedenis van Antiochië, geeft Libanius Antiochië een speciale positie. Antiochië wordt hier neergezet als de moederstad van alle Seleucidisch-Griekse steden en daar waren de Antiocheense inwoners bijzonder trots op. In deze moederstad van deze Syrisch-Griekse beschaving ontstaat in de eerste eeuw na Chr. een christelijke gemeente en deze stad is een belangrijk werkterrein voor Paulus.

Malalas gebruikt de legende van Io en de voorgeschiedenis van de bewoners van de landstreek waar Antiochië is gebouwd niet in zijn beschrijving van de stichting van Antiochië. Hij begint bij de dood van Alexander de Grote. Na zijn dood werd het Macedonische Rijk in vier delen opgedeeld. Seleucus kreeg controle over Syrië, Babylonië en Palestina en nadat hij Antigonus had verslagen, kreeg hij ook de beschikking over Klein-Azië. Direct na deze overwinning wilde Seleucus steden bouwen en begon aan de kust van Syrië, waar hij Seleucia Pieria stichtte.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Libanius, *Antiochikos*, 103.

<sup>37</sup> Malalas, *Chronographia* 199, Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys en Roger Scott red., *The chronicle of John Malalas* (Melbourne 1986).

Toen Seleucus vervolgens Antigonía, de hoofdstad van Antigonos, ingenomen had, offerde en bad hij in de tempel van Zeus en vroeg of hij zich moest vestigen in Antigonía of dat hij een nieuwe stad op een andere plek moest bouwen. Op dat moment kwam een grote arend uit de lucht, pakte van het offervlees en vloog naar de berg Silpius. Seleucus volgde de arend en toen hij met zijn gevolg aankwam bij de plek waar de arend op het offervlees zat, zeiden ze dat ze hier een stad moesten bouwen en zich niet in Antigonía moesten vestigen. Hierna begon de discussie tussen Seleucus, de priester en de auguren (priesters die de wil van de goden bepaalden door te kijken naar de vlucht van vogels) over waar de stad dan precies moest komen. Het overstromings- en lawinegevaar van Silpius werd erkend en daarom besloten ze verder af te dalen naar de bodem van de vallei bij de rivier die later de Orontes genoemd zou worden. Op de plek van het dorp Bottia zouden de fundamenten van de muur gebouwd worden. Ze offerden een maagdelijk meisje, Aimathe, tussen de berg en de rivier. Van dit meisje maakten ze een beeld en dit werd de *tyche*, het symbool voor de toekomstige grandeur van de stad en dat vereerd werd.<sup>38</sup> Seleucus noemde de stad Antiochië, naar zijn zoon Antiochus Soter. Pausanias en Libanius, daarentegen, meenden dat hij de stad naar zijn vader Antiochus had vernoemd, maar Malalas stelt dat het vernoemen van een stad naar een overleden persoon onzinnig is; een stad wordt vernoemd naar iemand die leeft en succesvol is.<sup>39</sup> Seleucus bouwde direct een tempel voor Zeus en enorme muren om de stad. Hierna verwoestte hij Antigonía en verplaatste haar Atheense inwoners naar Antiochië, een totaal van 5.300 mannen.<sup>40</sup> Voor hen bouwde Seleucus een groot bronzen beeld van de godin Athene. Daarnaast bracht hij Kretenzers en Cyprioten naar Antiochië en overwon hij de kolonisten van Argos, die zich in Iopolis (Ione) gevestigd hadden. Inwoners van deze stad werden ook naar

---

<sup>38</sup> Malalas, *Chronographia* 201 en Metzger, 'Antioch-on-the-Orontes', 75.

<sup>39</sup> Malalas, *Chronographia* 204.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 201.

Antiochië overgebracht waar ze aangesteld werden als stadsbestuurders omdat ze van priesterlijke en goede afkomst waren.

Downey wijst er terecht op dat het Seleucus' bedoeling was dat Seleucia Pieria zijn hoofdstad zou worden (of op zijn minst van het westelijke deel, aangezien Seleucia aan de Tigris nog eerder als hoofdstad werd gesticht<sup>41</sup>) en voert daarvoor overtuigende argumenten aan.<sup>42</sup> Zo haalt hij Diodorus aan die zegt dat de inwoners van Antigonia naar Seleucia gevoerd werden.<sup>43</sup> Downey meent dat numismatisch bewijs aanwijzingen geeft dat de hoofdstad tijdens Seleucus' opvolger Antiochus I Soter (281/280 - 261 voor Chr.) verschoof van Seleucia Pieria naar Antiochië.<sup>44</sup> Het is niet uit te sluiten dat Seleucus zelf deze transformatie al in gang heeft gezet. Josephus, die, in tegenstelling tot Malalas en vooral Libanius, geen reden heeft om Antiochië meer eer te geven dan haar toekomst, noemt Antiochië namelijk ook de hoofdstad van Seleucus.<sup>45</sup> Hij zegt in datzelfde citaat dat Seleucus de Joden in zijn gestichte steden, waaronder Antiochië, het burgerrecht en dezelfde rechten had gegeven als de Macedoniërs en Grieken die zich daar hadden gevestigd. Dat impliceert wellicht dat Joden al in de eerste 20 jaar van het bestaan van Antiochië tot haar bewoners behoorden. Mijns inziens is het dan ook plausibel dat het grootste deel van de eerste bewoners van Antiochië bestond uit Grieken (de mythologische beschrijvingen van Libanius en Malalas vermelden Argivi, Kretenzers, Cyprioten, Heracliden en Atheners uit Antigonia), maar dat misschien al vanaf de stichting van de stad of anders binnen 20 jaar de eerste Joden al een wezenlijk onderdeel

---

<sup>41</sup> Margaret Stephana Drower en Susan Mary Sherwin-White, 'Seleuceia (1) on Tigris', *The Oxford Classical Dictionary*. Ed. Simon Hornblower en Anthony Spawforth. Oxford University Press 2009. *Oxford Reference Online*. Oxford University Press. University of Groningen. 23 February 2012 <<http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t11.e5792>>

<sup>42</sup> Downey, *A history of Antioch*, 57-59.

<sup>43</sup> Zie voor een discussie over de kwestie of het hier om een fout van Diodorus gaat Downey, *A history of Antioch*, 59.

<sup>44</sup> Ibidem, 87.

<sup>45</sup> Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae* 12.119, F.J.A.M. Meijer en M.A. Wes red., *De oude geschiedenis van de Joden* (6e druk; Amsterdam 2008) 803.



uitmaakten van het sociale leven in Antiochië. Dat betekent dat de Joden zich konden beroepen op een zeer lange aanwezigheid, (vrijwel) net zo lang als de aanwezigheid van de Grieken, en daardoor meenden dezelfde rechten te hebben als de Griekse bevolking van Antiochië. Dit leverde in de eeuwen daarna, ook in de eerste eeuw na Chr., echter wel de nodige spanningen op, aangezien we bij Libanius zien hoezeer het Seleucus' bedoeling was om van Antiochië een Griekse stad te maken. De positie van de Joden in de stad zal in hoofdstuk 2 uitgebreider behandeld worden en de invloed van de spanningen op de christelijke gemeente in Antiochië komt in hoofdstuk 3 (en in mindere mate in hoofdstuk 4) aan bod.

#### *1.4 Seleucidische periode (280 - 64 voor Chr.)*

Zoals hierboven al is gezegd, zijn er aanwijzingen dat na de dood van Seleucus I Nicator in 280 voor Chr. de hoofdstad van het Seleucidische rijk, door toedoen van zijn zoon en opvolger Antiochus I Soter, verschoof van Seleucia Pieria naar Antiochië. Vanaf dat moment was Antiochië het administratieve en militaire centrum van het Seleucidische rijk, dat zich uitstreckte van Klein-Azië in het westen en via Syrië, Mesopotamië en Perzië tot aan Bactrië (in het noordoosten van het huidige Afghanistan) in het oosten.<sup>46</sup> Antiochië groeide uit tot een van de belangrijkste steden in het Oosten. Dit is een belangrijk gegeven, omdat in conflicten met andere rijken Antiochië de plek was waar de militaire en politieke beslissingen genomen werden. Daarmee stond de stad symbool voor het Seleucidische Rijk, werd gezien als het middelpunt daarvan en werd gemakkelijk geassocieerd met de politiek van haar machthebbers. Bezit van Antiochië betekende bezit van het Seleucidische Rijk. Conflicten waren er dan ook genoeg. De Seleucidische periode kenmerkt zich door een voortdurende staat van oorlog en onrust. Was er niet een strijd met andere rijken, dan was er wel interne onrust bij volken die tot het Seleucidische Rijk behoorden.

---

<sup>46</sup> Zie kaart 2.

Een van de meest slepende conflicten was die tussen het Seleucidische Rijk en het Ptolemaeïsche Rijk dat haar centrum in Egypte had. Al in 274 voor Chr. begon de eerste van zes oorlogen tegen de Ptolemaeën, terwijl de laatste ruim 100 jaar later in 168 voor Chr. eindigde. De situatie tussen de Seleuciden en de Ptolemaeën werd niet eenvoudiger door het huwelijk tussen Antiochus II Theos en Berenice, de dochter van Ptolemaeus Philadelphus, in 253 voor Chr. Dit versterkte namelijk de Egyptische invloed in Antiochië.<sup>47</sup> Antiochus' andere vrouw, Laodice, vermoordde echter haar man en in de strijd om zijn opvolging doodde ze ook Berenice en haar zoon. Daarop viel Ptolemaeus Euergetes, Berenice's broer, Syrië binnen en deze onrust zette ook de Parthen aan tot een opstand.<sup>48</sup> Afgezien van een korte periode (246 - 244 voor Chr.) dat de Ptolemaeën Antiochië in bezit kregen, lijkt Antiochië zelf gedurende de Syrische Oorlogen niet in handen van de vijand te zijn gevallen.

Dat betekent echter niet dat de stad in die tijd in rustig vaarwater verkeerde. Het bleef onrustig in de stad. De fragiliteit van de Antiocheense samenleving bleek toen Stratonice, dochter van Antiochus I Soter en vrouw van de Macedonische koning Demetrius II, in staat was in ongeveer 239 voor Chr. een opstand in Antiochië te organiseren.<sup>49</sup> Zonder al te veel moeite werd zij weer verdreven, maar dat zij het voor elkaar wist te krijgen om de inwoners in opstand te laten komen laat zien dat er verdeeldheid was onder de inwoners van Antiochië.

Ondanks deze strubbelingen bleef de stad groeien, niet alleen in aantal inwoners, maar ook in diversiteit aan bevolkingsgroepen en culturen.<sup>50</sup> In groten getale kwamen mensen uit vele steden met diverse redenen: het verlangen naar een plezierig leven, om handel te drijven, om hun specifieke vaardigheden te tonen of om zichzelf te bevrijden van

---

<sup>47</sup> Downey, *A history of Antioch*, 87.

<sup>48</sup> Appianus, *Historia Romana* 11.65, H. White red., *Loeb Classical Library* (Cambridge en Londen 1912-1913).

<sup>49</sup> Flavius Josephus, *Contra Apionem* 1.205-207, H.St.J Thackeray red., *Loeb Classical Library* (Cambridge en Londen 1926), waar hij Agatharchides aanhaalt.

<sup>50</sup> Libanius, *Antiochikos* 166-169.

armoede. Anderen komen uit minachting voor hun eigen kleine stad of wegens liefde voor of het wegvlugten van de weersomstandigheden.<sup>51</sup> Wat in deze periode de inwoneraantallen zijn is op basis van de antieke literaire bronnen onduidelijk. Wallace-Hadrill meent, op basis van een citaat van Polybius<sup>52</sup>, dat de populatie van Antiochië na een eeuw bestond uit 6.000 vrije mensen.<sup>53</sup> Het gaat hier echter om de inwoners van Seleucia Pieria en niet om die van Antiochië.

Volgens Strabo bestond Antiochië uit vier delen<sup>54</sup>, waarvan het eerste in 300 voor Chr. was gebouwd door Seleucus I Nicator en bevolkt werd door de kolonisten van Antigonía, het tweede werd gebouwd en bevolkt door een groot aantal kolonisten van verschillende komaf en is vermoedelijk gelijktijdig met het eerste deel gesticht of kort daarna. Vanwege de groei van de populatie bouwden Seleucus II Callinicus (246 – 226 voor Chr.) en/of Antiochus III de Grote (223 – 187 voor Chr.) het derde deel (het eiland tussen de twee stromen van de Orontes) dat bevolkt werd door Grieken uit Aetolië, Kreta en Euboea. Om dezelfde reden bouwde Antiochus IV Epiphanes (175 – 163 voor Chr.) het vierde stadsdeel.

Al ver voordat Pompeius namens de Romeinen in 64 voor Chr. Antiochië definitief inlijfde, hadden zij invloed in de Seleucidische politiek. Dat begon al kort na de vijfde oorlog met de Ptolemaeën (202 – 195 voor Chr.), toen Hannibal van Carthago naar Antiochië kwam om Antiochus III de Grote te vragen hem bij te staan in zijn oorlog met Rome. Antiochus kiest dan de kant van Hannibal, wat resulteerde in de Romeins-Syrische oorlog (192 – 188 voor Chr.). De Romeinen wonnen twee grote veldslagen die Antiochus ertoe dwongen een verdrag met de Romeinen te

---

<sup>51</sup> Libanius, *Antiochikos*, 164-165.

<sup>52</sup> Polybius, *Historiae* 5.61, W.R. Paton red., *Loeb Classical Library* (Cambridge en Londen 1922-1927).

<sup>53</sup> D.S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch: A study of early Christian thought in the East* (Cambridge 1982) 1.

<sup>54</sup> Strabo, *Geographica* 16.2.4. Strabo noemt als stichter van het derde stadsdeel alleen Seleucus II, Libanius schrijft dit toe aan Antiochus III; zie Libanius, *Antiochikos*, 119.

sluiten.<sup>55</sup> Er werd hem opgelegd om binnen twaalf jaar 12.000 talenten zilver (1.000 talenten per jaar) en 4,86 miljoen liter tarwe aan de Romeinen te betalen. Daarnaast diende hij binnen een periode van vijf jaar koning Eumenes II van Pergamum, die de Romeinen bijstond, 350 talenten en voor 127 talenten aan graan te betalen. Eveneens werd Antiochus' leger ingeperkt, mocht hij geen huursoldaten halen uit gebieden die onder Romeins gezag stonden en mocht hij alleen nog maar zijn gebied verdedigen. Ook werd hij verplicht om als militaire buffer te dienen als vijanden van de Romeinen zich door Seleucidisch gebied richting Romeins grondgebied begaven. Antiochus moest twintig door de consul gekozen gijzelaars tussen de 18 en 25 meegeven aan de Romeinen die elk derde jaar gewisseld en in Rome geplaatst werden. Onder de eerste groep gijzelaars bevond zich ook een zoon van Antiochus III, die later bekend zou worden als Antiochus IV Epiphanes.<sup>56</sup>

Deze Antiochus IV kwam in 175 aan de macht en werd door het volk met vreugde ontvangen.<sup>57</sup> Zijn curieuze gedrag bracht hem al snel de bijnaam Epimanes, wat 'de gek' betekent. Hij probeerde het Seleucidische Rijk weer terug te brengen in haar glorieuze staat van voor de Romeins-Syrische Oorlog. Dat deed hij onder andere door diverse steden in het rijk te verfraaien met openbare gebouwen en tempels. In Antiochië begon hij met de bouw van een grootse tempel voor Jupiter Capitolinus, dat in zijn regeerperiode niet afgemaakt werd omdat hij in 163 voor Chr. door ziekte plotseling overleed. Zijn openbare voorstellingen waren overweldigender dan die van al zijn voorgangers en hij organiseerde gladiatorenspelen waarbij hij zelfs gladiatoren uit Rome wist te verleiden met grote beloningen.<sup>58</sup> Een andere manier in zijn poging om het Seleucidische Rijk weer groot te maken was door van alle verschillende volken in het rijk één

---

<sup>55</sup> Livius, *Ab urbe condita* 38.38, Peter A. Mesier et al. red., *The History of Rome by Titus Livius. Translated from the Original with Notes and Illustrations by George Baker, A.M. Vol. 5* (New York 1823) 138, Polybius, *Historiae* 21.42, Appianus, *Historia Romana* 11.38-39.

<sup>56</sup> Appianus, *Historia Romana* 11.39.

<sup>57</sup> Livius, *Ab urbe condita* 41.19.

<sup>58</sup> *Ibidem*, 41.20.

volk te maken die verplicht werden zich te houden aan dezelfde godsdienstige gebruiken.<sup>59</sup> Deze poging wordt in de boeken van de Makkabeeën beschreven en zal in hoofdstuk 2 uitgebreid behandeld worden.

De pogingen van Antiochus IV om Antiochië en het Seleucidische Rijk haar majestueuze staat terug te laten krijgen bleken op langere termijn echter vruchteloos en hij kwam nooit onder de invloed van de Romeinse senaat uit. Uit de verslagen van Polybius<sup>60</sup> en Livius<sup>61</sup> blijkt de invloed die de Romeinse senaat had op de zesde oorlog tegen de Ptolemaeën (170-168 voor Chr.). Zij schrijven dat Romeinse ambassadeurs naar Antiochus kwamen en dwongen hem zijn veldtocht tegen de Egyptenaren te staken. Antiochus gehoorzaamde en keerde met zijn leger terug naar Syrië.

De invloed van de Romeinen op de Seleuciden blijkt ook uit de gebeurtenissen rond de opvolging van Antiochus IV Epiphanes die door Polybius opgetekend zijn.<sup>62</sup> De broer van Antiochus IV, Demetrius I Soter, was politiek gevangene in Rome en vroeg de senaat om hem vrij te laten om de Seleucidische troon op te eisen. De senaat gaf hem daarvoor echter geen toestemming. De Romeinse senaat was er bij gebaat om de negenjarige Antiochus V Eupator aan de macht te helpen en houden, omdat ze dan veel invloed kregen in de Seleucidische politiek. De senaat zou dan namelijk enkele gezanten de zaken van het koninkrijk laten behartigen en dat zou niet mogelijk zijn als Demetrius aan de macht zou komen. De moord op een van deze gezanten zorgde in Syrië voor onrust en wantrouwen tussen Lysias, regent van Antiochus V, en het volk. Demetrius hoorde hiervan en na een vergeefse poging om alsnog toestemming van de senaat te krijgen om op zijn minst niet meer als gevangene beschouwd te worden, vluchtte hij uit Rome weg. Zodra de senaat hierachter kwam, besloot het om af te wachten wat er zou

---

<sup>59</sup> 1 Makkabeeën 1.41-51.

<sup>60</sup> Polybius, *Historiae* 29.27.

<sup>61</sup> Livius, *Ab urbe condita* 45.12.

<sup>62</sup> Polybius, *Historiae* 31.2-15.

gebeuren. Zo werd Demetrius I in 162 voor Chr. koning, maar het Seleucidische Rijk raakte steeds verder in verval.

De macht van de Seleuciden werd na Antiochus IV steeds kleiner, vooral door interne machtsstrijd, en het kwam zelfs zover dat na een periode van zes koningen in twaalf jaar de Armeniër Tigranes II in 83 voor Chr. de macht in Antiochië greep. Hij regeerde tot 69 voor Chr. en vijf jaar later maakte Pompeius definitief een einde aan de 230 jaar durende Macedonische heerschappij over Syrië.<sup>63</sup>

### ***1.5 Romeinse periode tot en met keizer Titus (64 voor Chr. - 81 na Chr.)***

Libanius schrijft dat Pompeius zonder strijd te leveren Antiochië in kon nemen zodat er geen reden was voor vijandigheid. Als dank daarvoor veranderden de Romeinen zo weinig aan de Antiocheense politiek, dat het leek alsof het bestuur alleen van afkomst was veranderd. Zo bewezen de Romeinen eer aan de stad en handhaafden haar als metropolis van Asia. Syrië werd een Romeinse provincie met Antiochië als hoofdstad. Er was dan ook geen sprake van gedachten over vergane glorie voor zover het Antiochië betrof, maar de stad bleef haar roem houden.<sup>64</sup> Daarnaast bleef ook de veelzijdigheid aan godsdiensten behouden.<sup>65</sup> Antiochië werd het militaire en administratieve centrum van het oostelijke deel van het Romeinse Rijk.

Ondanks Libanius' woorden dat er niets veranderde in Antiochië, bevond de Romeinse politiek zich in deze tijd niet in rustig vaarwater. Niet alleen was er interne onrust door de burgeroorlogen, ook was er strijd gaande tussen de Romeinen en de Parthen. Beide situaties hadden invloed op Antiochië. De Slag bij Carrhae in 54 voor Chr. bezorgde de Romeinen, die aangevoerd werden door Crassus, een vernietigende nederlaag. De Parthen trokken steeds verder naar het westen en hun grens liep halverwege de eerste eeuw voor Chr. ongeveer bij Antiochië. In 51

---

<sup>63</sup> Appianus, *Historia Romana* 11.70.

<sup>64</sup> Libanius, *Antiochikos*, 129-131.

<sup>65</sup> Ibidem 115-116.

voor Chr. weerstonden Cicero en Cassius nog een aanval van de Parthen<sup>66</sup>, maar van 40 - 39 voor Chr. hadden ze Antiochië alsnog in hun macht. Antiochië was van groot strategisch belang. Voor de Romeinen was het de uitvalsbasis voor militaire expedities in het oostelijke deel van het Rijk, voor de Parthen was Antiochië het bruggenhoofd om nog verder naar het westen te kunnen oprukken. Marcus Antonius was uiteindelijk verantwoordelijk voor de herovering van de stad.

Gedurende de Romeinse burgeroorlogen hadden verschillende partijen de macht over Antiochië. De veroveraar van Antiochië, Pompeius die de belangen van de senaat behartigde, werd uitgedaagd en verslagen door Julius Caesar. Deze vaardigde een edict uit waarin hij de autonomie van Antiochië bevestigde. Tevens bezocht hij de stad en bouwde onder andere een basilica, het *Kaisarion*, een badhuis, richtte een bronzen standbeeld op van de *tyche* van Rome, hernoemde de tempel van Ares tot het Macellum en restaureerde het pantheon dat op instorten stond.<sup>67</sup> Hiermee begon een proces van romanisering van Antiochië.<sup>68</sup> Na de dood van Julius Caesar werd een nieuw triumviraat ingesteld met Octavianus (Augustus), Marcus Antonius en Lepidus als bestuurders. Antonius was degene die de Parthen uit Antiochië verdreef. Toen de Egyptenaren en Cleopatra in opstand kwamen tegen de Romeinen, werd Antonius gestuurd om een eind aan deze opstand te maken, maar hij viel voor de charmes van Cleopatra, trouwde met haar in Antiochië en keerde zich ook tegen Rome. Nadat Augustus zijn rivaal Antonius had verslagen, kwam hij met zijn zwager Agrippa met een triomftocht Antiochië binnen en verfraaide Agrippa de stad.<sup>69</sup> Vanaf dit moment brak er in Antiochië een periode van relatieve rust aan. Augustus trok verder tot aan Egypte en Judea, waar Herodes de Grote, die daarvoor bevriend was met Antonius,

---

<sup>66</sup> Cicero, *Epistulae ad Atticum* 5.20, Middleton, Melmoth en Heberden red., *The life and letters of Marcus Tullius Cicero* (Londen 1854).

<sup>67</sup> Malalas, *Chronographia* 216-217.

<sup>68</sup> Hierbij dient aangetekend te worden dat Antiochië in essentie primair georiënteerd bleef op zijn Griekse voorgeschiedenis en cultuur.

<sup>69</sup> Malalas, *Chronographia* 222.

hem met giften overlaadde en die in het hele Romeinse Rijk steden verfraaide en romaniseerde. In Antiochië plaveide Herodes de hoofdweg van Antiochië met marmer en bouwde aan weerszijden een stoa.<sup>70</sup>

De opvolger van Augustus, keizer Tiberius (14 - 37 na Chr.), verfraaide de stad verder en bouwde haar uit. De romanisering ging onder hem verder, onder andere door het bouwen van een tempel voor Zeus Capitolinus, wat verwijst naar het Capitool in Rome, het veranderen van de naam van de rivier Drakon in de Orontes en het neerzetten van een beeld van de wolf die Romulus en Remus zoogt op zijn nieuwgebouwde muur. De raad en inwoners van Antiochië eerden Tiberius met een bronzen standbeeld.<sup>71</sup> Vermoedelijk was Tiberius ook de keizer die de Orontes kanaliseerde en geschikt maakte voor scheepvaart.<sup>72</sup> In 19 na Chr. stierf een populaire generaal van Tiberius en de vader van keizer Caligula, Germanicus, aan een ziekte in Antiochië. Hier werd ter nagedachtenis een cenotaaf aan hem gewijd.<sup>73</sup> Dat deze cenotaaf in Antiochië kwam te staan tekent de romanisering van de stad. Strabo schrijft in deze tijd dat Antiochië in grootte en macht nauwelijks onderdeed voor Seleucia aan de Tigris en Alexandrië in Egypte.<sup>74</sup>

Malalas schrijft dat in het eerste jaar van het keizerschap van Caligula (in 37 na Chr.) "Antiochië de Grote onder de toorn van God leed"<sup>75</sup>. Deze 'toorn' was een aardbeving en de keizer stelde middelen ter beschikking voor het herstellen van de gebouwen. Maar dit was niet de enige rampspoed die Antiochië overkwam. In het derde regeringsjaar van Caligula (39/40 na Chr.) braken er, volgens Malalas, in Antiochië, evenals in Rome en veel andere steden, factierellen uit waarbij de Grieken van Antiochië vochten met de Joden, vele Joden doodden en synagogen in de

---

<sup>70</sup> Malalas, *Chronographia* 223; Josephus, *De bello Judaico* 1.425.

<sup>71</sup> Malalas, *Chronographia* 232-235.

<sup>72</sup> Pausanias, *Description of Greece* 8.29.3.

<sup>73</sup> Tacitus, *Annales* 2.83, C.H. Moore red., *Loeb Classical Library* (Cambridge en Londen 1925-1937).

<sup>74</sup> Strabo, *Geographica* 16.2.5.

<sup>75</sup> Malalas, *Chronographia* 243.



brand staken.<sup>76</sup> Zodra Phineas, de priester van de Joden in Palestina, hiervan hoorde, verzamelde hij 30.000 Joden en Galileeërs, die burgers waren, en trok Antiochië binnen waar hij velen doodde. Hierna keerde hij terug naar Tiberias in Palestina, maar keizer Caligula ging naar hem op zoek en executeerde hem en doodde eveneens vele Joden en Galileeërs. Phineas' hoofd werd buiten Antiochië op een paal gespietst. Overigens werden de Romeinse vertegenwoordigers die geen eind aan de rellen wisten te maken eveneens gestraft. Meer over de achtergrond van deze rellen in hoofdstuk 2.

Deze beroering is belangrijk in het licht van dit onderzoek, aangezien Paulus, volgens de chronologie van Hengel en Schwemer, in deze tijd door Barnabas van Tarsus naar Antiochië werd gebracht.<sup>77</sup> Paulus kwam dus middenin de rellen tussen de Joodse en niet-Joodse inwoners van Antiochië terecht. Saillant is dat in de zomer van 39 na Chr. Caligula opdracht gaf een beeld van zichzelf in de tempel in Jeruzalem te plaatsen. Hebben deze rellen te maken met deze opdracht? En wat wil het zeggen dat Paulus juist in deze periode door Barnabas naar Antiochië wordt gehaald? Deze gegevens kunnen zeer belangrijk zijn voor de ontwikkeling van Paulus' gedachtegoed en ons begrijpen daarvan. In hoofdstuk 3 wordt hier nader op ingegaan.

Ten tijde van keizer Claudius (41 - 54 na Chr.) werd Antiochië wederom getroffen door een aardbeving. Claudius onthief de Antiocheense gilden, of verenigingen, van belasting om hen de overdekte colonnades van Tiberius te laten restaureren.<sup>78</sup> Daarnaast maakt Handelingen 11.27-28 melding van een hongersnood in de tijd van Claudius. Volgens Downey vond deze hongersnood plaats van 44 - 46 of van 45 - 47 en waren slechte oogsten hier oorzaak van, wat geleid zou

---

<sup>76</sup> Malalas, *Chronographia* 244-245. Voor meer informatie over de verschillende facties en hun oorsprong verwijs ik naar het werk van Alan Cameron, *Circus factions: Blues and greens at Rome and Byzantium* (Oxford 1976).

<sup>77</sup> Hengel en Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch*, xii.

<sup>78</sup> Malalas, *Chronographia* 246.

kunnen hebben tot een tekort aan graan, en dit heeft ook invloed gehad op de prijs ervan.<sup>79</sup>

Van 66 - 70 na Chr. fungeerde Antiochië als Romeinse legerplaats vanwaar veldtochten naar Judea georganiseerd werden. Na de dood van keizer Nero in 68 volgde het vierkeizerjaar waar uiteindelijk Vespasianus als overwinnaar uit kwam.<sup>80</sup> Hij werd in Alexandrië gekroond als keizer, waarna hij zelf naar Caesarea trok om het daar gestationeerde leger voor zich te winnen en stuurde Mucianus, legaat van Syrië sinds 67 na Chr., naar Antiochië met datzelfde doel.<sup>81</sup> Mucianus vertelde het leger en de burgers van de stad dat Vitellius, de andere troonpretendent, van plan was de Syrische legers naar Germania te sturen en vice versa. Dat riep grote weerstand op bij de legertroepen, die al erg lang in Antiochië gelegerd waren, ingeburgerd waren geraakt en daar gezinnen hadden gesticht. De inwoners van de stad waardeerden de aanwezigheid van de soldaten en velen van hen waren vriendschappen met hen aangegaan. Hierdoor koos Antiochië de kant van Vespasianus. In de tijd van keizer Vespasianus (69 - 79 na Chr.) was Antiochië de derde stad in het Romeinse Rijk, zowel in grootte als in mate van welvaart.<sup>82</sup> Zelf startte hij vele bouwprojecten in het Rijk, waaronder een tempel in Antiochië en buiten de stadsmuren richtte hij wat in de tijd van Malalas de Cherubim genoemd wordt.<sup>83</sup> Dit waren de Cherubim uit de tempel van Jeruzalem die Titus met de Seraphim meegenomen had naar Antiochië. Na de verwoesting van Jeruzalem door Titus in 70 na Chr. was er in Antiochië onrust tussen Joden en Antiochenen, waarbij het zover kwam dat de niet-Joodse inwoners Titus vroegen om de Joden uit de stad te verbannen of anders al hun rechten af te nemen.<sup>84</sup> Deze verzoeken werden echter afgewezen. In hoofdstuk 2 zal meer aandacht besteed worden aan de

---

<sup>79</sup> Downey, *A history of Antioch*, 195.

<sup>80</sup> Malalas zegt dat Vitellius ruim 9 jaar keizer was en Vespasianus opdroeg de Joodse Opstand de kop in te drukken. Zie Malalas, *Chronographia* 259. Dit is echter onjuist.

<sup>81</sup> Tacitus, *Historiae* 2.78-80, W. Hamilton Fyfe red., *Tacitus: The Histories* (Oxford 1912).

<sup>82</sup> Josephus, *De bello Judaico* 3.29.

<sup>83</sup> Malalas, *Chronographia* 261-262.

<sup>84</sup> Josephus, *De bello Judaico* 7.100-111.

gebeurtenissen rond de Joodse Oorlog. Er is niets bekend over de verdere gebeurtenissen in Antiochië in de tijd dat Titus keizer was (79 – 81 na Chr.). Aangezien we ons richten op de gebeurtenissen en geschriften van Paulus en Matteüs, beperk ik mijn beschrijving van de geschiedenis van Antiochië tot aan Titus' regeerperiode.

### ***1.6 Culturele en religieuze verscheidenheid***

Antiochië was in zowel de Seleucidische als de Romeinse periode het politieke, militaire en economische centrum van de regio en was de plaats waar Oosterse en Griekse beschavingen elkaar ontmoetten. Dit gegeven heeft grote gevolgen voor de samenstelling van de bevolking van de stad. Tenney onderscheidt drie groepen die de hoofdelementen vormen van de populatie.<sup>85</sup> In de eerste plaats waren er de Grieken, de heersende klasse, volgelingen en bloedverwanten van de Seleuciden. Dit waren de nazaten van de Macedonische overwinnaars en Griekse kolonisten die tot de eerste inwoners van Antiochië behoorden. Zij vormden ook in de eerste eeuw na Chr. nog de meerderheid van de echte bevolking van de stad en waren, zoals we bij Libanius konden zien, trots op hun Griekse wortels. Dit wordt bijvoorbeeld geïllustreerd door de mythische legendes omtrent de stichting van Antiochië en het vereren van de *tyche*. In de tweede plaats de lokale Syrische plattelanders die het Antiocheense achterland en de omliggende dorpen bevolkten. Ten derde de Joden, die er al sinds de stichting van de stad woonden en zeer talrijk waren.

Met de komst van de Romeinen nam echter ook het aantal Romeinse handelaren en militairen toe die eveneens in de stad inburgerden. Daarnaast zullen in Antiochië ook handelaren uit de Arabische landen en het Verre Oosten voor kortere of langere tijd zijn geweest, evenals huurlingen van het Seleucidische leger die verschillende culturele en religieuze achtergronden hebben. We hebben verder al

---

<sup>85</sup> Merrill C. Tenney, 'The influence of Antioch on Apostolic Christianity', *Bibliotheca Sacra* 107 (1950) 298-310, aldaar 301-302.

kunnen zien dat Egypte al invloed had in Antiochië, enerzijds door de oorlogen tussen de Seleuciden en de Ptolemaeën, anderzijds door het al eerder vermelde huwelijk tussen de Seleucidische koning Antiochus II en de Ptolemaeïsche Berenice in 253 voor Chr. Samen met de verschillende groepen kolonisten van het eerste uur die door Libanius genoemd worden, zien we dus een enorm diversiteit aan etnische achtergronden.

Al deze kolonisten, militairen en immigranten uit verschillende landen en streken namen hun eigen taal, cultuur en religie mee. De eerste kolonisten namen hun Griekse pantheon mee naar de nieuwe stad, de Syrische plattelanders kenden op hun beurt hun eigen lokale culten (vooral de Baälculten<sup>86</sup>) en de Joden hadden een monotheïstische godsdienst. Verder maakt Libanius melding van Cyprioten die hun eigen goden meenemen en bewijst de Egyptische invloed zich door de Isiscultus die steeds meer een plek kreeg in het religieuze leven van Antiochië.<sup>87</sup> Archeologische aanwijzingen bevestigen de aanwezigheid van de culten van de Egyptische Isis en de Grieks-Egyptische Sarapis.<sup>88</sup> De Seleucidische koningen versterkten de religieuze pluriformiteit door het bouwen van talloze tempels en heiligdommen<sup>89</sup>, waardoor Libanius kon zeggen: "And our city was a dwelling place of the gods, so that we could, if we wished, vie even with Olympus; for the residence of the gods there is a tale of the poets, while the situation here will convince all who see it."<sup>90</sup> Dit veranderde ook niet toen de Romeinen kwamen.<sup>91</sup> Integendeel, die brachten hun eigen pantheon mee. Zo kon Claudius in 43/44 na Chr. de Antiochenen, op hun verzoek, zonder religieuze bezwaren toestemming geven om het Olympische festival te kopen van Pisa (in Griekenland), waar ze tot dan toe gehouden werd.<sup>92</sup> Bij deze festivals speelden

---

<sup>86</sup> Glanville Downey, *Ancient Antioch* (Princeton 1963) 120.

<sup>87</sup> Libanius, *Antiochikos*, 110-114.

<sup>88</sup> Frederick W. Norris, 'Isis, Sarapis and Demeter in Antioch of Syria', *Harvard Theological Review* 75 (1982) 189-207.

<sup>89</sup> Libanius, *Antiochikos*, 124-125.

<sup>90</sup> *Ibidem*, 115.

<sup>91</sup> *Ibidem*, 116.

<sup>92</sup> Malalas, *Chronographia* 248.

godsdienstige rituelen een zeer belangrijke rol. Dat de Antiocheense inwoners deze spelen graag wilden hebben tekent het hellenistische karakter van Antiochië.

Het polytheïstische karakter van het hellenisme maakte het mogelijk om met alle godsdienstige riten mee te doen. Voor de monotheïstische Joden geldt dit echter niet. Meedoen met hellenistische gebruiken is voor de traditionele Joden godslastering. Toch hebben de Joden zich in al die eeuwen kunnen handhaven. Over de vraag hoe ze dat hebben gedaan bestaat nog altijd discussie. In hoofdstuk 2 zal dieper ingegaan worden op hoe de Joden en Antiochië zich tot elkaar verhouden. Nu is het alvast belangrijk om drie dingen te beseffen. Allereerst dat de Joden een wezenlijk onderdeel van de Antiocheense samenleving vormden en in alle sociale klassen te vinden waren. Ten tweede dat er geen sprake is van een homogeen Jodendom, maar dat de hellenistische cultuur ook zijn intrede deed in de Joodse gemeenschap.<sup>93</sup> Het is aannemelijk dat, net zoals in Aphrodisias in Asia Minor<sup>94</sup>, Joden zich aanpasten aan hun omgeving en zich niet opsloten in een getto, maar actief deelnamen aan het sociale leven in de stad. Ten derde dat de Joodse godsdienst aantrekkingskracht uitoefende op veel hellenistische niet-Joden, voor wie oude culten en filosofieën steeds meer een zaak van persoonlijk geloof werden en in het Judaïsme een ethische leer vonden die voor hen bevredigender was dan een heidense leer. Hierdoor stonden ze ook open voor de nieuwe, christelijke boodschap.<sup>95</sup> De privileges die Joden kregen om hun monotheïstische godsdienst te kunnen handhaven zorgde er echter wel voor dat er zo nu en dan wrevel ontstond bij de andere inwoners van Antiochië, vooral ten opzichte van de Joden die zich sterk maakten voor de exclusiviteit van hun godsdienst. Deze exclusiviteit

---

<sup>93</sup> Carl H. Kraeling, 'The Jewish community at Antioch', *Journal of Biblical Literature* 51 (1932) 130-160, aldaar 147.

<sup>94</sup> Joyce Reynolds en Robert Tannenbaum, *Jews and Godfearers at Aphrodisias* (Cambridge 1987) 125.

<sup>95</sup> Downey, *Ancient Antioch*, 120-121 en Douglas L. Rutt, 'Antioch as paradigmatic of the urban center of mission', *Missio Apostolica* 11 (2003) 34-42, aldaar 36.

is het belangrijkste verschil tussen de Joden in Antiochië en de meerderheid van hun medebewoners. De evangeliebrengers en Paulus komen in de jaren '30 van de eerste eeuw terecht in een religieus milieu dat open staat voor nieuwe inzichten, maar tegelijkertijd spanningen kent tussen Joden en niet-Joden.

### *1.7 Conclusie*

In de 380 jaar die nu beschreven zijn, is het in politiek opzicht bijna geen moment rustig geweest. Als hoofdstad van het Seleucidische Rijk en later de Romeinse provincie Syrië was Antiochië het centrum van de macht en machtswisselingen vonden dan ook vaak in Antiochië plaats. Hierdoor was de stad vrijwel continu bevolkt door eerst Seleucidische en later Romeinse soldaten. Antipathie tegen wie er dan ook maar aan de macht was, was dan ook vaak gericht op Antiochië. Het verblijf van de legers in Antiochië had ook gevolgen voor de religieuze pluriformiteit in de stad. De Seleucidische legers bestonden vaak uit huurlingen van verschillende etniciteit die hun eigen cultuur en godsdienst meenamen, in de Romeinse tijd namen de militairen het Romeinse pantheon mee. Als economisch centrum trok het veel immigranten en handelaren met hun eigen etnische en religieuze achtergronden aan en ook intellectueel behoorde Antiochië tot de betere plaatsen om te vertoeven. Zo schrijft Cicero: “once indeed a rich and renowned city, but still famous for liberal arts, and fertile in learned men”<sup>96</sup> en komt in een lijst met diverse mensen met de naam Theon een Theon van Antiochië voor, een stoïcijnse filosoof die een

---

<sup>96</sup> Cicero, *Pro A. Licinio Archia poeta*, sectie 3, in: Cicero, Marcus Tullius. *Cicero's select orations, translated into English; with the original Latin from the best editions, in the opposite page; and notes historical, critical and explanatory. Designed For the Use of Schools, as well as Private Gentlemen. By William Duncan, professor of philosophy in the university of Aberdeen. A new edition, corrected* (London 1796) *Eighteenth Century Collections Online*. Gale. University of Groningen. 23 Apr. 2012  
<<http://find.galegroup.com.proxy-ub.rug.nl/ecco/infomark.do?&source=gale&prodId=ECCO&userGroupName=groning&tabID=T001&docId=CW3315240247&type=multipage&contentSet=ECCOArticles&version=1.0&docLevel=FASCIMILE>>.

verdedigingsrede van Socrates heeft geschreven.<sup>97</sup> Na Antiochus IV raakte het Seleucidische Rijk in verval, maar het intellectuele karakter heeft de stad nooit verlaten en de Romeinen bliezen de stad weer nieuw leven in. Antiochië bleef een aantrekkelijke plaats voor studenten en versterkte zijn intellectuele positie.<sup>98</sup>

Antiochië werd een steeds belangrijkere stad en groeide uit tot de derde stad in het Romeinse Rijk na Rome en Alexandrië. De enorme bouwprojecten die vanaf de stichting tot de periode van Antiochus IV en vervolgens weer vanaf de komst van de Romeinen de stad verrijkten en vergrootten duiden op een haast voortdurende toename van het aantal inwoners.

De Griekse wortels en aard van Antiochië wordt vooral door Libanius prominent naar voren gebracht en dit is iets waar de stad trots op is. Zijn uitspraken over de voorouders van de Antiochenen die in Ione woonden en die daar het 'ware Hellas' vertegenwoordigden, tekent het Griekse karakter dat niet alleen in de vierde eeuw toen Libanius zijn lofrede schreef, maar ook al vele eeuwen daarvoor Antiochië kenmerkte. Vooral de eenwordingspolitiek van Antiochus IV Epiphanes is het toonbeeld van een vergaande hellenisering. In de Romeinse periode is duidelijk een proces van romanisering te zien, wat in het bijzonder geïllustreerd wordt door het beeld dat in Antiochië neergezet wordt van de wolven die Romulus en Remus zoogt.

Het hellenistische karakter van de stad heeft gezorgd voor een grote variatie aan godsdiensten, waardoor immigranten uit alle windstreken een plek konden vinden in Antiochië. Andersom waren de immigranten met hun culturen en godsdiensten verantwoordelijk voor het versterken van het hellenistische karakter van de stad. Dit zorgde, samen met de politieke keuzes en daden van vorsten als Antiochus IV Epiphanes en Caligula, wel voor spanningen tussen met name de monotheïstische

---

<sup>97</sup> Theon Gramm. *Testimonia* fragment 3.

<sup>98</sup> Zie ook Libanius, *Antiochikos*, 185-188, 192.

Joden en de pagane polytheïstische inwoners van de stad. Deze spanningen en dit religieuze klimaat hebben zeker een rol gespeeld in de christelijke missie en gemeente in Antiochië. Voordat we daar ons hoofd over buigen, zal ik in hoofdstuk twee eerst dieper ingaan op de relatie tussen Joden en Antiochië door de eeuwen heen, aangezien de christelijke boodschap geënt is op de Joodse traditie en de christelijke gemeente in eerste instantie werd gezien als een Joodse sekte.<sup>99</sup>

---

<sup>99</sup> Hengel en Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch*, 1.



## Hoofdstuk 2

### Joden en Antiochië

Voordat we gaan kijken naar Paulus' aanwezigheid in Antiochië (hoofdstuk 3) en Matteüs' evangelie uit Antiochië (hoofdstuk 4), is het belangrijk om de relatie tussen Joden en niet-Joden in Antiochië nader te beschouwen. Als, zoals Dunn beweert<sup>100</sup>, Paulus inderdaad Makkabees taalgebruik bezigt en Paulus zelf in Galaten 1.14 zegt dat hij het verder heeft gebracht in het Judaïsme (*προέκοπτεν ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ*) dan velen van zijn generatiegenoten en zich 'extremer zelotisch' (*περισσοτέρως ζηλωτής*) heeft ingezet voor de voorvaderlijke tradities dan zij, dan is het relevant om te zien hoe Antiocheense Joden zich verhielden tot Antiochië en omgekeerd hoe burgers van Antiochië zich verhielden tot Joden. Om hier inzicht in te krijgen is het nodig aandacht te besteden aan de relatie tussen de Judese Joden en Antiochië. We betreden daarmee het vraagstuk rondom de Joodse identiteit: is het een natie, een religie of is er een combinatie mogelijk? Het is niet het doel van dit onderzoek om hier diep op in te gaan, maar het is wel belangrijk om dit spanningsveld in het achterhoofd te houden als we het werk van Paulus, een Joodse Schriftgeleerde afkomstig uit een Grieks-Romeinse stad (Tarsus), nader gaan beschouwen.<sup>101</sup>

Dit hoofdstuk zal zoveel mogelijk vanuit Antiocheens perspectief worden benaderd, maar om Paulus' 'zelotische ijver' en Makkabeese taalgebruik te kunnen plaatsen ontkomen we er niet aan om de Makkabeese opstand vanuit Judees perspectief te benaderen. Aan de ene kant vanwege de over het algemeen eenzijdige informatie over de Makkabeese opstand. Voor informatie over Joden in Antiochië en de Makkabeese opstand zijn we immers voornamelijk aangewezen op de

---

<sup>100</sup> James Dunn, *Epistle to the Galatians* (Peabody 1993) 55-62.

<sup>101</sup> Voor een introductie in dit onderwerp, zie Daniel R. Schwartz, "Judean' or 'Jew'? How should we translate *Ioudaios* in Josephus?", in: Jörg Frey, Daniel R. Schwartz en Stephanie Gripentrog red., *Jewish identity in the Greco-Roman world: Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt* (Leiden 2007) 3-27.

Joodse geschiedschrijver Josephus en de boeken van de Makkabeeën. Aan de andere kant helpt het om te begrijpen in welke traditie Paulus stond voor zijn bekering en wat het betekent om met een zelotische ijver te werken. De enige literaire informatie die we hebben over Joden in Antiochië vóór de tijd van Antiochus IV komt eveneens van Josephus.

Om een helder inzicht te krijgen in de relatie tussen Joden en niet-Joden in Antiochië, zal dit hoofdstuk beginnen met een beschrijving van de positie van de Joodse gemeenschap in Antiochië vanaf de stichting van de stad (§ 2.1). In de daaropvolgende paragrafen zullen gebeurtenissen aan de orde komen die grote invloed hebben gehad op de wederzijdse beeldvorming van Joden en niet-Joden en hun onderlinge verhouding in Antiochië. In § 2.2 zal de invloed van de Makkabeese opstand op deze beeldvorming en verhouding aan de orde komen en in § 2.3 zullen we kijken naar de relatie tussen Joden en Antiochië in de vroeg-Romeinse periode. Dit hoofdstuk wordt afgesloten met een conclusie (§ 2.4).

## **2.1 Joodse gemeenschap in Antiochië**

Josephus zegt dat in Antiochië de Joden van Seleucus I Nicator, de stichter van Antiochië, dezelfde burgerrechten hadden gekregen als de Macedoniërs en de Grieken die zich daar hadden gevestigd.<sup>102</sup> Brooten en Downey suggereren dat Josephus hierin overdrijft en dat hooguit aan Joodse huursoldaten het burgerschap verleend werd.<sup>103</sup> Burgerschap vereiste, volgens Downey, immers het vereren van de goden van de stad en dat zou voor Joden geloofsafvalligheid betekenen. Er was, volgens hem, mogelijk sprake van een vorm van *ισοπολιεία*, de toekenning van gelijkwaardige rechten, maar in geen geval volledig burgerrecht (*πολιτεία*). Kraeling is van mening dat de Joden een apart politiek en rechtssysteem kenden, waardoor ze een grote mate van juridische en godsdienstige

---

<sup>102</sup> Josephus, *Antiquitates Judaicae* 12.119. Dat Joden in Antiochië burgerrechten bezaten is ook te lezen in Josephus, *De bello Judaico* 7.44 en Josephus, *Contra Apionem* 2.39.

<sup>103</sup> Bernadette J. Brooten, 'The Jews of Antioch', in: Christine Kondoleon red., *Antioch: The lost ancient city* (Princeton 2000) 30; Downey, *A history of Antioch*, 80.

vrijheid hadden, maar dat wil niet zeggen dat ze ook een afvaardiging hadden in de *βουλή*, het bestuursorgaan van de stad waarvoor volledig burgerrecht vereist was.<sup>104</sup> We weten dat in de derde eeuw na Chr. in Sardis Joden bestuurlijke functies hadden, vermoedelijk nadat dit tussen 198 en 211 na Chr. toegestaan was door de keizers Severus en Caracalla<sup>105</sup>, maar het is zeer twijfelachtig dat dit tussen 300 voor Chr. en 100 na Chr. het geval was in Antiochië. Dat Josephus dan zegt dat Joden dezelfde rechten hadden als de Grieken is volgens Kraeling een overdrijving om de status van de Joden te verdedigen.<sup>106</sup> Tcherikover deelt deze opvatting en komt op basis van alle historische gegevens tot drie conclusies ten aanzien van de civiele status van de Joden in de Diaspora (en dus ook in Antiochië): 1) hun status was niet voor elke Jood gelijk, maar hing af van wanneer, hoe en waarom ze zich vestigden in een land of stad buiten Palestina; 2) de georganiseerde Joodse gemeenschap stond in juridisch opzicht buiten de Griekse stad en de Joden die daar leefden hadden daar geen burgerrechten; 3) individuele Joden konden die burgerrechten op persoonlijke titel verkrijgen.<sup>107</sup>

Hoewel bovenstaande argumenten dat Joden geen burgerrechten bezaten sterk zijn, zijn er toch nog enkele moeilijk te beantwoorden vragen bij te stellen. Allereerst zegt Josephus dat zowel Alexandrijnse als Antiocheense Joden *πολιτεία* hebben gekregen.<sup>108</sup> Datzelfde wordt gezegd van Antipater, de vader van Herodes de Grote, wiens familie volgens Nicolaüs van Damascus behoorde tot de Joodse leiders die uit Babylon naar Judea waren gekomen<sup>109</sup>, en Josephus zelf<sup>110</sup>. Tegenover deze toekenningen van *πολιτεία* staat de *ισοπολιτεία* die gegeven was aan de

---

<sup>104</sup> Kraeling, 'The Jewish community', 138.

<sup>105</sup> Reynolds en Tannenbaum, *Jews and Godfearers*, 126.

<sup>106</sup> Kraeling, 'The Jewish community', 138.

<sup>107</sup> Victor Tcherikover, *Hellenistic civilization and the Jews* (Philadelphia en Jeruzalem 1959) 331.

<sup>108</sup> Voor de tekstplaatsen van de burgerrechten van Antiocheense Joden, zie voetnoot 102; voor die van Alexandrijnse Joden, zie Josephus, *Antiquitates Judaicae* 19.281-285 en Josephus, *Contra Apionem* 2.32.

<sup>109</sup> Josephus, *Antiquitates Judaicae* 14.8-9.

<sup>110</sup> Flavius Josephus, *Vita* 423, H.St.J Thackeray red., *Loeb Classical Library* (Cambridge en Londen 1926).

burgers van Caesarea.<sup>111</sup> Dit lijkt erop te duiden dat Josephus beide termen niet over één kam scheert, maar duidelijk onderscheid maakt. Het edict van keizer Claudius, die, op verzoek van de koningen Agrippa en Herodes, alle Joodse burgers in het Romeinse keizerrijk dezelfde rechten gaf als die in Alexandrië golden<sup>112</sup> zou op de Joden in Caesarea van toepassing kunnen zijn.

Tcherikover wijst op een brief uit 41 na Chr. van Claudius aan de inwoners van Alexandrië waarin hij duidelijk onderscheid maakt tussen 'de Alexandrijnen' enerzijds en 'de Joden' anderzijds.<sup>113</sup> Hij meent dan ook dat de tekst in het edict waarin Claudius alle Joodse burgers in het keizerrijk dezelfde rechten geeft als die in Alexandrië golden door een Jood vervalst is.<sup>114</sup> Als dat het geval is, is het de vraag hoe de uitspraken van Josephus geïnterpreteerd moeten worden waarin hij verwijst naar brieven van keizers of monumenten waarin de rechten van de Joden zouden zijn gegraveerd.<sup>115</sup> Doordat Josephus zijn werken schreef in Rome waar hij bescherming genoot van de Flavische keizers (Vespasianus, Titus en Domitianus) en daarbij mogelijk toegang had tot de archieven, lijkt het moeilijk voor te stellen dat Josephus dit zelf heeft gedaan. Wat hij schreef kon immers in de archieven, dan wel op de plek waar die monumenten zouden staan gecontroleerd worden. Zijn verslag van de Joodse Oorlog kwam al tijdens de regeerperiode van Vespasianus tot stand en daar beschrijft hij dat Titus het verzoek van de niet-Joodse Antiocheense bevolking om de Joden hun burgerrecht af te nemen afwees.<sup>116</sup> Omdat de Flavische keizers zijn beschermheren waren is het twijfelachtig dat hij dit over Titus zou schrijven als Titus dat niet gedaan zou hebben. Als Josephus hier dus de waarheid spreekt, dan impliceert dat het bezitten van burgerrechten door Joden. Dat Josephus apologetische motieven zou

---

<sup>111</sup> Josephus, *Antiquitates Judaicae* 20.173 en 183.

<sup>112</sup> *Ibidem*, 19.286-291.

<sup>113</sup> Tcherikover, *Hellenistic civilization*, 313-314.

<sup>114</sup> *Ibidem*, 409-415.

<sup>115</sup> Josephus, *Contra Apionem* 2.37; Josephus, *De bello Judaico* 7.110.

<sup>116</sup> Josephus, *De bello Judaico* 7.108-111; Josephus, *Antiquitates Judaicae* 12.121.

hebben is zeer waarschijnlijk, maar de vraag is of dat ook betekent dat hij historische gebeurtenissen uit zijn eigen tijd zou verkeerd weer zou geven. Het is dan eerder mogelijk dat latere redacteuren de tekst op diverse plaatsen hebben gewijzigd. Een andere mogelijkheid is dat het in de brieven van keizers en op monumenten niet om de burgerrechten van de Joden ging, maar om de privileges die ze hadden. Niet het burgerrecht in de Griekse steden, maar deze privileges voor de Joodse gemeenschap waren volgens Tcherikover de focus van het Joodse leven in de Diaspora en zorgden bij de niet-Joodse bevolking regelmatig voor afgunst en haat tegen de Joden.<sup>117</sup> Het zouden dus deze privileges kunnen zijn, die in Antiochië in bronzen platen gegraveerd stonden en waarvan de niet-Joodse bevolking Titus vroeg dit weg te halen, maar zolang deze platen niet gevonden worden blijft het giswerk.

In de tweede plaats lijkt het verschil tussen het verkrijgen van *πολιτεία* of *ισοπολιτεία* te zitten in de vraag of Joden deel uitmaakten van de eerste bewoners van een nieuwe stad of niet.<sup>118</sup> In het geval van Antiochië en Alexandrië is daar volgens Josephus wel sprake van geweest.<sup>119</sup> Samen met alle andere nieuwe bewoners van nieuwe steden zouden de Joden dan ook een volledig burgerrecht (*πολιτεία*) hebben kunnen ontvangen. We hebben in hoofdstuk 1 kunnen zien hoe divers de achtergrond van de eerste bewoners van Antiochië was. Het is dan de vraag of bij Joden het burgerrecht door geboorte doorgegeven werd aan de volgende generaties, iets wat wel gebruikelijk was. In dat geval zou het aantal Joden vanaf de stichting tot aan tijd van Josephus gedurende 400 jaar gegroeid zijn wat een grote populatie van Joodse burgers zou betekenen.

Een voorbeeld van een Jood die zich beroept op zijn Romeinse burgerschap is Paulus. De passage vinden we in Hd 22.24-29.

---

<sup>117</sup> Tcherikover, *Hellenistic civilization*, 332.

<sup>118</sup> Zie ook hierboven (voetnoot 107) bij de eerste van drie conclusies van Tcherikover ten aanzien van de civiele status van Joden.

<sup>119</sup> Josephus, *Antiquitates Judaicae* 12.119 en 19.281.

“<sup>24</sup> Daarop beval de tribuun Paulus de kazerne binnen te brengen. Hij gaf opdracht hem onder het toedienen van zweepslagen te verhoren, om te achterhalen waarom het volk zo tegen hem tekeering. <sup>25</sup> Maar toen ze hem al vastgebonden hadden voor de zweepslagen, zei Paulus tegen de centurio die erbij was: ‘Mogen jullie een Romeins burger geselen, en dan nog wel zonder vorm van proces?’ <sup>26</sup> Toen de centurio dit hoorde, ging hij naar de tribuun om hem op de hoogte te stellen. Hij zei: ‘Wat bent u aan het doen? Die man is een Romein!’ <sup>27</sup> De tribuun ging naar Paulus toe en vroeg: ‘Bent u werkelijk een Romeins burger?’ ‘Jazeker,’ antwoordde Paulus. <sup>28</sup> De tribuun zei: ‘Ik heb een vermogen moeten betalen voor dat burgerrecht.’ Daarop zei Paulus: ‘Ik ben als Romeins burger geboren.’ <sup>29</sup> Meteen lieten de soldaten, die op het punt stonden hem te verhoren, hem met rust, en ook de tribuun sloeg de schrik om het hart nu hij besepte dat hij een Romeins burger had laten vastbinden.”

Het is erg interessant om te zien hoe de tribuun en Paulus het Romeinse burgerrecht (*πολιτείαν*) hebben verkregen. Eerstgenoemde door een vermogen te betalen en Paulus, de Jood, door geboorte. We vinden bij Cicero aanwijzingen dat Romeinse burgers volgens de wet niet vastgebonden en gemarteld mochten worden zonder proces.<sup>120</sup> Hoewel Paulus in Tarsus in Cilicië is geboren, is hij opgegroeid in Jeruzalem, waar hij strikt volgens de wet van zijn voorouders is opgevoed.<sup>121</sup> Het is niet bekend hoe zijn (voor)ouders aan dat burgerrecht zijn gekomen (als dat inderdaad het geval is geweest) en het is ook niet bekend waarom Paulus al op jonge leeftijd in Jeruzalem terecht kwam, maar in Hd 21.39 noemt hij zich nog steeds burger (*πολίτης*) van Tarsus. Deze tekst, samen met zijn uitspraak in Gal 1.13-14 dat hij de Joodse wet heel wat strikter naleefde dan velen van zijn generatie, lijkt te impliceren dat het voor een orthodoxe

---

<sup>120</sup> Cicero, *In Verrem* 2.5.62-66, C.D. Yonge red., *The orations of Marcus Tullius Cicero* (Londen 1903). Zie ook Josephus, *De bello Judaico* 2.308 waar uit de toonzetting blijkt dat het hoogst ongebruikelijk en verwerpelijk is dat Florus, procurator over Judea van 64-66, Joden van de Romeinse equestrische orde zweepslagen geeft.

<sup>121</sup> Handelingen 22.3.

Jood mogelijk was om Romeins burger te zijn. Of dat betekent dat Paulus ook claimt de stadsrechten van Tarsus te hebben is niet helemaal duidelijk.

Of de Joden nu volledige burgerrechten (*πολιτεία*) hadden of dat er sprake was van *ισοπολιτεία*, feit is dat Joden en niet-Joden, ook in Antiochië, af en toe met elkaar in aanvaring kwamen en de rechten van de Joden ter discussie werden gesteld. Deze aanvaringen tonen aan dat de Joden zichzelf zagen als volwaardige inwoners van steden als Alexandrië en Antiochië en van mening waren dezelfde rechten te hebben als de Griekse inwoners. Het is zeer aannemelijk dat het grote aandeel dat Joden in het totale inwoneraantal hadden aanleiding was om zich als volwaardige burgers te beschouwen. Het aantal Joden in Antiochië is moeilijk vast te stellen, maar het aantal is wel aanzienlijk. Josephus zegt dat aan de vooravond van de Joodse Oorlog in 66 na Chr. er in veel verschillende, waaronder Syrische, steden rellen uitbraken tussen Joden en niet-Joden, maar op dat moment juist niet in Antiochië.<sup>122</sup> Als mogelijke redenen voor het uitblijven van rellen in Antiochië geeft hij het grote aantal Joodse inwoners en in het bijzonder de houding van de Antiocheense Joden die niet op veranderingen aandrongen. Ook verderop in *De bello Judaico* geeft hij nog eens aan dat, omdat Syrië het buurland is van Palestina, in Syrië veel Joden wonen, “vooral in Antiochië aangezien dat een grote stad is”.<sup>123</sup> Hengel komt tot een aantal tussen de 30.000 en 50.000 op een totaalaantal inwoners van 300.000 op het moment dat de eerste christenen naar Antiochië komen<sup>124</sup>, Kraeling houdt het op minimaal 45.000 op een totaal van 300.000 ten tijde van keizer Augustus, oplopend naar 65.000 op een totaalaantal van 500.000 gedurende het keizerrijk<sup>125</sup>, terwijl Meeks en Wilken het schatten op 22.000 van in totaal 150.000 inwoners in de vierde eeuw<sup>126</sup>.

---

<sup>122</sup> Josephus, *De bello Judaico* 2.479.

<sup>123</sup> *De bello Judaico*, 7.43.

<sup>124</sup> Hengel en Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch*, 186, 196.

<sup>125</sup> Kraeling, ‘The Jewish community at Antioch’, 136.

<sup>126</sup> Meeks en Wilken, *Jews and Christians in Antioch*, 8.

Joden vormden dan ook een wezenlijk sociaaleconomisch onderdeel van de samenleving en Jood en niet-Jood kwamen gemakkelijk met elkaar in contact. Hengel meent dat, anders dan in Alexandrië en Rome, de Joden in Antiochië niet een afgezonderd leefgebied hadden, maar over verschillende delen van de stad verspreid waren.<sup>127</sup> Hoewel Kraeling meent dat Joden in gescheiden nederzettingen leefden, spreekt hij over ten minste drie gebieden waar ze woonden: in het westen, oosten en centrum van Antiochië. Wanneer Josephus zegt dat er veel proselieten onder de Grieken waren die door de Joden in hun midden opgenomen werden (*κακείνους τρόπον τινί μοῖρα αὐτῶν πεποιήντο*)<sup>128</sup>, dan lijkt het plausibel dat de Joden inderdaad erg verspreid waren over de stad. Als de Joden in afgescheiden nederzettingen zouden leven, dan is de kans veel kleiner dat Grieken in aanraking kwamen met de Joden en de Joodse godsdienst. Maar er waren dermate veel proselieten dat er veel contact was tussen Joden en niet-Joden. Brooten zegt dan ook dat de Joden uit de sociale midden- en bovenklasse zich soepel door de Griekse cultuur manoeuvreerden zonder dat het ten koste ging van hun Joodse traditie.<sup>129</sup> Daarom is het dus aannemelijk dat Joden zichzelf Antiochenen noemden<sup>130</sup>, ongeacht of hun zelfbenoeming als 'Antiochenen' betekent dat ze volledig burgerrecht hadden of dat ze zich simpelweg verbonden voelden met de stad.

## ***2.2 Makkabeese opstand en de Hasmonese periode***

In de inleiding van dit hoofdstuk is het Makkabeese taalgebruik van Paulus al even genoemd. In hoofdstuk 3 proberen we te begrijpen welke betekenis en lading Makkabees taalgebruik heeft in de tijd van Paulus. We kunnen dit echter niet begrijpen zonder de instelling van de Makkabeëen te bespreken. In deze paragraaf zal dan ook stilgestaan worden bij de

---

<sup>127</sup> Hengel en Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch*, 196.

<sup>128</sup> Josephus, *De bello Judaico* 7.45.

<sup>129</sup> Brooten, 'The Jews of Antioch', 30.

<sup>130</sup> Josephus, *Contra Apionem* 2.39.



oorzaak en het effect van de Makkabeese opstand. Deze opstand van Judese orthodoxe Joden tegen de Seleucidische machthebbers (op dat moment was Antiochus IV Epiphanes aan de macht) resulteerde in de Hasmonese periode (164 – 63 voor Chr.) waarin de orthodoxe Joden in Judea, met Jeruzalem als hoofdstad, een zekere mate van autonomie kenden. Deze gebeurtenissen hebben grote invloed gehad op de beeldvorming van Judese Joden ten aanzien van Syrië en Antiochië, dat het centrum van de Seleucidische vijand was. Andersom zal de opstand van de Joden ook bijgedragen hebben aan de beeldvorming van niet-Joodse Antiochenen over Joden in Judea. Het lijkt ondenkbaar dat deze periode geen invloed heeft gehad op de verhouding tussen Joden en niet-Joden in Antiochië. Deze periode beslaat ongeveer 100 jaar, wat het aannemelijk maakt dat de wederzijdse beeldvorming diep geworteld is. Dat maakt het relevant voor de tijd van Paulus, wanneer die Makkabees jargon hanteert.

### *2.2.1 Oorzaken Makkabeese opstand*

Eerst is het belangrijk om de oorzaken van de Makkabeese opstand over het voetlicht te brengen. Het maakt namelijk verschil of er religieuze, politieke of sociaaleconomische motieven (of alle drie) aan ten grondslag liggen. Als Paulus bewust Makkabeese taal gebruikt, dan zouden we die passages dan ook op de juiste manier moeten interpreteren. Er zijn verschillende bronnen die iets zeggen over de oorzaken van de opstand. Deze zullen hieronder aan de orde komen, te beginnen bij de vroegste bronnen.

Volgens 1 Makkabeëën<sup>131</sup> was de groep hellenistische Joden in Jeruzalem steeds groter geworden en begonnen ze, na goedkeuring van koning Antiochus IV Epiphanes, niet-Joodse gebruiken te introduceren. In dezelfde tijd begon Antiochus een veldtocht tegen Egypte, omdat hij dat land wilde inlijven. Na zijn overwinning in Egypte op Ptolemaeus trok

---

<sup>131</sup> 1 Makkabeëën 1 beschrijft de voorgeschiedenis van de opstand.

Antiochus met zijn leger naar Jeruzalem en plunderde hij de tempel, waarmee hij heel Israël in rouw dompelde. Hierna trok hij verder naar Antiochië. Twee jaar later stuurde hij echter een leger weer terug naar Jeruzalem en nam de stad met geweld in. Hierna gelastte hij zijn hele rijk om één volk te vormen en de eigen gebruiken op te geven en verplichtte hen de Griekse rituelen uit te voeren. Hij liet inspecteurs erop toezien dat dit ook gebeurde. In 1 Makk 2 is te lezen dat het gedwongen opgeven van de Joodse tradities de reden was om in verzet tegen de Seleuciden te komen. De beslissing om het hele rijk te verplichten de Griekse rituelen uit te voeren was voor Antiochus een politieke beslissing (hij wilde van zijn rijk één volk maken), maar voor de Makkabeeën is er sprake van een godsdienstig motief om in verzet te komen.

Het verslag van 2 Makk<sup>132</sup> vermeldt een machtsstrijd tussen twee pretendentes voor het hogepriesterschap, Menelaüs en Jason, die beiden Antiochus IV omkochten om het hogepriesterschap te verwerven. Jason legde het Joodse volk een Griekse levenswijze op en beloofde Antiochus dat de inwoners van Jeruzalem Antiochenen zouden heten.<sup>133</sup> Zijn opvolger Menelaüs was echter evenmin het ambt van hogepriester waardig en kon tekeergaan als een wild beest.<sup>134</sup> Toen het valse gerucht ging dat Antiochus gesneuveld was tijdens zijn tweede veldtocht tegen de Ptolemaeën, viel Jason Jeruzalem aan, maar het lukte hem niet om de macht te grijpen en hij droop af. Antiochus was echter niet dood en toen hij hoorde van de gebeurtenissen in Jeruzalem dacht hij dat de stad tegen hem in opstand gekomen was. Hij was razend en brak zijn veldtocht tegen Egypte af en nam met veel geweld Jeruzalem in waarbij 40.000 inwoners de dood vonden en nog eens 40.000 als slaaf werden verkocht. Onder begeleiding van Menelaüs ontheiligde en plunderde hij vervolgens de tempel. Niet lang daarna stuurde Antiochus een gezant om de Joden te dwingen te breken met hun voorvaderlijke tradities, werd de tempel in

---

<sup>132</sup> 2 Makkabeeën 4-6 beschrijft de voorgeschiedenis van de opstand.

<sup>133</sup> Ibidem, 4.9-10.

<sup>134</sup> Ibidem, 4.25.

Jeruzalem vernoemd naar Zeus Olympius en werden allerlei voor Joden heidense rituelen en handelingen uitgevoerd.<sup>135</sup> In 2 Makk 8 zien we hoe Judas Makkabeüs iedereen mobiliseerde die trouw was gebleven aan het Joodse geloof om in verzet te komen. In 2 Makk is dus in eerste instantie sprake van een politieke interventie van Antiochus –hij meende immers dat Judea in opstand gekomen was– waarna hij de Joden verplichtte een eind te maken aan hun voorvaderlijke tradities. Het zijn deze religieuze bepalingen geweest die de aanleiding vormen voor de Makkabeese opstand.

Malalas heeft een andere visie op de militaire interventie van Antiochus.<sup>136</sup> Hij rept niet over een interne machtsstrijd tussen Menelaüs en Jason en ook niet over een opstand van Makkabeëën na zijn verbod op het handhaven van de Joodse tradities. Zijn eigen versie begint bij de belastingen die de Ptolemaeën eisten van Joden die onder heerschappij van Antiochus IV stonden. De Joden kwamen van Palestina naar Antiochië om Antiochus te vragen een brief naar Ptolemaeus te sturen met het verzoek te stoppen met het heffen van belasting bij de import van graan, want er was een hongersnood in Palestina. Antiochus werd hierdoor kwaad op Ptolemaeus en gaf gehoor aan het verzoek van de Joden. Nadat Ptolemaeus deze brief had ontvangen, verhoogde hij echter de belastingen en dit was de reden dat Antiochus een militaire campagne tegen Egypte begon. Aanvankelijk leek Ptolemaeus aan de winnende hand te zijn en waren het Antiochus' troepen die wegvluchtten. Toen de Joden in Jeruzalem hiervan hoorden en het gerucht ging dat Antiochus gesneuveld zou zijn, stichtten ze vreugdevuren ter ere van Ptolemaeus en prezen hem. Antiochus was echter niet dood en versloeg Ptolemaeus uiteindelijk toch. Hij was kwaad op de Joden die zich tegen hem hadden gekeerd. Daarom trok hij met zijn leger naar Jeruzalem, nam de stad in en

---

<sup>135</sup> 2 Makkabeëën 6.1-4.

<sup>136</sup> Malalas, *Chronographia* 206-207.

doodde de inwoners. Deze interventie kan dus gezien worden als een straf voor de politieke keuze van de Joden om Ptolemaeus te eren.

Hierna volgt een opsomming van wat Antiochus nog meer deed en het is aannemelijk dat deze gebeurtenissen niet op datzelfde moment plaatsvonden en ook niet chronologisch vermeld worden. Zo nam hij Eleazar, die volgens Malalas hogepriester was<sup>137</sup>, en de Makkabeeën gevangen, bracht hen naar Antiochië en martelde en doodde hen. Hierna staat dat hij het ambt van hogepriester afschafte, van de tempel van de Joden een tempel voor de Olympische Zeus en Athene maakte en dat hij de Joden opdroeg te breken met de (religieuze) tradities van hun voorvaderen om die voor drie jaar in te wisselen voor hellenistische gebruiken.<sup>138</sup> Als de Makkabeeën pas in opstand kwamen na de verordeningen van Antiochus, dan moet er dus tijd zitten tussen de inname van Jeruzalem door Antiochus en de genoemde executies van Eleazar en de Makkabeeën. Malalas zegt verder niets over de motieven van de Makkabeeën om in opstand te komen. Toch kunnen we uit de genoemde beslissingen van Antiochus afleiden dat die voor Antiochus politiek van aard waren (door het politiek belangrijke ambt van hogepriester af te schaffen en een eenwordingspolitiek in te voeren). We lezen dat na de dood van Antiochus IV een zekere Judas aan Demetrius I Soter (Seleucidische koning van 162 - 150 voor Chr.) met succes vroeg om de tempel en overblijfselen van de Makkabeeën terug te geven, waarna hij de tempel reinigde en het Pesach feest gevierd werd. Dit lijkt erop te wijzen dat de opstand godsdienstige motieven kende.

Ook Josephus maakt melding van personen in Jeruzalem die de wil hadden om als Grieken te leven.<sup>139</sup> Hogepriester Menelaüs en de zonen van Tobias hadden zich afgekeerd van de Joodse gebruiken en bij

---

<sup>137</sup> Mogelijk bedoelt Malalas hier naar de marteldood van de Eleazar die in 2 Makkabeeën 6.18 'een van de belangrijkste Schriftgeleerden' wordt genoemd, maar niet hogepriester.

<sup>138</sup> Het is niet helemaal duidelijk of Malalas bedoelt dat gedurende een periode van drie jaar de Joodse gebruiken niet gebezigd mochten worden of dat dit verbod drie jaar duurde, omdat Antiochus IV toen overleed en zijn opvolgers toestemming gaven de Joodse tradities in ere te herstellen.

<sup>139</sup> Josephus, *Antiquitates Judaicae* 12.240-241.

Antiochus aangegeven dat ze als Grieken wilden leven. Ze hadden echter niet de steun van de meerderheid van het volk. Dat was op de hand van Menelaüs' voorganger Jason, die het hogepriesterschap afgenomen was nadat Antiochus kwaad op hem was geworden. Deze Jason kwam tegen Menelaüs in opstand. Het is merkwaardig dat van Jason gezegd wordt dat de meerderheid van het volk hem steunde. We lezen in 2 Makk dat hij het volk opdroeg als Grieken te leven. Als dit klopt, dan is het uiterst merkwaardig dat de meerderheid van het volk hem steunde. Dat zou namelijk betekenen dat het grootste deel van de inwoners van Jeruzalem en Judea voor hellenisering waren, terwijl de Makkabeeën enkele jaren later in staat waren de macht te grijpen. Josephus zegt echter dat het Menelaüs en de zonen van Tobias zijn die als Grieken wilden leven. Het is dan de vraag of én Menelaüs én Jason hellenistisch ingesteld waren of dat een van hen de orthodoxe Joden vertegenwoordigde. Dat laatste lijkt onwaarschijnlijk, aangezien ze in 2 Makk allebei als slechte leiders worden gezien. Wat echter bij zowel 1 als 2 Makk en ook bij Josephus overeenkomt is dat in Jeruzalem, al vóór de militaire interventie van Antiochus, mensen waren die liever de Griekse gebruiken wilden volgen dan de wetten van hun voorvaderen.

Wat niet in de verslagen van de Makkabeeën en Malalas vermeld wordt, is dat Antiochus door de Romeinen gedwongen werd om zijn expeditie tegen de Ptolemaeën af te breken. Zo zeggen Polybius<sup>140</sup> en Livius<sup>141</sup> dat Antiochus door een Romeinse delegatie gesommeerd werd zijn veldtocht tegen Egypte af te breken. Antiochus gehoorzaamde en keerde met zijn leger terug naar Syrië. Beide Romeinse auteurs reppen in hun beschrijving van deze Romeinse interventie niet over de gebeurtenissen in Jeruzalem na Antiochus' aftocht uit Egypte.<sup>142</sup> Maar het zijn niet alleen Romeinse auteurs die dit vermelden. Zo geeft Daniël 11.29-

---

<sup>140</sup> Polybius, *Historiae* 29.27.

<sup>141</sup> Livius, *Ab urbe condita* 45.12.

<sup>142</sup> Het is niet heel vreemd dat ze hier geen aandacht aan besteden, aangezien beide auteurs alleen geïnteresseerd zijn in het Seleucidische Rijk in zoverre het de Romeinse geschiedenis en politiek aangaat.

32 op profetische wijze het begin van de Makkabeese opstand weer.<sup>143</sup> Antiochus valt voor de tweede keer Egypte binnen ('het Zuiden'), schepen van de *kittîm* (de Romeinen) houden hem tegen en dwingen hem terug te keren, vervolgens richt hij zijn woede op Judea / Joden ('het heilig verbond'), ontheiligt de tempel en dwingt de Joden hun voorvaderlijke gebruiken op te geven. Maar er zullen mensen zijn die zich daartegen zullen verzetten (de Makkabeeën).

Volgens het verslag van Josephus<sup>144</sup> had Antiochus zijn zinnen gezet op het land van de Ptolemaeën en voelde hij weinig respect voor hun leiders. Daarom ondernam hij een veldtocht tegen Egypte, maar brak deze af uit angst voor de Romeinen, die hem opgedragen hadden zijn handen van Egypte af te houden. Hierop trok hij naar Jeruzalem en nam hij de stad zonder strijd in omdat zijn aanhangers (vermoedelijk Menelaüs en de zonen van Tobias) de poorten hadden geopend. Daarna doodde hij een groot aantal van zijn tegenstanders (mogelijk de aanhangers van Jason).

Twee jaar later kwam Antiochus terug om de tempel met haar schatten en tempelgerei te plunderen en verplichtte hij de Joden te breken met hun voorvaderlijke tradities en hellenistische gebruiken te volgen. Dat er volgens dit verslag twee jaar zat tussen Antiochus' inname van Jeruzalem en zijn religieuze verordeningen, zou erop kunnen wijzen dat dit een politieke beslissing was van Antiochus om, zoals we in 1 Makk 1.41-42 kunnen lezen, van het Seleucidische Rijk één volk te maken.

Deze gedachte wordt versterkt door de reactie van de Samaritanen op de gebeurtenissen in Jeruzalem.<sup>145</sup> Zij hadden met de gebeurtenissen in Jeruzalem en Judea weinig tot niets te maken, maar toch waren ze bang geworden en probeerden Antiochus ervan te overtuigen dat ze kolonisten van de Meden en Perzen waren en Sidoniërs van oorsprong. Beschuldigingen zoals die tegen de Joden waren geuit zouden op hen

---

<sup>143</sup> John J. Collins, *Daniel: A commentary on the Book of Daniel* (Mineapolis 1993) 384.

<sup>144</sup> Josephus, *Antiquitates Judaicae* 12.242-256.

<sup>145</sup> *Ibidem*, 12.257-264.

geen betrekking hebben, “daar wij zowel qua afkomst als gewoonten anders zijn dan zij” en ze boden aan hun tempel op de berg Garizin, die nog geen naam had, de tempel van Zeus Hellenios te noemen.<sup>146</sup>

De oorzaak van de Makkabeese opstand ligt volgens Josephus bij de onvrede over het verbod op de voorvaderlijke tradities en de verplichting om heidense gebruiken uit te voeren.<sup>147</sup> Deze passage is eveneens een aanwijzing voor de eenwordingspolitiek van Antiochus, aangezien Mattathias, de eerste leider van de rebellen, zijn eigen houding vergelijkt met die van de andere volken. Josephus schrijft: “Hij zei dat zelfs niet als de andere volken met z’n allen voor de koning zouden buigen omdat ze bang voor hem waren of bij hem in het gevlei wilden komen, hij en zijn zoons er zich ooit toe zouden laten overhalen de godsdienst van hun voorouders de rug toe te keren.”<sup>148</sup>

Op basis van de oudste bronnen kunnen we dus concluderen dat er verschil van mening is over de reden van de militaire inname van Jeruzalem door Antiochus. Malalas ziet het als tegenreactie op de reactie van de Joden in Jeruzalem op de vermeende dood van Antiochus. Door Ptolemaeus te eren keren ze zich tegen Antiochus, terwijl die nota bene op hun verzoek tegen de Ptolemaeën in verweer kwam. 2 Makk zegt dat Antiochus meende dat Judea in opstand gekomen was en nam daarom Jeruzalem in. Josephus en 1 Makk geven geen reden. Wat uit de bronnen wel af te leiden valt is dat er sprake is van een politieke beslissing van Antiochus IV om het Seleucidische Rijk één te laten worden waardoor de Joden gedwongen worden hun voorvaderlijke tradities op te geven. Ook Tacitus wijst in die richting door te zeggen dat Antiochus een einde wilde maken aan het Joodse bijgeloof en de Griekse beschaving wilde introduceren.<sup>149</sup>

---

<sup>146</sup> Josephus, *Antiquitates Judaicae*, 12.261.

<sup>147</sup> Ibidem, 12.267-271.

<sup>148</sup> Ibidem, 12.269.

<sup>149</sup> Tacitus, *Historiae* 5.8.

In de secundaire literatuur vinden we de theorie van Tcherikover, die meent dat de aristocraten in Jeruzalem als leus 'hellenisme' hadden en het volk 'Joodse traditie' als slogan had aangenomen.<sup>150</sup> Als antwoord op de opstand van de laatstgenoemde groep verbood Antiochus IV het bezigen van Joodse tradities. Volgens Tcherikover gold deze maatregel vermoedelijk alleen voor het gebied waar de opstand plaatsvond, Jeruzalem en Judea, maar wellicht ook nog in Joodse gemeenschappen in heel Palestina.<sup>151</sup> In dat geval zouden Joden in Antiochië dus niet gebonden zijn aan de nieuwe regels van Antiochus.<sup>152</sup> De opstand is volgens deze theorie dus geen reactie op de geboden van Antiochus, maar de geboden zijn een reactie op de opstand van het lagere Joodse volk. Een andere theorie komt van Portier-Young, die over Antiochus' edict zegt: "It was a program of unmaking and making, de-creation and re-creation, with Antiochus the authorizer and maker of a new world, order, and identity for the inhabitants of Judea."<sup>153</sup> Door de, al dan niet vermeende, opstand aan te grijpen om Judea nog eens te veroveren bevestigde Antiochus zijn heerschappij over Jeruzalem en Judea. Op elk terrein van het leven van haar inwoners wilde hij hen herscheppen en maken tot een hellenistisch volk dat trouw aan hem zwoer. Deze theorie lijkt het dichtst bij de situaties te staan zoals die in Makkabeeën en bij Malalas en Josephus beschreven worden. Wat ook precies de oorzaak is geweest, feit is dat de hellenistische groepering in Judea in de tijd van Antiochus IV niet groot en sterk genoeg was om weerstand te kunnen bieden tegen de rebellen die jaren later de Hasmoneese dynastie vestigden.

### 2.2.2 Effect op verhouding Joden en niet-Joden in Antiochië

Het lijkt moeilijk voor te stellen dat de opstand in Judea geen effect heeft gehad op de verhouding tussen Joden en niet-Joden in Antiochië. Voordat

---

<sup>150</sup> Tcherikover, *Hellenistic civilization and the Jews*, 203.

<sup>151</sup> Ibidem, 200.

<sup>152</sup> Dit lijkt in tegenspraak met 1 Makkabeeën 1.41-42 en Josephus, *De bello Judaico* 7.44.

<sup>153</sup> Anathia E. Portier-Young, *Apocalypse against empire. Theologies of resistance in Early Judaism* (Grand Rapids 2011) 215.



de opstand begon lijkt er geen sprake te zijn van spanningen tussen Joodse en niet-Joodse inwoners. Zo wekte de moord op hogepriester Onias, die zijn toevlucht in de vrijplaats Daphne had gezocht, woede en verontwaardiging op, niet alleen bij de Antiocheense Joden, maar ook bij velen uit andere bevolkingsgroepen.<sup>154</sup> De moordenaar was Andronikus, die door Antiochus was aangesteld als zijn plaatsvervanger toen hij haastig weg moest, en hij was door Menelaüs omgekocht om Onias te doden, omdat die zelf het hogepriesterschap wilde verwerven. Toen koning Antiochus IV terugkeerde naar Antiochië en van deze gebeurtenis hoorde, was hij oprecht bedroefd en liet Andronikus ombrengen.

Toen de opstand eenmaal begonnen was, veranderde waarschijnlijk de verstandhouding tussen Joden en niet-Joden, ook in Antiochië. Als de verordeningen van Antiochus voor Joden in het hele Seleucidische Rijk golden, zoals 1 Makk 1.41-42 impliceert, dan konden gehelleniseerde Joden zich hieraan wellicht gemakkelijk aanpassen. Orthodoxe Joden daarentegen zullen toch meer weerstand gehad hebben tegen de verplichtingen om mee te doen aan heidense rituelen. Deze weigering zou hebben kunnen aangezet tot weerstand tegen de orthodoxe Joden door de niet-Joodse inwoners van Antiochië, maar het zorgde wellicht ook voor spanningen tussen de gehelleniseerde en orthodoxe Joden zoals in Jeruzalem gebeurde. Uiteraard moet rekening worden gehouden met verschillende maten van hellenisering en orthodoxie onder de Joden, maar helaas beschikken we niet over informatie over de diversiteit aan Joodse groeperingen in Antiochië. Aangezien in Jeruzalem, het centrum van het orthodoxe Jodendom, al een toenemende hellenisering is waar te nemen, lijkt het aannemelijk dat in de Griekse stad bij uitstek, Antiochië, de gehelleniseerde Joden sterker vertegenwoordigd waren ten opzichte van de orthodoxe Joden dan in Jeruzalem.

In het geval dat de verordeningen beperkt zijn gebleven tot de gebieden waar de opstand plaatsvond, dan zouden er alsnog spanningen

---

<sup>154</sup> 2 Makkabeeën 4.30-38.

kunnen zijn orthodoxe en gehelleniseerde Joden in Antiochië. Het is immers niet logisch dat de orthodoxe Joden de beslissing van Antiochus toejuichten, ook al betrof het niet henzelf. Wat betreft de verhouding tussen Joden en niet-Joden is het onduidelijk of de niet-Joden onderscheid maakten tussen orthodoxe en gehelleniseerde Joden. Ze waren immers allemaal verwant aan die rebellen die voor onrust in het rijk zorgden.

### 2.2.3 *Hasmoneeën en Seleuciden na Antiochus IV*

Na de dood van Antiochus IV in 163 voor Chr. kregen de Joden van zijn opvolgers toestemming hun eigen gebruiken weer uit te oefenen en stemden ook de Romeinen daarmee in<sup>155</sup>, maar dat wilde niet zeggen dat er vrede was tussen de Seleuciden en Judea. De strijd ging namelijk gewoon door. Ook verschillende verbonden met verschillende troonopvolgers maakten hier geen eind aan. De verbonden die tussen de Hasmoneese en Seleucidische heersers gesloten werden, waren meestal fragiel, konden ieder moment verbroken worden en waren vooral een kwestie van elkaar paaien zodat ze elkaar niet aan hoefden te vallen en zich op andere gebieden konden richten. De instabiliteit van de Seleucidische heerschappij in de jaren na Antiochus IV was hier mede debet aan.

Een gesloten verbond dat specifiek van belang is voor de geschiedenis van Antiochië is die tussen de Makkabeese leider Jonatan en koning Demetrius II (145 - 138 voor Chr.).<sup>156</sup> Eerstgenoemde had de gunst van Demetrius gewonnen door hem vele geschenken aan te bieden, daar waar Demetrius eerst woedend reageerde op Jonatans belegering van de citadel in Jeruzalem. In ruil voor de terugtrekking van Syrische troepen uit de citadel hielpen 3000 Joodse soldaten Demetrius aan de macht te blijven toen de inwoners van Antiochië in het centrum van de stad samendromden, 120.000 in totaal, de koning wilden doden. Deze opstand

---

<sup>155</sup> Zie bijvoorbeeld Josephus, *De bello Judaico* 7.44 en 2 Makkabeeën 11.22-35.

<sup>156</sup> 1 Makkabeeën 11.44-51.

werd neergeslagen en volgens de tekst in 1 Makk werden 100.000 Antiochenen gedood (wat erg overdreven lijkt omdat de Joden met slechts 3000 waren) en ging de stad in vlammen op.<sup>157</sup> Het is niet duidelijk welk effect dit heeft gehad op de verhouding tussen Joden en niet-Joden in Antiochië. Het lijkt voor de hand te liggen dat, behalve van de koning en zijn onderdanen, de houding van Antiochenen ten opzichte van Joden (op zijn minst die in Judea/Palestina, maar wellicht ook die in Antiochië) niet verbeterd is door deze gebeurtenis, ondanks dat Josephus zegt dat Antiocheense Joden na Antiochus IV Epifanes er in alle rust konden leven<sup>158</sup>. Maar ook Demetrius stelde zich al snel vijandig op tegen Jonatan, wat de broosheid van het verbond nog maar eens benadrukt. Uiteindelijk kwam er met de invasie van de Romeinen in 63 voor Chr. een einde aan de Hasmoneese dynastie.

### ***2.3 Joden en Antiochië in vroeg-Romeinse periode***

Tacitus geeft in zijn verslag van de Joodse oorlog van 66 - 70 na Chr. een beknopte beschrijving van de belangrijkste politieke gebeurtenissen in Judea vanaf het moment dat Pompeius in 63 voor Chr. als eerste Romein voet zette in de tempel in Jeruzalem.<sup>159</sup> Uit dit overzicht is op te maken dat het anti-Romeinse sentiment in de eerste eeuw van onze jaartelling steeds sterker werd. Twee periodes zijn ook voor de Joden in Antiochië relevant. In de eerste plaats de regeerperiode van keizer Caligula (37 - 41 na Chr.) en in de tweede plaats de Joodse Oorlog van 66 - 70 na Chr.

#### *2.3.1 Caligula*

De regeerperiode van keizer Tiberius was voor Judea volgens Tacitus rustig verlopen.<sup>160</sup> Zijn opvolger Caligula kreeg echter te maken met gewapend verzet van de Judeeërs nadat hij besloten had, wellicht naar het

---

<sup>157</sup> Zie ook Josephus, *Antiquitates Judaicae* 13.135-142.

<sup>158</sup> Josephus, *De bello Judaico* 7.43.

<sup>159</sup> Tacitus, *Historiae* 5.9-10.

<sup>160</sup> *Ibidem*, 5.9.

voorbeeld van Antiochus IV Epiphanes, een beeld van zichzelf in de tempel van Jeruzalem te laten oprichten. De vergelijking met Antiochus IV is in ieder geval treffend. De toename van Makkabeese sympathieën in deze tijd komen dan ook niet uit de lucht vallen. Na de dood van Caligula in het jaar 41 hield dit verzet op. Josephus vertelt dat een grote menigte het Romeinse leger tegemoetkwam om Petronius, gouverneur van Syrië die deze opdracht van Caligula moest uitvoeren, te vragen dit niet te doen.<sup>161</sup> De menigte antwoordde hem op de vraag of ze bereid waren oorlog tegen de Romeinen te voeren, dat de keizer dan de hele Joodse natie moest offeren. Zij waren bereid om zichzelf aan de Romeinen bloot te stellen om neergeslagen te worden. Hiervan is Petronius zo onder de indruk dat hij, tot ergernis van Caligula, besluit de beelden niet in de tempel te plaatsen. Josephus lijkt daarmee de protesterende menigte in een martelaarsrol te duwen en daarmee het protest van de Joden te pacificeren, daar waar Tacitus spreekt van gewapend verzet van de Judeeërs.

Hoewel deze gebeurtenis zich vrijwel volledig in Palestina afspeelt, is het haast ondenkbaar dat deze beslissing van Caligula niet tot verontwaardiging heeft geleid bij de Joden in de Diaspora. Vooral voor Antiochië, vanwaar Petronius met zijn leger en met de beelden vertrok, is het aannemelijk dat er onrust onder de Joden was. Mogelijk zijn de rellen die Malalas beschrijft als factierellen tussen Groenen en Blauwen onderdeel van deze onrust.<sup>162</sup> De Hellenen vochten met de Joden, doodden velen van hen en staken hun synagogen in brand. Toen de priester van de Joden in Palestina, Phineas, hiervan hoorde, verzamelde hij een groot aantal Joden en Galileeërs die burgers waren. Hij viel, aldus Malalas, vanuit Tiberias met 30.000 van hen Antiochië binnen en doodde velen. Hierna keerde hij terug naar Tiberias. Omdat ze geen eind aan de rellen in de stad hadden gemaakt en de aanval van Phineas niet hebben afgeslagen, werd Caligula zo kwaad op de senatoren van Antiochië, dat

---

<sup>161</sup> Josephus, *De bello Judaico* 2.197.

<sup>162</sup> Malalas, *Chronographia* 244-245.

hij hen al hun bezit ontnam en gevangen zette. Tevens trok hij naar Tiberias, waar hij Phineas gevangennam en onthoofdde en vele Joden en Galileeërs doodde. Het hoofd van Phineas zette hij ter waarschuwing op een paal buiten Antiochië.

Hengel en Schwemer opperen het idee dat de ruzie tussen de Groenen en de Blauwen ook een etnische achtergrond zouden kunnen hebben, waarbij de Joden een van de twee facties steunden.<sup>163</sup> Deze ruzie zou dan geïntensiveerd zijn door het besluit van Caligula om een beeld van zichzelf in de tempel van Jeruzalem te plaatsen en de daaropvolgende aanstalten van Petronius om dat bevel uit te voeren. Het lijkt Downey zeer goed mogelijk dat er geen sprake was van rellen tussen verschillende facties, maar dat ze begonnen als wanordelijkheden bij het circus, waar ook de Joden een aandeel in hadden, en vervolgens uitmondde in een pogrom.<sup>164</sup> Er zijn aanwijzingen dat, in ieder geval in Alexandrië, de Joden vaker deelnamen aan wanordelijkheden tijdens atletiekwedstrijden en festivals of daar zelfs verantwoordelijk voor waren.<sup>165</sup> In 38 na Chr. was er in Alexandrië sprake van een pogrom waar de Joden het slachtoffer van waren. Dit zou volgens Downey grote impact kunnen hebben gehad op de Joden in Antiochië vanwege hun nauwe band en stabiele relaties met de Alexandrijnse Joden. Alan Cameron gaat er vanuit dat er zelfs in de vierde eeuw na Chr. nog geen facties van de Romeinse soort in Antiochië bestonden.<sup>166</sup> Hij ziet de beschrijving van Malalas als een anachronisme, alleen al doordat Malalas de rellen in het theater plaatst en niet in het circus. Ik volg hier de theorie van Downey dat de rellen wellicht in het circus ontstonden, waar Joden hun ongenoegen uitten over de pogrom in Alexandrië of over het besluit van Caligula (of allebei). Zulke wagenrennen werden immers vaker gebruikt om bepaalde zaken van het

---

<sup>163</sup> Hengel en Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch*, 185

<sup>164</sup> Downey, *A history of Antioch*, 194.

<sup>165</sup> Idem.

<sup>166</sup> Cameron, *Circus factions*, 200.

volk onder de aandacht te brengen en die konden uitmonden in ongeregelheden.<sup>167</sup>

Tot slot is het belangrijk om te beseffen dat deze rellen zich volgens Malalas afspeelden in het derde regeringsjaar van Caligula, dus in 39/40 na Chr. Dit is, aldus Hengel en Schwemer, in dezelfde tijd dat Paulus door Barnabas van Tarsus naar Antiochië wordt gehaald.<sup>168</sup> De implicaties hiervan zullen in hoofdstuk 3 aan de orde komen.

### 2.3.2 Joodse Oorlog

Dertig jaar na de rellen ten tijde van Caligula wordt, na een vierjarige oorlog, de tempel van Jeruzalem door Titus verwoest. Deze gebeurtenis heeft geen invloed gehad op Paulus of zijn theologische ontwikkeling, aangezien die toen al gedood was, maar is wel relevant voor de theologische ontwikkeling van Matteüs en het begrijpen van zijn evangelie.<sup>169</sup> Door het merendeel van de Bijbelwetenschappers wordt namelijk aangenomen dat dit evangelie in Antiochië geschreven is tussen 80 en 90 na Chr.<sup>170</sup>

Antiochië was door zijn status van militaire en politieke centrum van het oostelijke deel van het Romeinse Rijk nauw betrokken bij de beslissingen rondom de opstand van de Joden en dit zal ook invloed hebben gehad op het leven in Antiochië. De opstand van de Joden begon toen in Caesarea een Griek de synagoge ontheiligde.<sup>171</sup> Dit leidde uiteindelijk tot onlusten tussen Joden en niet-Joden in het hele gebied rondom Caesarea en Syrië, behalve in enkele steden, waaronder Antiochië.<sup>172</sup> Josephus meent dat het grote aantal Joden de niet-Joden

---

<sup>167</sup> Josephus, *Antiquitates Judaicae* 19.24-27.

<sup>168</sup> Hengel en Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch*, 183.

<sup>169</sup> Meer over Matteüs in hoofdstuk 4.

<sup>170</sup> Voor de lokalisering van Matteüs, zie Davies en Allison jr., *A critical and exegetical commentary*, 145; Carter, *Matthew and Empire*, 36-37 en Garland, *Reading Matthew*, 3. Voor de datering zie Davies en Allison, *A critical and exegetical commentary*, 127-138 en Dennis C. Duling, 'The gospel of Matthew', in: David E. Aune, red., *The Blackwell Companion to the New Testament* (Chichester 2010) 298.

<sup>171</sup> Josephus, *De bello Judaico* 2.289.

<sup>172</sup> *Ibidem*, 2.477-480.

ervan weerhield hen aan te vallen, maar meer nog dat ze aan de Joden in onder andere Antiochië merkten dat ze geen drang naar vernieuwing hadden.<sup>173</sup>

Desalniettemin is het aannemelijk dat Antiocheense Joden zich in een spagaat bevonden doordat ze enerzijds onderdeel uitmaakten van de Antiocheense samenleving, maar anderzijds tot hetzelfde volk behoorden als degenen die in Palestina tegen de Romeinen in opstand waren gekomen. De meesten zullen dan ook sympathie hebben gekoesterd voor hun volksgenoten in hun thuisland en met name voor Jeruzalem. Dit heeft voor de nodige spanningen tussen Joden en niet-Joden gezorgd waarbij, volgens Josephus, de Joden belasterd werden en er beschuldigingen tegen hen werden geuit.<sup>174</sup>

Maar het waren niet alleen de niet-Joden die beschuldigingen uitten. Het meest schrijnende voorbeeld van een beschuldiging door een Jood is die van Antiochus, de zoon van de Joodse ethnarch van de stad.<sup>175</sup> Vlak voor het begin van de Joodse Oorlog kwam hij naar het theater waar de Antiochenen zich verzameld hadden voor een volksvergadering. Daar beschuldigde hij zijn vader en enkele andere Joden ervan plannen te smeden om de hele stad in brand te steken. Het volk werd furieus, arresteerde de beschuldigten en verbrandden hen in het theater. Vervolgens vielen ze met geweld een groot aantal Joden aan. Antiochus wilde zijn bekering tonen door in het openbaar op dezelfde wijze offers te brengen als de Grieken deden en dwong Joden die daar aanwezig waren om dat ook te doen. Hierna kreeg hij de macht over de Joden, niet alleen in Antiochië maar ook in andere steden, en verbood hen de sabbat te houden. Later gingen het marktplein, de archieven, de openbare registers en de koninklijke paleizen alsnog in vlammen op en weer werden de Joden door Antiochus in staat van beschuldiging gesteld. Hij wist het volk te overtuigen met als resultaat dat de Joden werden vervolgd, ook door

---

<sup>173</sup> Josephus, *De bello Judaico* 2.477-480.

<sup>174</sup> Ibidem, 7.41.

<sup>175</sup> Ibidem, 7.46-62.

degenen die eerder geen problemen met de Joden hadden gehad. Later bleek dat de brand gesticht was door mensen met schulden die de openbare registers wilden verbranden om de bewijzen te vernietigen.

Alleen al zijn Griekse naam Antiochus is opvallend voor een Jood, wanneer we denken aan de Makkabeese opstand en het bewind van Antiochus IV Epiphanes waarin de Joden gedwongen werden hun voorvaderlijke tradities op te geven en mee te doen met hellenistische rituelen. Maar niet alleen zijn naam, ook zijn houding en gedrag is hellenistisch. Josephus stelt dat hij offerde zoals de Grieken uit haat ten opzichte van de Joodse gebruiken.<sup>176</sup> Zo wordt duidelijk dat de hellenistische mentaliteit zelfs, of misschien wel juist, zoals we Tcherikover zagen beweren, in de hogere Joodse kringen aanwezig was.

De spanningen naar aanleiding van de ontheiliging van de synagoge in Caesarea en de olie die Antiochus op het vuur had gegooid, zullen gedurende de hele Joodse Oorlog in Antiochië aanwezig zijn geweest. In § 2.1 hebben we al gelezen dat kort hierna de niet-Joodse Antiochenen aan Vespasianus en Titus vroegen om de Joden uit Antiochië te verbannen. Nadat deze vraag afgewezen was, vroegen ze hen om het burgerrecht van de Joden, die ze van Seleucus I Nicator hadden gekregen, af te nemen. Dit is een duidelijk teken van het anti-Joodse sentiment dat op dat moment in de stad heerste, maar waarvan de voedingsbodem al decennia, misschien zelfs al eeuwen, eerder gelegd is.

## ***2.4 Conclusie***

In dit hoofdstuk hebben we kunnen zien dat de Joden in Antiochië een wezenlijk onderdeel van de samenleving vormden, ongeacht of ze burgerrechten bezaten of 'slechts' privileges kenden. Wel kunnen we opmerken dat, op basis van de beschrijving in Handelingen, Paulus zichzelf als Romeins burger zag (en wellicht als volwaardig burger van Tarsus) en dat dit erkend werd door de tribuun. In het volgende

---

<sup>176</sup> Josephus, *De bello Judaico* 7.50.



hoofdstuk zullen we zien hoe Paulus in de traditie van de Makkabeeën staat. Zo vervolgde hij in eerste instantie de christenen met de argumenten ('als Jood moet je je houden aan de voorvaderlijke tradities') en het fanatisme waarmee de Makkabeeën zich verzetten tegen Antiochus IV. In een periode dat de spanningen tussen Joden en Romeinen toenemen is het een zeer interessant gegeven dat Paulus zich beweegt in zowel Grieks-Romeinse kring als in Makkabeese kring. We hebben kunnen zien welke betekenis de Makkabeese opstand en de regeerperiode van Antiochus IV Epiphanes heeft gehad voor Judese Joden, maar waarschijnlijk ook voor Antiocheense Joden. Wanneer Paulus Makkabees taalgebruik hanteert, dan is dit de context waarin we die opmerkingen moeten plaatsen, zoals we ook rekening moeten houden met de context van de rellen ten tijde van keizer Caligula waar Paulus ongetwijfeld mee in aanraking is geweest. Tot slot is het, met het oog op hoofdstuk 3 en 4, belangrijk om in het hoofd te houden dat het anti-Joodse sentiment in de eerste eeuw na Chr. zeer sterk in Antiochië aanwezig was. In deze tijd is de christelijke gemeente in Antiochië ontstaan en aanwezig geweest. Ook de christelijke theologie is hier verder gegroeid, wat, met hulp van Paulus, in het bijzonder tot uiting is gekomen door het evangelie van Matteüs.

## Hoofdstuk 3

### Ontwikkeling van Paulus' apostelschap voor de volken

De tijd van Paulus in Antiochië staat niet op zichzelf. Het is een onderdeel, weliswaar een belangrijk onderdeel, van zijn leven en kan daardoor niet los worden gezien van andere fasen en gebeurtenissen die van belang zijn geweest voor zijn ontwikkeling. Zijn tijd in Antiochië valt in de periode van veertien jaar die hij in de gebieden van Syrië en Cilicië doorbracht. Om de rol van Antiochië in het leven van Paulus de juiste plek te geven, zal dit hoofdstuk chronologisch ingedeeld worden. Hierbij zal in eerste instantie uitgegaan worden van het autobiografisch materiaal dat Paulus verschaft, voornamelijk in Gal 1.13-2.14. Daarnaast zal de informatie die Lukas in Handelingen geeft gebruikt worden waar het Paulus aan kan vullen.

In § 3.1 zal Paulus' levensfase voor zijn bekering en de vorming van zijn theologie behandeld worden, vervolgens komt in § 3.2 de eerste missionaire fase in Syrië (Antiochië) en Cilicië aan de orde tot aan het apostelconvent van Hd 15. Dit convent en zijn implicaties voor de missie van Paulus zullen de inhoud vormen van § 3.3, waarna de plek die Antiochië inneemt in het leven en denken van Paulus nog eens samengevat zal worden in § 3.4.

#### *3.1 Paulus' bekering en de vorming van zijn theologie*

De eerste keer dat we in Handelingen iets van Paulus (toen nog Saulus) horen is bij de steniging van Stefanus, waar hij als jongeman op de mantels let van de getuigen en de moord goedkeurt.<sup>177</sup> Hierna begint de vervolging van de gemeente waar ook Saulus actief bij betrokken is. Van zijn tijd voor zijn bekering zegt Paulus in Gal 1.13-14:

---

<sup>177</sup> Handelingen 7.58-8.1.

*“<sup>13</sup> U hebt gehoord hoe ik vroeger volgens de Joodse godsdienst leefde (ἀναστροφὴν ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ), dat ik de gemeente van God fanatiek vervolgde en haar probeerde uit te roeien. <sup>14</sup> Ik leefde de Joodse wetten heel wat strikter na (προέκοπτεν ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ) dan velen van mijn generatie en zette mij vol overgave in (περισσότερος ζηλωτής) voor de tradities van ons voorgeslacht.”*

Dit gedeelte toont opvallende gelijkenissen met de missie die de Makkabeeën voor ogen hadden. De termen Ἰουδαϊσμος en ζηλωτής zijn in combinatie met het inzetten voor de tradities van het voorgeslacht kenmerkend voor de houding van de Makkabeeën<sup>178</sup>, waar we het in hoofdstuk 2 al uitvoerig over hebben gehad. Dit gedeelte geeft dan ook een indruk hoe Paulus in de Makkabeese traditie stond, of op zijn minst met de Makkabeese traditie sympathiseerde, voordat Christus zich aan hem openbaarde. De brief aan de Galaten is geschreven in de periode tussen twee politiek-religieus belangrijke gebeurtenissen, namelijk de opdracht van Caligula om een beeld van zichzelf in de tempel van Jeruzalem te plaatsen aan de ene kant en de Joodse Oorlog aan de andere kant. Deze uitspraak van Paulus wordt dus gedaan in een periode waarin de spanningen tussen Romeinen en Joden (vooral in Judea, maar ook in de Diaspora) steeds meer oplopen en de aandacht voor Makkabeese opvattingen toeneemt met als climax de Joodse Oorlog. Deze aandacht voor Makkabeese opvattingen, zelfs onder Joodse christenen, blijkt ook wel uit de inhoud van de brief aan de Galaten. In de gemeenten van Galatië zijn schijnbaar Joodse christenen terechtgekomen die de christenen daar opleggen om zich te houden aan de Joodse wetten.

De felle manier waarop Paulus hierop reageert in de brief aan de Galaten tekent de radicale omslag die de openbaring van Christus op hem heeft gehad. Eens plaatste hij zichzelf in de voetsporen van Pinechas, Elia en de Makkabeeën door met zijn ijver voor de wet het recht in eigen hand te nemen en de afvalligen van de wet (in dit geval de christenen) fysiek te

---

<sup>178</sup> James Dunn, *Epistle to the Galatians*, 55-62.

vervolgen<sup>179</sup>, maar na zijn roeping is hij 'wat voor hem winst was, omwille van Christus als verlies gaan beschouwen'<sup>180</sup>. In deze context zijn de termen *Ἰουδαισμός* en *ζηλωτής* dan ook geen neutrale termen. Hij weet zeer goed wat het betekent om met een zelotische ijver de wet na te volgen (en afvalligen te vervolgen), maar neemt hier juist afstand van zijn 'Makkabeese' verleden.

In hoofdstuk 1 hebben we het hellenistische karakter van Antiochië besproken, in hoofdstuk 2 hebben we kunnen zien wat een Makkabeese houding betekent en hebben we ruim aandacht besteed aan het beeld dat Joden van Antiochië hebben, namelijk het centrum van de vijandelijke, godslasterende macht. Dat geldt voor zowel de Seleucidische periode waarin Antiochië de hoofdstad van het Rijk was, als voor de Romeinse periode waarin Antiochië de economische, politieke en militaire hoofdstad van de provincie Syrië was. En juist in de periode dat de Makkabeese sentimenten onder Joden weer in opkomst zijn, keert Paulus zich af van deze houding. Het is een onwaarschijnlijk radicale ommekeer geweest in het leven van Paulus. Er is geen enkele twijfel dat deze verandering op de leidende Joden, die Paulus toestemming gaven naar Damascus te reizen, overgekomen is als verraad. Paulus zal in hun ogen veranderd zijn van voorvechter van Jeruzalem naar voorvechter van 'Antiochië', de heidenen, de vijand.

Deze radicale ommekeer begint met de openbaring van Jezus<sup>181</sup>, toen hij, aldus Lukas, op weg was naar Damascus om daar 'aanhangers van de Weg' gevangen te nemen.<sup>182</sup> In die verschijning roept Jezus hem om Christus aan de heidenen te verkondigen. Volgens zijn eigen verslag in Galaten is Paulus direct hierna naar Arabia gegaan om vervolgens weer terug te keren naar Damascus. Drie jaar later ging hij naar Jeruzalem om Kefas te ontmoeten. Over zijn tijd in Arabia zegt Paulus zelf niets en ook

---

<sup>179</sup> N.T. Wright, 'Paul, Arabia and Elijah (Galatians 1:17)', *Journal of Biblical Literature* 115 (1996) 683-692, aldaar 686.

<sup>180</sup> Filippenzen 3.7ff.

<sup>181</sup> Galaten 1.15-16.

<sup>182</sup> Handelingen 9.1-9.

Lukas meldt niets over deze reis. Doordat er nauwelijks aanwijzingen zijn, is het zeer lastig om te achterhalen waarom Paulus naar Arabia is gegaan en wat hij daar heeft gedaan.

Er zijn twee dominante theorieën over zijn reis naar Arabia. In de eerste plaats wordt deze gezien als de eerste missionaire activiteit van Paulus. Zo meent Hengel dat Arabia het meest logische missionaire gebied was.<sup>183</sup> Enerzijds doordat het evangelie nog niet in Arabia was gebracht en Paulus alleen het evangelie wil brengen op plekken waar nog niemand dat had gedaan<sup>184</sup>. Arabia was geografisch gezien het dichtst bij Damascus en *Eretz Israel*. Anderzijds vanwege de afstamming van haar inwoners, via Ismaël, van Abraham, waardoor zij het meest aan Joden verwante volk vormden dat al wel 'heidenen' genoemd kon worden. Deze missie in Arabia zou volgens Hengel ongeveer twee jaar geduurd hebben.<sup>185</sup> Hij verbindt de opdracht van de Nabatiese ethnarch in Damascus om Paulus gevangen te nemen<sup>186</sup> aan diens missionaire activiteit in Arabia. Hierdoor zou Paulus' werk in Damascus niet lang geduurd kunnen hebben en zou de missie in Arabia wel langdurig van aard moeten zijn geweest. Dat betekent ook dat de 'pas drie jaar later ging ik naar Jeruzalem om Kefas te ontmoeten' van Gal 1.18 drie jaar na Paulus' bekering betekent en niet drie jaar na zijn terugkomst vanuit Arabia naar Damascus. Deze redenering is echter uiterst twijfelachtig. Als Paulus inderdaad twee jaar in het Nabatiese koninkrijk het evangelie gepredikt zou hebben, waarom zou koning Aretas hem dan pas gevangen willen nemen op het moment dat hij het koninkrijk al verlaten heeft? Daarnaast zijn er geen aanwijzingen dat Paulus uit Arabia weggevlucht is. En als dat toch het geval zou zijn geweest, zou hij dan naar de meest dichtbij gelegen metropolis Damascus vluchten waar de Nabateeën een ethnarch hadden?

---

<sup>183</sup> Hengel en Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch*, 110-111.

<sup>184</sup> Romeinen 15.20.

<sup>185</sup> Hengel en Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch*, 107.

<sup>186</sup> 2 Korinthiërs 11.32.

Hengels gedachte dat Paulus in Arabia het fundament legde voor zijn visie op de relatie tussen de belofte aan Abraham, rechtvaardiging en het geven van de Torah op de Sinai<sup>187</sup>, lijkt mij een juiste gedachte. Echter ben ik van mening dat dit niet gebeurde in een periode van ongeveer twee jaar waarin Paulus missionair actief was in Arabia. Ik sluit me aan bij de tweede dominante theorie over Paulus' reis naar Arabia, namelijk de theorie dat Paulus daar op retraite ging voor een korte periode en al snel weer terugkeerde naar Damascus. N.T. Wright laat in zijn artikel heel mooi zien hoe Paulus voor zijn bekering in de traditie van Pinechas, Elia en de Makkabeeën stond en na zijn bekering net als Elia (na de slachting van de Baälpriesters en de doodsbedreiging van Izebel) naar de berg van God trekt om zijn missie te overdenken.<sup>188</sup> Dit is ook de reden waarom hij naar Arabia trok en niet op een willekeurige retraite ging die inderdaad ook in de omgeving van Damascus plaats had kunnen vinden.<sup>189</sup>

Het is moeilijk te zeggen of Paulus, zoals Wright denkt<sup>190</sup>, bij de Sinai geklaagd heeft over zijn missie, zoals onder andere Elia deed. Het lijkt mij in ieder geval zeer waarschijnlijk dat hij de tijd nam de relatie tussen de belofte van Abraham, rechtvaardiging en de positie van de wet van Mozes overdacht, net zoals hij later in Jeruzalem vijftien dagen de tijd had om via Petrus alles te weten te komen over Jezus. Als ijverig navolger van de wet zal hij een periode nodig hebben gehad om deze nieuwe visie van rechtvaardiging op grond van de belofte een plek te geven. Ik acht het aannemelijk dat Paulus' tijd in Arabia ongeveer net zo lang, misschien iets langer, duurde als zijn bezoek aan Petrus. Daarna keerde hij terug naar Damascus om zijn verkregen inzichten gedurende drie jaar verder te ontwikkelen. Damascus was bij uitstek de plek om zijn inzichten te toetsen, uit te proberen en te ontwikkelen. Zoals Hengel zelf al zegt voelden Damasceners zich Grieken, maar waren ze er ook trots op naar

---

<sup>187</sup> Hengel en Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch*, 117.

<sup>188</sup> Wright, 'Paul, Arabia and Elijah', 686.

<sup>189</sup> Hengel en Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch*, 109.

<sup>190</sup> Wright, 'Paul, Arabia and Elijah', 687.

Abraham te kunnen wijzen als hun beroemde heerser in de oude tijden.<sup>191</sup> Dit was de ideale situatie voor Paulus, die geroepen is om apostel voor de volken te zijn en tegelijkertijd diepgeworteld is in een volk en godsdienst dat Abraham als stamvader heeft. Mijn inschatting is dat Paulus drie jaar nodig heeft gehad om te slijpen aan zijn visie over de relatie tussen enerzijds de rechtvaardiging op grond van de belofte aan Abraham waardoor alle volken gezegend worden en anderzijds de wet van Mozes. Om dit te onderzoeken en uit te diepen zal hij in deze periode dan voornamelijk in gesprek geweest met Joden en Joodse christenen en probeerde hij de Joden te overtuigen dat Jezus de Messias was.<sup>192</sup> Het werd voor hem steeds duidelijker dat Jezus Christus, die hem geroepen had, de nakomeling van Abraham was aan wie de belofte is gegeven.<sup>193</sup>

Christus vormt dus de sleutel van zijn nieuwe missie. Bij wie kon hij zijn inzichten beter toetsen en bij wie kon hij beter alles over Jezus te weten komen dan bij de leiders van de gemeente in Jeruzalem, Petrus en Jakobus, die zelf Jezus van dichtbij hebben meegemaakt? Daarom reist hij naar Jeruzalem, om van Petrus (en Jakobus) alles te horen over het leven, lijden en sterven van Christus, alsook de werking van de Heilige Geest. Het resultaat van deze drie jaren in Arabia en Damascus en de vijftien dagen in Jeruzalem is voor een groot deel te zien in de brief aan de Galaten en de brief aan de Romeinen.

### **3.2 De veertien jaren in Syrië en Cilicië**

Mogelijk ging in de tijd dat Paulus de brief aan de Galaten schreef al het gerucht rond dat Lukas in Hd 9.28-30 heeft opgenomen, namelijk dat

---

<sup>191</sup> Hengel en Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch*, 57, waar hij verwijst naar de autobiografie van Nicolaüs van Damascus. Sporen van tradities over Abrahams koningschap in Damascus vinden we in Josephus, *Antiquitates Judaicae* 1.159-160, waar Josephus citeert uit het vierde boek van de *Historiae* van Nicolaüs van Damascus (64 voor Chr. - begin 1<sup>e</sup> eeuw na Chr.), en in Justinus, *Historiae Philippicae* 36.2, John Clarke red., *Justini Historiae Philippicae* (6<sup>e</sup> druk; Londen 1768). Dit is een samenvatting van het verloren gegane werk *Historiae Philippicae* van Pompeius Trogus (eind 1<sup>e</sup> eeuw voor Chr. - begin 1<sup>e</sup> eeuw na Chr.).

<sup>192</sup> Handelingen 9.22.

<sup>193</sup> Galaten 3.16.

Paulus in Jeruzalem openlijk samen met de andere apostelen op straat het evangelie verkondigde. Het is niet helemaal duidelijk waarom Paulus zo benadrukt dat dit niet het geval is en hij van de apostelen alleen Kefas en Jakobus heeft ontmoet.<sup>194</sup> Het maakt echter wel duidelijk dat het verslag van Lukas op dit punt niet strookt met Paulus' eigen rapportage. In dit soort gevallen geef ik er de voorkeur aan Paulus' autobiografische materiaal te volgen. Het is dan de vraag of het juist is dat Paulus naar Caesarea wordt gebracht en vervolgens doorgestuurd naar Tarsus, zoals Lukas beweert. Zelf zegt hij na zijn bezoek aan Jeruzalem naar de gebieden van Syrië en Cilicië te zijn vertrokken, zonder in te gaan op de manier waarop hij Jeruzalem had verlaten en wat zijn bestemming was.<sup>195</sup> Dat sluit niet uit dat hij inderdaad naar Tarsus ging, maar dat wil niet automatisch zeggen dat hij voor langere tijd weer in Tarsus ging wonen.

Ik acht het niet onwaarschijnlijk dat de basis van Paulus' theologie na zijn bezoek aan Petrus compleet is. In Arabia en Damascus heeft hij vanuit Joods perspectief kunnen beargumenteren waarom de heidenen ook gered kunnen worden. Nu kan hij zich daadwerkelijk richten op zijn apostelschap voor de volken, waartoe Christus hem geroepen heeft, en vertrekt hij naar Syrië en Cilicië. De stap naar deze streken is logisch. Als Romeins burger en afkomstig uit Tarsus (Cilicië) is dit het terrein waar Paulus bekend mee is. Daarnaast valt Judea onder de invloedssfeer van het Romeinse Rijk en is het logisch om je met deze nieuwe boodschap te richten op plekken die invloedrijk zijn. Syrië, met in het bijzonder de hoofdstad Antiochië, en Cilicië (Tarsus) kunnen beschouwd worden als de deur westwaarts, naar Griekenland en Rome, de twee grootmachten van de voorbije eeuwen. In deze streken, met Antiochië en Tarsus als grote centra en die voor Paulus vermoedelijk als centra van de christelijke gemeenten golden, verbleef hij 14 jaar tot aan het apostelconvent.

---

<sup>194</sup> Galaten 1.19-20.

<sup>195</sup> Ibidem, 1.21.



Paulus heeft volgens Lukas niet de gemeente in Antiochië gesticht. Hij schrijft in Hd 11.19-20:

“<sup>19</sup> De leerlingen die verdreven waren als gevolg van de onderdrukking die na de dood van Stefanus was begonnen, trokken naar Fenicië, Cyprus en Antiochië, maar verkondigden Gods boodschap uitsluitend aan de Joden. <sup>20</sup> Enkele Cyprioten en Cyreneërs onder hen, die naar Antiochië waren gereisd, maakten daar echter ook de Griekse bevolking bekend met het evangelie van de Heer.”

Hengel plaatst de dood van Stefanus in het jaar 32/33. Direct na zijn dood begon de christenvervolging in Jeruzalem door de Joden.<sup>196</sup> Paulus, toen nog Saulus, was een van de mannen die de vernietiging van de gemeente voor ogen had. Korte tijd hierna (tussen 32 en 34) kwam Paulus op weg naar Damascus tot bekering.<sup>197</sup> Dat betekent dat hij tussen 35 en 37 naar Syrië en Cilicië vertrok. Hengel meent op basis van Hd 9.30 dat Paulus deze eerste drie of vier jaren van deze periode in Cilicië werkzaam was.<sup>198</sup> In 39/40 zou Barnabas hem dan vanuit Tarsus naar Antiochië hebben gebracht, waarna ze een heel jaar gezamenlijk de gemeente in Antiochië hebben onderwezen.<sup>199</sup> Hengel merkt op dat Paulus waarschijnlijk enige vorm van contact had met de (‘heidens christelijke’) gemeente voordat Barnabas hem ging zoeken in Tarsus.<sup>200</sup> Hij zou immers niet naar Paulus op zoek zijn gegaan in Tarsus als hij niet wist dat hij daar was. Dit lijkt erop te wijzen dat Paulus al eerder in Antiochië is geweest en blijvend contact heeft onderhouden met de gemeente toen hij de stad weer verlaten had. Het is immers niet erg logisch om contact te onderhouden met een gemeente die voor hem totaal onbekend was. Desalniettemin meent

---

<sup>196</sup> Handelingen 8.1.

<sup>197</sup> Rainer Riesner, ‘Pauline Chronology’, in: Stephen Westerholm red., *The Blackwell Companion to Paul* (2011) 9-29, aldaar 24.

<sup>198</sup> Hengel en Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch*, 174.

<sup>199</sup> Ibidem, 179; zie ook Handelingen 11.25-26.

<sup>200</sup> Hengel en Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch*, 178.

Hengel dat Paulus slechts korte tijd in Antiochië is geweest, en wel in het gezamenlijke jaar met Barnabas (40/41) en de periode rondom het apostelconvent (eind 48 en begin 49).<sup>201</sup> Echter, ook lijkt Gal 2.11-12 te impliceren dat zowel Paulus als Petrus/Kefas regelmatig samen in Antiochië waren. De uitspraak dat Petrus/Kefas 'altijd met de heidenen at' impliceert dat ze vaker met elkaar aan tafel hebben gelegen. De meest waarschijnlijke plek daarvoor is Antiochië. Dat betekent dus dat Paulus ook met regelmaat in Antiochië vertoefde en niet slechts één jaar van de veertien jaar in Syrië en Cilicië. Mijns inziens is Paulus' methode geen statisch project waarbij hij gedurende één of twee jaar vast op een bepaalde plek zat. Hij heeft ongetwijfeld wel zo lang een vaste plek als standplaats gehad, maar zal in die tijd regelmatig op reis zijn geweest om de boodschap in de omliggende steden te brengen en om de gemeenten waar hij al geweest was te bezoeken<sup>202</sup>.

Het heeft waarschijnlijk niet lang geduurd voordat Paulus met de gemeente in Antiochië in aanraking is gekomen en invloed heeft gekregen. Volgens de lange versie van de brief van Ignatius aan Magnesia zijn de fundamenten van de gemeente te Antiochië gelegd door Paulus en Petrus.<sup>203</sup> Ik acht het dan ook niet onwaarschijnlijk dat Paulus al actief was geweest in Antiochië voordat Barnabas hem uit Tarsus haalde. Het is zelfs nog mogelijk dat Paulus in Antiochië werkzaam was voordat Barnabas door de gemeente van Jeruzalem naar de Syrische hoofdstad werd gestuurd.<sup>204</sup> Hengel plaatst deze gebeurtenis in ca. 38/39<sup>205</sup>. Waarom gaat Barnabas naar Paulus op zoek? Waarom is Paulus nodig in Antiochië? Omdat de mogelijkheid bestaat dat, volgens het verslag van Lukas, Barnabas Paulus had geïntroduceerd bij de gemeente in Jeruzalem<sup>206</sup> (of eventueel alleen bij Petrus en Jakobus als we Hd 9 en Gal 1 proberen

---

<sup>201</sup> Hengel en Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch*, 261.

<sup>202</sup> Zie bijvoorbeeld Handelingen 15.36, 41; 2 Korinthiërs 12.14; 1 Tessalonicenzen 2.17-18.

<sup>203</sup> Ignatius, *Epistula ad Magnesium* 10.2, A. Cleveland Coxe red., *Ante-Nicene Fathers Vol. 1: The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus* (1885) 63.

<sup>204</sup> Handelingen 11.22.

<sup>205</sup> Hengel en Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch*, xii.

<sup>206</sup> Handelingen 9.26-27.

samen te voegen) en Barnabas een goede werkrelatie zocht? Ik acht het waarschijnlijker dat Barnabas een van de belangrijkste medewerkers van de gemeente in Antiochië nodig had vanwege de onrust die ontstond naar aanleiding van het besluit van Caligula een beeld van zichzelf in de tempel van Jeruzalem te laten plaatsen (zie hoofdstuk 2 van dit onderzoek). Dit bevel werd nota bene gegeven aan de Syrische gouverneur Petronius die zijn residentie had in Antiochië. Het beeld zou dan ook vanuit Antiochië naar Jeruzalem gebracht moeten worden.

De gemeente in Antiochië kent op dat moment een heterogeen karakter waar zowel Joodse als 'heidense' christenen (die voornamelijk bestonden uit proselieten, godvrezenden en sympathisanten die zich aangetrokken voelden tot het Judaïsme en tot de kring van de synagoge behoorden<sup>207</sup>) samenkwamen. In hoofdstuk 2 hebben we al vermeld dat er volgens Josephus veel proselieten in Antiochië waren.<sup>208</sup> Het is aannemelijk dat ook het aantal godvrezenden en sympathisanten evenredig groot is, vergeleken met andere Grieks-Romeinse steden. En zoals de Joden waarschijnlijk niet in afgezonderde wijken leefden, zoals in Alexandrië en het vroege Rome, maar over de hele stad verspreid waren<sup>209</sup>, zo zullen ook de christenen over de hele stad verspreid zijn geweest.

Nu er onlusten zijn tussen de Joodse en hellenistische inwoners van de stad, heeft dit vermoedelijk ook geleid tot onrust in de gemeente, die uit zowel Joden als hellenisten bestaat. Paulus is, als een van de vormers van de gemeente en in het bijzonder als apostel voor de heidenen, nodig om de gemeente bijeen te houden. Waarschijnlijk bestond het onderwijs dat hij samen met Barnabas heeft gegeven dan ook voornamelijk uit het aantonen dat 'er geen onderscheid meer is tussen Joden en de andere volken'<sup>210</sup>. Deze boodschap is enkele decennia later, na een andere crisis

---

<sup>207</sup> Hengel en Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch*, 164-165.

<sup>208</sup> Josephus, *De bello Judaico* 7.45. Zie ook de laatste alinea van § 2.1 in dit onderzoek.

<sup>209</sup> Hengel en Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch*, 196.

<sup>210</sup> Romeinen 10.12.

tussen Joden en niet-Joden met als climax de Joodse Oorlog, weer nodig en is het grootste punt van het evangelie van Matteüs. In hoofdstuk 4 zal dieper op het evangelie van Matteüs worden ingegaan.

Paulus werkte in Antiochië dus in een situatie waarin de spanningen tussen Joden en niet-Joden enorm groot zijn. De problemen die ook in de gemeente voelbaar zijn nopen hem om tot een oplossing te komen. Paulus is er in Arabia en Damascus achter gekomen dat heidenen niet verplicht hoeven te worden de Joodse gebruiken, in het bijzonder de besnijdenis, aan te nemen. Dat zou hen immers slaven (van de Joodse wet) maken.<sup>211</sup> De mens wordt echter rechtvaardig door geloof en dan is er geen onderscheid tussen degenen die de wet wel hebben en degenen die de wet niet hebben. Antiocheense bekeerlingen zullen dan ook niet besneden zijn, evenmin als bekeerlingen in de gemeenten die door Paulus zelf zijn gesticht. Dat de gelovigen in Antiochië voor het eerst christenen werden genoemd, zou hier ook wel eens mee te maken kunnen hebben. Door de spanningen tussen Joden en niet-Joden was het vooral voor de heidense christenen niet aantrekkelijk meer om met de synagoge en met Joden geassocieerd te worden. Zo begonnen ze op andere plekken bij elkaar te komen. Het zou zeer goed kunnen dat de term *ἐκκλησία* de naam is die aan deze bijeenkomsten werden gegeven.<sup>212</sup> Ze zullen immers als groep herkenbaar moeten zijn geweest, waardoor het voor buitenstaanders mogelijk was om hen een naam te geven.

### **3.3 Het apostelconvent in Jeruzalem**

Na verloop van tijd kwamen er echter Joodse christenen uit Judea die van mening waren dat heidense bekeerlingen zich wel degelijk moesten laten besnijden.<sup>213</sup> Dit zorgde voor onrust in de Antiocheense gemeenschap en

---

<sup>211</sup> Galaten 2.3-5.

<sup>212</sup> Voor een uitgebreide studie over de *ἐκκλησία*, zie George H. van Kooten, 'Ἐκκλησία τοῦ θεοῦ: The 'Church of God' and the civic assemblies (ἐκκλησία) of the Greek cities in the Roman Empire: A response to Paul Trebilco and Richard A. Horsley', *New Testament Studies* 58 (2012) 1-27.

<sup>213</sup> Handelingen 15.1 en het is eveneens af te leiden uit de teneur van Galaten 2.2-14.

was de aanleiding om met de leiders van de gemeente in Jeruzalem te overleggen over de positie van de heidenen in de christelijke gemeente. Paulus en Barnabas zijn de leiders van de Antiocheense delegatie, die niet alleen namens de gemeente van Antiochië afgevaardigd werd, maar ook van de rest van heel Syrië en Cilicië, met andere woorden, heel Paulus' werkterrein van de afgelopen veertien jaar. Al die tijd heeft het vraagstuk van de positie van de heidenen een rol gespeeld in Paulus' missie. De theoretische achtergrond heeft hij opgedaan in Arabia en Damascus, maar in deze veertien jaar, na het completeren van zijn theologie door zijn vijftiendaagse bezoek aan Petrus, komt hij als apostel van de heidenen daadwerkelijk in aanraking met dit vraagstuk. De rumoerige tijd in Antiochië, waar dit vraagstuk de grootste gevolgen had, zal voor Paulus de meeste impact hebben gehad. Deze veertien jaren hebben van Paulus de grootste en belangrijkste voorvechter van het universele karakter van Gods nieuwe verbond gemaakt. De bittere manier waarop Paulus spreekt over dit convent<sup>214</sup> toont aan hoe overtuigd en diepgeworteld zijn opvatting over dit vraagstuk was. Dat hij daarmee ook heel overtuigend was, blijkt uit de uitkomst van dit overleg. Door zowel Gal 2 als Hd 15 wordt duidelijk dat de heidense christenen zich niet aan de Joodse rituelen hoeven te houden, wat tot vreugde ontvangen werd door de gemeente te Antiochië. Hengel betoogt terecht dat Paulus niet alleen namens de gemeenten in Syrië en Cilicië kwam, hij kwam vooral namens zichzelf en zijn roeping en werkzaamheden als apostel voor de heidenen.<sup>215</sup>

Maar blijkbaar hadden ze geen goede afspraken gemaakt over de positie van de Joden ten opzichte van de heidenen of daar was onder de Joodse christenen geen overeenstemming over. Anders valt niet te verklaren waarom Kefas bang was om door de afvaardiging van Jakobus aan tafel met de heidense gelovigen in Antiochië te worden gezien. Als we Paulus' chronologie van Gal 1 en 2 volgen, dan vindt deze gebeurtenis

---

<sup>214</sup> In het bijzonder in Galaten 2.4-5.

<sup>215</sup> Hengel en Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch*, 207.

plaats kort na het apostelconvent. Helaas stopt na de beschrijving van deze gebeurtenis Paulus' autobiografisch materiaal. Dit alles was 'slechts' een inleiding op de boodschap die hij de Galaten middels deze brief mee wil geven. Het is niet ondenkbaar dat de inhoud van deze brief voor een groot deel overeenkomt met het pleidooi dat hij in Jeruzalem heeft gehouden om de heidense christenen vrij te waren van het navolgen van de Joodse wet.

Dat zelfs Barnabas zich mee liet slepen door Kefas door niet aan tafel te gaan met de heidense gelovigen, zou een definitieve breuk tussen Paulus en Barnabas en tussen Paulus en de gemeente in Antiochië hebben kunnen betekend.<sup>216</sup> Het argument voor een definitieve breuk dat Paulus Antiochië niet noemt in zijn brieven, vind ik echter weinig overtuigend. De enige reden dat hij Antiochië in de brief aan de Galaten noemt is omdat de problemen in Galatië precies dezelfde zijn als die in Antiochië toen Kefas, Barnabas en de andere Joodse christenen bang waren voor de afvaardiging van Jakobus en besloten apart van de heidense gelovigen te eten. Ook bij Paulus nam Jeruzalem nog steeds de voornaamste plek in als het gaat om de onderlinge positie van de gemeenten.

Het apostelconvent zou het teken kunnen zijn geweest om op korte termijn Antiochië achter zich te laten om zijn missie op andere plekken invulling te geven. Zo zegt hij in zijn brief aan de Romeinen dat hij er een eer in heeft gesteld om het evangelie te brengen op plaatsen waar nog niemand hem voorgegaan is.<sup>217</sup> Nu hij door de oudsten van Jeruzalem bevestigd is in zijn apostelschap voor de heidenen, bereidt hij zich voor op een nieuw werkveld. Hij is klaar in Syrië en Cilicië, maar nu is het tijd om verder te trekken naar het westen, richting Rome en vervolgens Spanje. Vanwege zijn missie in de gebieden waar hij tot dat moment werkzaam was, van Jeruzalem tot Illyrië, was het hem nog niet gelukt om zijn jarenlange wens te vervullen, namelijk om Rome te bezoeken. Maar nu

---

<sup>216</sup> Hengel en Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch*, 215.

<sup>217</sup> Romeinen 15.20.

zijn werk in deze streken beëindigd is, maakt hij zich klaar om die wens eindelijk in vervulling te laten gaan.<sup>218</sup>

### **3.4 Conclusie**

We hebben in dit hoofdstuk kunnen zien welke radicale omslag Paulus in zijn leven en denken heeft gemaakt. Waar hij zijn zelotische ijver eerst voor de Makkabeese zaak inzette, deed hij dat later voor de zaak van Christus. Na de openbaring van Christus en zijn roeping als apostel voor de heidenen vertrok hij, in navolging van Elia, naar Arabia om bij de berg Sinai, de berg van God, zijn missie te overdenken. Vervolgens bracht hij een kleine drie jaar door in Damascus om de belofte aan Abraham te verbinden met zowel Christus als de wet van Mozes. Om een beter beeld van Jezus' leven, lijden en sterven te krijgen verbleef hij vijftien dagen bij Petrus in Jeruzalem. Hierna vertrok hij naar Syrië en Cilicië om gedurende veertien jaar zijn roeping in de praktijk te brengen. Daarbij nam Antiochië als hoofdstad van Syrië een belangrijke plek in. Vooral in het jaar dat hij samen met Barnabas onderwijs gaf aan de gemeente zal grote invloed op hem hebben gehad. We hebben gezien dat Paulus reageerde op de gebeurtenissen van zijn tijd.<sup>219</sup> Van heel dichtbij maakte hij de spanningen tussen Joden en niet-Joden mee en dit had ook invloed op de onderlinge verhoudingen in de gemeente. Toen Joodse christenen de heidenen dwongen om zich aan de Joodse gebruiken te houden was het noodzakelijk om over dit vraagstuk te overleggen met de oudsten van de moedergemeente te Jeruzalem. Het belangrijkste resultaat hiervan was dat Paulus eindelijk 'officieel' groen licht heeft gekregen voor zijn apostelschap onder de heidenen waarbij de bekeerlingen niet aan allerlei randvoorwaarden hoeven te voldoen.<sup>220</sup> Na veertien jaar zit zijn werk in

---

<sup>218</sup> Romeinen 15.22-24.

<sup>219</sup> Deze houding zien we bijvoorbeeld ook in zijn brieven, waarin hij vaak ingaat op de gebeurtenissen en problemen die in de betreffende gemeente plaatsvinden.

<sup>220</sup> Hengel en Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch*, 267.

Syrië en Cilicië erop en kan hij verder naar het westen trekken, richting Rome en later Spanje.

Het vraagstuk van de positie van de heidenen komt enkele decennia later, rondom de tijd van de Joodse Oorlog, echter weer naar de oppervlakte. Een herbezinning was nodig en dit is tot uiting gekomen in het evangelie van Matteüs waarin aangetoond wordt dat de grondlegger van het christelijke gedachtegoed een universele boodschap predikte en het evangelie niet alleen voor de Joden is.



## Hoofdstuk 4

### Het evangelie van Matteüs als Paulus' erfenis

In hoofdstuk 2 hebben we al stilgestaan bij de onrust tussen Joden en niet-Joden in Antiochië in de periode rondom de Joodse Oorlog (66-70 na Chr.). Door de onrust ten tijde van Caligula, 30 jaar eerder, kreeg de gemeente in Antiochië behoefte aan een oplossing voor het 'heidenenvraagstuk'. Die oplossing kreeg zijn beslag tijdens het apostelconvent. Maar door de Joodse Oorlog werden de christenen in Antiochië opnieuw met dit vraagstuk geconfronteerd. Vooral door de spanningen in de stad zelf, maar mogelijk ook door de komst van gelovigen uit Judea die voor, tijdens of na de Joodse Oorlog hun heil ergens anders zochten dan in Jeruzalem. De uitwerking van het antwoord op dit wederom actueel geworden vraagstuk is tot ons gekomen in het evangelie van Matteüs, dat zeer waarschijnlijk in Antiochië is geschreven<sup>221</sup>, waarin de auteur teruggaat naar waar de hele christelijke beweging op is gebaseerd: het leven, lijden en sterven van Jezus. Door aan te tonen dat zelfs Jezus een koninkrijk van de hemel predikte waar ruimte was voor *alle* volken, probeerde Matteüs een antwoord te geven op het vraagstuk van de positie van de heidenen. In dit hoofdstuk zullen we zien dat zijn antwoord op dit vraagstuk in lijn is met de overtuigingen van Paulus.

De laatste decennia is er debat gevoerd over de bedoeling en het publiek van het evangelie van Matteüs. De grootste oorzaak voor deze diversiteit aan opvattingen lijkt te zijn dat er onduidelijkheid is over de toonzetting van het evangelie. Is die nu hoofdzakelijk of zelfs uitsluitend voor Joden bedoeld (Matteüs 15.24)<sup>222</sup> of is er juist sprake van een anti-

---

<sup>221</sup> Zie voetnoot 2.

<sup>222</sup> Zie bijvoorbeeld het in de inleiding al aangehaalde citaat van Levine, 'Visions of Kingdoms', 373, waar zij zegt: "Matthew has Jesus earthly mission restricted to 'the lost sheep of the house of Israel (Matt 15:24; see also 10:5-6), and the emphasizing of obedience to and preservation of biblical law. Mark, however, opens this mission to Gentiles, and suggests abrogation of the dietary regulations mandated by the Torah."

Joodse stemming (Mt 21.43) <sup>223</sup>? Wil de auteur van Matteüs eigenlijk wel iets anders zeggen dan Markus, die de betekenis van Jezus' leven, lijden en sterven beschreef voor een voornamelijk niet-Joods publiek<sup>224</sup>? Het lijkt dan evident dat het Markus' bedoeling was om aan te tonen dat alle volken tot het koninkrijk van God behoren. In dit hoofdstuk zal een synoptische vergelijking met Markus gemaakt worden om na te gaan waar Matteüs in vergelijking met Markus de nadruk op legt. Juist deze vergelijking met Markus' 'evangelie voor de heidenen' is interessant om na te gaan in hoeverre de evangeliën van elkaar verschillen (of juist overeenkomen) op het gebied van de positie van de heidenen. Matteüs lezen als een antieke biografie, zoals Talbert en Burridge overtuigend hebben betoogd<sup>225</sup>, en focussen op het eigene van Matteüs kan tot een beter begrip van dit evangelie leiden. Hierbij wordt ervan uitgegaan dat het evangelie van Markus als bron dient voor Matteüs. In dit hoofdstuk zal verwezen worden naar de nummers van de betreffende perikopen van de synopsis.<sup>226</sup>

Drie thema's sprongen eruit als belangrijkste aandachtspunten van Matteüs. Allereerst het universele karakter van Jezus' boodschap (§ 4.1). Het koninkrijk van de hemel is niet alleen voor Joden bestemd, maar ook voor niet-Joden, de volken (*ἔθνη*). In de tweede plaats is er bij Matteüs sprake van een hoofdzakelijk binnen-Joods discours (§ 4.2). Matteüs probeert vanuit Joods perspectief de geldigheid van de universele boodschap van Jezus aan te tonen. Ten derde heeft het evangelie van Matteüs een groot hermeneutisch karakter (§ 4.3). De kritiek van Matteüs

---

<sup>223</sup> Zie bijvoorbeeld het in de inleiding al aangehaalde citaat van Cook, 'Interpreting "pro-Jewish" passages in Matthew', 140, waar hij zegt: "I find no inconsistency in Matthew between anti-Jewish and pro-Jewish elements because the latter are not really pro-Jewish but only a function of and entirely consistent with Matthew's overall anti-Jewish stance."

<sup>224</sup> Jens Schröter, 'The Gospel of Mark', in: David E. Aune red., *The Blackwell Companion to the New Testament* (2010) 278.

<sup>225</sup> Charles H. Talbert, *What is a gospel? The genre of the canonical gospels* (Philadelphia 1977) en Richard A. Burridge, *What are the gospels? A comparison with Graeco-Roman biography* (2e ed.; Grand Rapids en Cambridge V.K. 2004).

<sup>226</sup> Er is gebruik gemaakt van Kurt Aland, *Synopsis of the Four Gospels* (12e druk; Freiburg 2001).

richt zich op de hypocrisie van de Schriftgeleerden (in het bijzonder de Farizeeën, de traditie waarin ook Paulus is opgevoed<sup>227</sup>). Zij spreken weliswaar de juiste woorden en leren het volk de juiste dingen, maar de aanklacht is dat zij er niet naar handelen (Mt 23.1-3). In § 4.4 zullen de uitkomsten in de conclusie nog eens samengevat worden.

#### ***4.1 Het universele karakter van Matteüs***

Markus is bijzonder geïnteresseerd om aan te tonen dat Jezus' boodschap bedoeld is voor alle volken van de aarde (zie bijvoorbeeld Markus 13.10, 14.9, de diverse verhalen over niet-Joodse mensen die geloven en het citaat van Levine in voetnoot 222). Er zijn drie hoofdkenmerken terug te vinden bij Matteüs waaruit blijkt dat hij datzelfde probeert te zeggen. In de eerste plaats tonen de plaatsen waar Jezus komt en de herkomst van zijn publiek aan dat hij zich niet beperkt tot Joods grondgebied of mensen met een Joodse etniciteit. Ten tweede zijn er de Bijbelteksten waar gesproken wordt over heil voor alle volken. Als derde kan soms uit wat Jezus zegt of uit de context opgemaakt worden dat het koninkrijk van de hemel voor alle volken is.

##### *4.1.1 Publiek van Jezus*

Al in het geboorteverhaal van Jezus komen niet-Joden in beeld. In perikoop 8 van de synopsis worden de *magoi* uit het Oosten genoemd als degenen die naar Jezus kwamen om hem te aanbidden. Vermoedelijk gaat het hier om Perzische *magoi*. Dit waren personen die zich bezighielden met buitengewone religieuze activiteiten en de term zelf vindt zijn oorsprong in de beschrijving van een categorie Perzische priesters.<sup>228</sup> Het zijn hier niet-Joden die de 'koning der Joden' eer komen bewijzen en er is geen aanleiding om te denken dat het hier om proselieten gaat. Volgens Markus waren het herders die als eerste Jezus kwamen aanbidden.

---

<sup>227</sup> Handelingen 23.6.

<sup>228</sup> Radcliffe G. Edmonds III, 'Extra-Ordinary People: Mystai and Magoi, Magicians and Orphics in the Derveni Papyrus', *Classical Philology* 103 (2008) 24.

De perikopen 32, 50, 76, 91, 151 en 158 (32 en 76 wijken af van Mk) geven aanwijzingen dat onder Jezus' toehoorders zich ook 'heidenen' bevonden. Zo is te lezen dat Jezus naar heidense gebieden gaat. In 91 gaat hij naar de Gadarenen aan de overkant van het Meer van Galilea, in 151 trekt hij naar het gebied van Tyrus en Sidon en komt hij in contact met een Kanaänitische (Mk: een Syrofenicische) vrouw. In 158 kwam hij in de regio van Caesarea Philippi. Al deze gebieden waren Grieks-Romeins georiënteerd. Een apart geval is perikoop 32, waar staat dat Jezus zich vestigt in Kafarnaüm in Galilea. Hier volgt een aanhaling van Jesaja 8.23-9-1 over de plek waar het schitterende licht, geïnterpreteerd als Jezus, zal schijnen, namelijk in "het land van Naftali en Zebulon, Galilea van de heidenen/volken" (Mt 4.15). Was dit nu een Joodse streek of niet? Caesarea Philippi bijvoorbeeld valt binnen de grenzen van het Oudtestamentische Naftali, maar zoals de naam al zegt was het gewijd aan de Romeinse keizer. En wat is volgens dit gedeelte de positie van Galilea? Het voert te ver om hier in dit onderzoek verder op in te gaan, maar wellicht speelt de bouw van nieuwe, Grieks-Romeins georiënteerde steden als Sepphoris en Tiberias hierin een belangrijke rol.<sup>229</sup>

Daarnaast verspreidde het nieuws over Jezus zich door heel Syrië (deze aandacht voor Syrië komt waarschijnlijk doordat Matteüs in/voor de gemeente in Antiochië schreef) en kwamen mensen uit die streek naar hem toe om genezen te worden. We lezen aan het begin van de Bergrede dat er mensen kwamen uit de niet-Joods georiënteerde gebieden Dekapolis en "van achter de Jordaan" naar de Bergrede luisteren (50) en waren onder de indruk van zijn onderwijs (76). Opvallend is dat Mk zegt dat Jezus na de Bergrede weer in de synagoge ging onderwijzen en dat die toehoorders onder de indruk waren, terwijl bij Mt het publiek van de Bergrede onder de indruk was. Matteüs laat hier een universeler plaatje zien dan Markus. Bij het publiek van de Bergrede moet rekening

---

<sup>229</sup> David Smith, 'Jesus and the city: Reflections on the urban context of Galilee', *Evangelical Quarterly* 82 (2010) 316-325.

gehouden worden met de mogelijkheid dat er voornamelijk Joodse inwoners van de niet-Joodse gebieden naar de berg toe kwamen. Chancey stelt dat zowel Matteüs als Markus en Lucas niet expliciet zeggen dat dit publiek niet-Joods was en gebruikt dit als een argument voor zijn opvatting dat het 'Galilea van de heidenen/volken' eigenlijk helemaal niet zo niet-Joods was.<sup>230</sup> Hij gaat hier echter voorbij aan het gegeven dat de synoptische evangelisten ook niet expliciet zeggen dat Jezus' publiek voornamelijk of louter bestond uit Joden. Een groot deel van de Bergrede is een herinterpretatie van de wet van Mozes en is in die zin dus minder relevant voor niet-Joden. Door die herinterpretatie wordt Jezus' leer echter wel algemener en minder specifiek voor Joden. De zaligsprekingen in Mt 5.3-12 lijken voor iedereen geldig en niet slechts voor het Joodse volk.

Een tekstgedeelte dat gebruikt wordt om aan te tonen dat Jezus' boodschap alleen voor de Joden was, is de uitzending van de twaalf discipelen (Mt 9.35-11.1). In de synopsis zijn met name de perikopen 99 en 100 van belang. Daar zegt Jezus tegen zijn discipelen dat ze niet naar de heidenen (eigenlijk 'volken', gezien het Griekse *ἔθνω*) en Samaritanen moeten gaan, maar naar de verloren schapen van het volk Israël (een gedeelte dat bij Mk ontbreekt). In eerste instantie lijkt dit inderdaad het universalistische karakter van de boodschap tegen te spreken. Maar is er daadwerkelijk sprake van een tegenstelling? Er zijn twee mogelijkheden om de schijnbare tegenstelling op te helderen. In de eerste plaats zegt het iets over de positie van Israël. Het Joodse volk is door God uitgekozen als zijn volk. Dat dit volk dan als eerst het goede nieuws van het komende koninkrijk van de hemel horen is dan niet zo vreemd. Het doet juist recht aan de positie van het Joodse volk. Door de hele Joodse geschiedenis heen is er een Messiasverwachting en nu is die Messias gekomen, dus moet het volk daarvan op de hoogte gebracht worden. Hengel zegt dat de christelijke boodschap onbegrijpelijk zou zijn voor heidenen die totaal

---

<sup>230</sup> Mark A. Chancey, *The myth of a Gentile Galilee* (Cambridge 2002) 178-179.

geen inzicht in het Jodendom hadden.<sup>231</sup> Maar dit zegt niet dat het daarom alleen voor Joden bestemd is. De Kanaänitische vrouw (perikoop 151) is hiervan een treffend voorbeeld. Haar geloof wordt door Jezus op de proef gesteld en ze geeft het juiste antwoord, waarna Jezus haar kind geneest. Ook de twee centurio van de perikopen 85 en 347 erkennen Jezus als Heer. Markus noemt deze twee centurio ook en voor Matteüs passen deze voorbeelden prima in zijn eigen universalistische perspectief, waardoor hij geen reden heeft om dit gedeelte weg te laten. In 119 worden Ninevé en de koningin van het Zuiden nog genoemd als voorbeeld van gerechtvaardigde mensen in het Oude Testament. In Mt 10.18, dus midden in zijn instructie voordat de twaalf uitgezonden worden, zegt Jezus al dat ze zullen moeten getuigen tegenover de volken (ook bij Mk).

#### *4.1.2 Uitspraken over het heil voor de volken*

Naast deze informatie over het gehoor van Jezus, spreekt hij zelf ook over de andere volken en met name dat ook zij tot het koninkrijk van de hemel kunnen behoren. In zijn aanklacht tegen het ongeloof van de Galileïsche steden (perikoop 108) zegt hij dat steden als Tyrus en Sidon zich allang bekeerd zouden hebben als daar net zoveel machtige werken gebeurd zouden zijn als in de Galileïsche steden. Indirect is dit een uitspraak dat ook die niet-Joodse steden behouden kunnen worden en deel kunnen krijgen aan het koninkrijk van de hemel. Dit gedeelte is niet bij Mk te vinden, maar zit in bron Q. Voor Mk is het ook niet relevant, omdat bij hem duidelijk is dat hij een voornamelijk niet-Joods publiek heeft en een aanklacht tegen Galileïsche steden heeft dan weinig tot geen toegevoegde waarde.

Een directere uitspraak over het heil voor de volken is te vinden in perikoop 278. Daar zegt Jezus tegen de Schriftgeleerden dat het koninkrijk van God hen ontnomen zal worden en gegeven zal worden aan een volk dat het wel vrucht laat dragen. Het is juist deze uitspraak die bij Mk

---

<sup>231</sup> Hengel en Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch*, 88.

ontbreekt. Het past uitstekend binnen het Joodse karakter van Mt, waar later in dit hoofdstuk nog uitgebreid bij stilgestaan wordt, waardoor het voor Mt zinvol is om dit aan de tekst van Markus toe te voegen. In perikoop 289 (ook bij Mk) is een duidelijke aankondiging te lezen dat de discipelen zullen gaan getuigen tegenover de volken en hun heersers. De concrete opdracht daarvoor wordt gegeven in 364 (bij Mk is een soortgelijke opdracht terug te vinden in perikoop 363), het bekende “Ga heen en maak alle volken tot mijn discipelen”. Een duidelijker voorbeeld van het universele karakter van Jezus’ boodschap zoals Matteüs dat neer probeert te zetten is niet te vinden. Daarnaast spreekt perikoop 300 (niet bij Mk) van het laatste oordeel waarbij *alle* volken voor Jezus zullen worden samengebracht en de schapen van de bokken worden gescheiden. Het is mijns inziens niet aannemelijk dat met deze scheiding bedoeld wordt dat de Joden en de niet-Joden van elkaar gescheiden worden. Dan zou het immers niet nodig zijn dat alle volken voor Jezus’ troon verschijnen. Er wordt ook niet gevraagd naar hun afkomst, maar of ze hun naaste hebben geholpen of niet. Degenen die dat wel hebben gedaan kunnen gezien worden als *zijn* volk, wat voorzeggd is in de Oudtestamentische profetie die door Mt in perikoop 7 aangehaald wordt. Matteüs haalt in 113 nog een profetie van Jesaja aan waarin duidelijk wordt gesteld dat Jezus is gekomen om gerechtigheid te prediken over alle volken.

#### 4.1.3 Indirecte aanwijzingen voor een universele boodschap

De laatste categorie om het universele karakter van Matteüs aan te tonen, is dat in enkele gevallen uit Jezus’ woorden afgeleid kan worden dat het koninkrijk voor alle volken toegankelijk is. Zo noemt Jezus in perikoop 121 (zowel bij Mt als bij Mk) iedereen die de wil van de Vader doet zijn familie. Deze woorden sluiten goed aan bij de eerder genoemde perikoop 300 over de scheiding tussen schapen en bokken en een groot deel van de Bergrede in 51 tot en met 75 (die eigenlijk volledig ontbreekt bij Mk), de

zaligsprekingen in het bijzonder. Ook 133 kan in dit licht worden gezien. Zoals met een visnet verschillende soorten vis worden gevangen en de goede van de slechte vis gescheiden wordt, zo trekken de engelen er in de wereld op uit om de kwaadwilligen van de rechtvaardigen te scheiden. De verschillende soorten vis uit dit voorbeeld staan voor de verschillende volken. Er is dus geen sprake van een etnische beperking, maar uit alle volken wordt het 'goede zaad' van perikoop 131 verzameld en voor hen is het koninkrijk van de hemel. Noemenswaardig uit deze laatste perikoop is de uitspraak dat 'de wereld' de akker is waarop gezaaid wordt. Het gaat hier dus niet alleen om het stukje aarde waar Joden wonen, maar om de hele wereld en iedereen die de waarde inschat van de boodschap (perikoop 132) is een kind van het koninkrijk van de hemel. Het verschil tussen Matteüs en Markus in perikoop 282 is eveneens erg interessant. Wanneer Jezus gevraagd wordt wat het grootste gebod is, begint hij zijn antwoord in Markus met de typisch Joodse uitspraak "Hoort Israël, de Heer onze God, de Heer is één". Deze zin ontbreekt bij Matteüs, terwijl die juist vanuit Joods perspectief het universele karakter van de boodschap wil uitleggen. Hier lijkt Matteüs wederom een universeler plaatje weer te geven dan Markus.

#### ***4.2 Het Joodse karakter van Matteüs***

De manier waarop Matteüs dit universalistisch karakter naar voren wil brengen is anders dan bij Markus. Markus doet dit vanuit een apologetisch perspectief om Jezus binnen een Grieks-Romeinse cultuur te verdedigen.<sup>232</sup> Matteüs doet dat vanuit een Joods perspectief. Ook hier zijn de aanwijzingen in een aantal hoofdonderwerpen onder te verdelen. Allereerst het aantal aanhalingen uit het Oude Testament, ten tweede het letterlijk benoemen van de *ἔθνος* en *ἔθνικός*, als derde zijn er de confrontaties met de Schriftgeleerden en Farizeeën, in de vierde plaats

---

<sup>232</sup> Hendrika Nicole Roskam, *The Purpose of the Gospel of Mark in Its Historical and Social Context* (Leiden 2003) en Brian J. Incigneri, *The Gospel to the Romans: The Setting and Rhetoric of Mark's Gospel* (Leiden 2003) 40.



herinterpreteert en gebruikt Jezus de Joodse wet, ten vijfde zijn er passages waar voorkennis van de Joodse cultuur vereist is om te kunnen begrijpen en tot slot geeft de afstamming van Jezus bij Matteüs aanwijzingen voor een binnen-Joods discours.

#### *4.2.1 Aanhalingen Oude Testament*

Het aantal aanhalingen uit het Oude Testament is bij Matteüs veel groter dan bij de andere evangelienschrijvers. Matteüs kent 33 passages waarbij duidelijk verwezen wordt naar wat geschreven staat tegenover 13 bij Markus. Het gaat hierbij om aanhalingen die de strekking hebben 'opdat in vervulling gaat', 'er staat geschreven' of 'er is gezegd'. Dit gegeven toont al aan dat Matteüs meer geïnteresseerd was dan de Markus om vanuit de Joodse geschriften aan te tonen dat Jezus de beloofde Messias was.

#### *4.2.2 Gebruik en betekenis van ἔθνος en ἔθνικός*

In de synopsis komt het woord 'Gentiles' in 9 vertalingen van perikopen voor. In het Grieks worden echter twee woorden gebruikt die weliswaar aan elkaar verwant zijn, maar toch een iets andere invulling lijken te krijgen. Het Griekse ἔθνος lijkt meer gebruikt te worden door te wijzen op de etniciteit, terwijl ἔθνικός veeleer lijkt te duiden op de afgodendienst van degenen die niet in de enige God geloven. In de praktijk van die tijd zal dit nauw met elkaar verbonden zijn, maar het is niettemin een verschil dat de Nederlandse vertaling met 'heidenen' in een iets ander licht plaatst.

In 6 perikopen komt een vervoeging van ἔθνος voor. In perikoop 32 verschijnt de term voor het eerst wanneer Jes 8.23 (soms 9.1) aangehaald wordt en gesproken wordt over het 'Galilea van de ἔθνω'. Over de betekenis hiervan wordt nog steeds gedebatteerd. Chancey keert zich tegen de traditionele opvatting dat de populatie van Galilea voor een groot deel niet-Joods was. Matteüs gebruikt de passage uit Jesaja, volgens hem, niet om het Galilea van zijn eigen tijd te karakteriseren, maar als argument om de universele boodschap van het koninkrijk van de hemel te

onderbouwen.<sup>233</sup> Als we Matteüs begrijpen als een biografie met een bepaalde bedoeling en een voornamelijk Joods publiek in een Grieks-Romeinse omgeving (Antiochië), dan zou het citeren van deze profetie verschillende doelen kunnen dienen.

In de eerste plaats hebben we zojuist gezien dat Matteüs erg vaak de Schrift aanhaalt om Jezus' autoriteit aan te tonen. Elke passage uit het Oude Testament die hiervoor bruikbaar is, zal hij dan ook benutten. In het geval van perikoop 32 ligt de focus dan niet op de beschrijving van het gebied van Naftali en Zebulon of Galilea, maar op de locatie waar de Messias zou leven. Of de populatie van Galilea dan bestaat uit Joden of niet-Joden maakt dan niet uit. Er is simpelweg weer een bewijsstuk toegevoegd.

Wanneer we, in de tweede plaats, Chancey volgen in zijn opvatting dat Galilea voornamelijk bestond uit Joden, dan is het goed mogelijk dat we hier te maken hebben met een poging van Matteüs om het Joodse deel van de gemeente in Antiochië zich te laten identificeren met de Joden in Galilea. Volgens de Jamieson-Fausset-Brown Bible Commentary werd Galilea als minderwaardig beschouwd door de theocratische Joden in Jeruzalem.<sup>234</sup> Het is niet ondenkbaar dat ook de Joden in de Diaspora op die manier beschouwd werden, helemaal met hun passiviteit ten tijde van de Joodse Oorlog nog vers in het geheugen. Wat Matteüs dan wil laten zien is dat de Messias juist in dat minderwaardige gebied zijn missie begon en juist grote kritiek had op de theocratische elite. Syrië en Antiochië behoren in dit geval ook tot de 'minderwaardige gebieden'. Maar hier legt Matteüs er juist de nadruk op dat Syrië en Antiochië niet minderwaardig zijn aan Judea, aangezien Jezus zijn missie op 'minderwaardig' terrein begon.

Er vindt een dejudaïzering plaats, wat ook blijkt uit de aanpassing van het verhaal in perikoop 95 over de genezing van de dochter van een

---

<sup>233</sup> Chancey, *The myth of a Gentile Galilee*, 173.

<sup>234</sup> <http://www.biblestudytools.com/commentaries/jamieson-fausset-brown/isaiah/isaiah-9.html>, geraadpleegd op 16 augustus 2012.

leider. Bij Mk gaat het om een leider van de synagoge, Jairus, waar Mt slechts wijst op 'een leider/heerser' (ἄρχων). Het aspect dat wijst op een affiliatie met de theocratische elite wordt door Matteüs opvallend genoeg weggelaten. Daarnaast was Galilea omringd (het Hebreeuwse woord voor Galilea, גליל, kan zelf al 'cirkel' of 'streek' betekenen) door niet-Joodse volken, zoals ook de Joden in Antiochië zich te midden van andere volken begaven. Dat de Messias dan in de eerste plaats zich bekommert om 'de verloren schapen van het huis van Israël' en in de tweede plaats het Licht is dat schijnt voor alle volken en hen heil brengt (soms letterlijk door zelf de grensgebieden te bezoeken), past uitstekend bij de plek die zowel Galilea als een gemeente in de Diaspora die voor een groot deel uit Joden bestaat, inneemt. De Messias die uit het Joodse volk voortkomt en die heil predikt voor alle volken dient als antwoord op de vraag van de Joden in Antiochië welke positie de Joden zelf en de niet-Joden in de gemeente en in het koninkrijk van de hemel innemen. Het citeren van Jes 8.23 wordt in dit geval hermeneutisch gebruikt in een binnen-Joods debat om de universaliteit van het koninkrijk van de hemel aan te tonen.

Als we, ten derde, de traditionele opvatting van een grote niet-Joodse populatie van Galilea aannemen<sup>235</sup>, in het bijzonder de Grieks-Romeinse oriëntatie van steden die tijdens de Herodiaanse dynastie gebouwd of vernieuwd werden (in Galilea waren dat Sepphoris en Tiberias) met hun etnische diversiteit bedoeld wordt, dan is het aannemelijk dat Joden en niet-Joden in perikoop 32 van elkaar worden onderscheiden. Datzelfde geldt voor perikoop 67, waar opgeroepen wordt om je geen zorgen te maken over eten, drinken en kleding, want 'dat zijn allemaal dingen die de ἔθνη najagen'. Het is goed mogelijk dat de Grieks-Romeinse inwoners van Galilea hier verweten wordt dat ze zich alleen maar bezighouden met aardse zaken. Er is echter maar één God die alles in de hand heeft en voor alles zorg draagt en die weet wat je nodig hebt.

---

<sup>235</sup> Zie voor een overzicht van werken die deze theorie aanhangen Chancey, *The myth of a Gentile Galilee*, 1.

Daarom hoef je je over die aardse zaken geen zorgen te maken, zoals de niet-Joodse Galileeërs wel doen.

Bij de uitzending van de twaalf discipelen in perikoop 99 krijgen ze de opdracht mee om niet naar de *ἔθνω* en de Samaritanen te gaan, maar naar de verloren schapen van het huis van Israël. Over de eventuele implicaties hiervan voor het universele karakter van het koninkrijk van de hemel heb ik hierboven al het een en ander gezegd. Wat hier van belang is, is dat duidelijk het onderscheid wordt gemaakt tussen niet-Jood en Jood. Dit is ook te zien in perikoop 100, waar van de discipelen wordt gezegd dat ze zullen moeten getuigen tegenover gouverneurs, koningen en de *ἔθνεσιν*. Hen wordt dus voorspeld dat ze de God van de Joden gaan verkondigen aan niet-Joden.

In Perikoop 262 kondigt Jezus aan dat hij overgeleverd zal worden aan de *ἔθνεσιν* om door hen bespot, gezeseld en gekruisigd te worden. Als we het lijdensverhaal lezen, dan weten we dat hij aan de Romeinen is overgeleverd die hem uiteindelijk gekruisigd hebben. Het zijn de hogepriesters en Schriftgeleerden die hem aan de Romeinen hebben uitgeleverd, dus ook hier is heel duidelijk het onderscheid te zien tussen niet-Jood en Jood.

Tot slot wordt in perikoop 263 gesproken over de *ἔθνω* die door hun heersers onderdrukt worden. Jezus spoort zijn discipelen aan om niet zo te worden, maar om de ander te dienen. Het gaat hier over leven in het koninkrijk van de hemel tegenover het leven in een aards koninkrijk met al haar verschillende volken.

Drie keer wordt een vervoeging van het woord *ἔθνικός* gebruikt. In perikoop 59 wordt de oproep gedaan om je vijanden lief te hebben. Want wat is er bijzonder aan liefde als je alleen je broeders lief hebt? "Doen de *ἔθνικοι* niet hetzelfde?" Dit is een verwijzing naar Leviticus 19.18 waar aan de Israëlieten opdracht wordt gegeven om je naaste lief te hebben als jezelf. Deze godsdienstige bepaling is door God aan het Joodse volk

gegeven en de uitvoering ervan wordt nu onderscheiden van hoe de niet-Joden in godsdienstige zin, dus niet in etnische zin, met elkaar omgaan.

Perikoop 62 roept op om niet te bidden met holle frasen zoals de *ἔθνικοί*, doen. Die denken dat ze gehoord worden doordat ze heel veel zeggen. Weer gaat het om een godsdienstig aspect. Jezus lijkt hier de afgodendienst van de andere volken te bekritisieren. Aangezien het geen echte goden zijn, heeft het dus ook geen zin om heel veel te zeggen, want er is toch niemand die het hoort. De God van Israël daarentegen heeft het niet nodig om een stortvloed aan woorden te horen, want die God leeft en weet al wat er nodig is voordat het hem gevraagd wordt.

Als derde wordt in perikoop 170 gezegd dat een gemeentelid dat niet naar vermaningen wil luisteren door de rest van de gemeente als een *ἔθνικὸς* en tollenaar beschouwd moet worden. Voor de vergelijking van heiden en tollenaar verwijs ik naar het werk van Walker Jr., dat een ingang biedt voor verder onderzoek in dat veld.<sup>236</sup> Wat hier bedoeld wordt is om diegene te beschouwen als iemand die niet een van hen is, wederom in godsdienstig opzicht, aangezien de meeste tollenaars Joden waren.

Er lijkt dus een nuanceverschil te zijn tussen *ἔθνος* en *ἔθνικὸς*. In de Liddel-Scott-Jones Lexicon komt de vertaling met 'Gentile' (heiden op religieus gebied) duidelijker naar voren bij *ἔθνικὸς* dan bij *ἔθνος*. Hoewel de Joodse godsdienst en etniciteit nauw met elkaar verbonden zijn, lijkt de term *ἔθνος* over het algemeen de etnische aanduiding van niet-Jood te zijn, terwijl *ἔθνικὸς* ook kan wijzen op een meer godsdienstig verschil. Beide termen worden in ieder geval door Matteüs gebruikt om onderscheid te maken tussen Jood en niet-Jood. Markus gebruikt alleen een vorm van *ἔθνος* in perikoop 262 en 263. Het intensievere gebruik van deze termen door Matteüs is goed te begrijpen vanuit een binnen-Joods debat. We

---

<sup>236</sup> WM.O. Walker Jr., 'Jesus and the tax collectors', *Journal of Biblical Literature* (1997) 221-238.

kunnen dan ook concluderen dat het gebruik van deze termen wijst op een binnen-Joods discours.

#### *4.2.3 Confrontaties met de Schriftgeleerden en Farizeeën*

Niet alleen in Matteüs komen de confrontaties met de Schriftgeleerden en Farizeeën voor, ook de andere evangelisten noemen dit, zij het in mindere mate dan Matteüs. In vergelijking met Markus weidt Matteüs veel meer uit over de godsdienstige rol van de Schriftgeleerden en Farizeeën, waarbij Jezus voornamelijk hun hypocrisie bekritiseert en zijn publiek daarvoor waarschuwt. Met name perikoop 23 (Mt 23.1-36) is vergeleken met de andere evangelisten een forse uitweiding over de rol van de Schriftgeleerden en Farizeeën. Zij hebben plaatsgenomen op de stoel van Mozes. Wat zij het volk leren is goed, maar ze doen niet wat ze zeggen. Deze boodschap en die grotere aandacht voor Schriftgeleerden en Farizeeën wijzen op een binnen-Joods discours.

#### *4.2.4 Herinterpretatie en gebruik van de Joodse wet*

In het verlengde van de uitweiding over Schriftgeleerden en Farizeeën en hun positie op de stoel van Mozes, herinterpreteert Jezus de Joodse wet. Een deel van de Bergrede (de perikopen 54-59) is hier aan gewijd. Als dit evangelie primair een niet-Joods publiek zou hebben, dan zou een herinterpretatie van de Joodse wet nutteloos zijn. Met name Mt 5.17 waar Jezus zegt dat hij niet is gekomen om de wet en de profeten af te schaffen, maar juist om ze te vervullen, is een duidelijke indicatie voor een binnen-Joods discours.

In andere gevallen gebruikt Jezus de wet, zoals in perikoop 84 waar hij en melaatse man geneest en hem opdraagt zijn genezen lichaam aan de priester te laten zien en als getuigenis voor de mensen het offer van Mozes te brengen. Jezus is hier gehoorzaam aan de wet van Mozes door de genezen melaatse dit offer te laten brengen. Voor niet-Joden zou dit totaal

niet relevant zijn. In de perikopen 111 en 112 is het de vraag of het geoorloofd is om aren te plukken op de sabbat of om iemand te genezen. Aangezien het alleen voor Joden niet toegestaan was om op de sabbat te werken is dit wederom een aanwijzing voor een binnen-Joods discours. In perikoop 150 vragen de Schriftgeleerden en Farizeeën waarom Jezus' discipelen hun handen niet wassen voor het eten, zoals in de wet geschreven staat. Hierop stelt Jezus de wedervraag waarom zij Gods gebod overtreden ten bate van hun traditie. Zij hebben namelijk een uitzonderingsregel ingevoerd op het 'eert uw vader en uw moeder', waardoor ze Gods gebod ontkracht hebben. Tot slot is perikoop 284 weer relevant in dit gedeelte. Dat de Farizeeën en Schriftgeleerden de wet van Mozes onderwijzen is goed en Jezus roept het volk op dat onderwijs te gehoorzamen. Het verwijt is alleen dat ze de zichtbare dingen uit de wet wel doen (zoals tienden geven), maar dat wat zwaarder weegt, recht, barmhartigheid en trouw, achterwege blijft. De wet zelf is dus goed, wat wijst op een binnen-Joods discours.

#### *4.2.5 Passages waarbij voorkennis van de Joodse cultuur vereist is*

In perikoop 20, de verzoeking van Jezus in de woestijn, neemt de duivel hem mee naar 'de heilige stad' en zet hem op het hoogste punt van de tempel. Het moet hier dus om Jeruzalem gaan. Aangezien Jeruzalem in die tijd alleen voor Joden een heilige stad was, lijkt Matteüs' beschrijving van de stad als een heilige plek alleen voor Joden relevant te zijn. Ook in 290 wordt op die manier gesproken over de heilige plaats, waar de tempel mee bedoeld wordt. In perikoop 66 zegt Jezus dat je niet en God en de mammon kan dienen. Mammon is een Semitisch woord en wordt verder niet uitgelegd. Voor een Grieks-Romeins publiek zou dit niet een logisch woord zijn om te gebruiken zonder een vertaling te geven (zoals Markus dat wel doet), waardoor de suggestie gedaan kan worden dat hier Joodse talenkennis vereist is. Uit perikoop 99 spreekt de waarschuwing dat de dorpen die de uitgezonden discipelen niet willen ontvangen een slechter

lot tegemoet gaan dan Sodom en Gomorra, waar Lot, de neef van Abraham, nog uit gered wordt.

Daarnaast worden in vergelijking met Markus veel Oudtestamentische figuren aangehaald. Johannes als de nieuwe Elia (162), Mozes als wetgever van het Joodse volk (150, 252 en 281) en Gods verschijning bij de brandende braamstruik waarbij God zichzelf voorstelt als de God van Abraham, Isaäk en Jacob (281), de verschijning van Mozes en Elia op de berg (161) en het verhaal van David die van de toonbroden at (46 en 111) zijn de enige verwijzingen naar Oudtestamentische personen in Markus. Deze passages heeft Matteüs in dezelfde perikopen overgenomen (hij zegt alleen niets over de brandende braamstruik). Mozes speelt uiteraard een belangrijke rol. Hierboven is al het een en ander gezegd over het gebruik en de herinterpretatie van de Joodse wet door Jezus, waarbij het duidelijk is dat Mozes als wetgever wordt neergezet (in 150 wordt Mozes niet bij name genoemd). Johannes de Doper wordt niet alleen in 162 genoemd als de Elia die zou komen voordat de Messias komt, maar ook in 107.

Bij Matteüs is echter een grotere diversiteit aan aanhalingen te vinden. In perikoop 67 wordt de schoonheid van Salomo vergeleken met een lelie. De Schriftgeleerden en Farizeeën vragen Jezus in 119 en 154 om een teken, maar die geeft alleen het teken van Jona die drie dagen en drie nachten in de buik van de vis zat. Zo zal ook de Mensenzoon drie dagen en drie nachten in de buik van de aarde verblijven. Abel wordt genoemd in 284, evenals Zecharja, de zoon van Berechja, waar verder niets over bekend is. Jezus geeft aan dat het onschuldige bloed dat vergoten is vanaf de moord op Abel tot aan die van Berechja deze generatie aangerekend zal worden. In 296 wordt de tijd van de komst van de Mensenzoon vergeleken met die van Noach. De mensen waren bezig met aardse zaken en sloegen geen acht op waren onwetend over wat hen te wachten stond. Tot slot komen een aantal Oudtestamentische profeten en hun voorzeggingen terug, zoals Jesaja (zes keer), Jeremia (drie keer) en Daniël



(één keer). Ook dit vereist een voorkennis van de Joodse traditie. Markus noemt één keer een profeet bij naam (Jesaja in perikoop 150).

#### *4.2.6 Afstamming*

Naast de Oudtestamentische personen die als voorbeeld genoemd worden of van wie een voorzegging belangrijk is, zijn er ook personen die genoemd worden in het kader van de afstamming van Jezus. Dat begint al in perikoop 1: “Overzicht van de afstamming van Jezus Christus, zoon van David, zoon van Abraham”. In tegenstelling tot Markus, die zijn evangelie begint met de benaming van Jezus Christus als zoon van God, benadrukt Matteüs al vanaf het eerste vers dat het gaat om iemand van Joodse afkomst. De Messias is dus niet iemand die van buitenaf komt, maar zijn autoriteit wordt al in dit eerste vers bevestigd. Het is ook interessant in het licht van perikoop 14, waar de Farizeeën en Sadduceeën volgens Johannes de Doper zeggen dat Abraham hun vader is. Dit benadrukt dat zij grote waarde hechtten aan hun afstamming van Abraham. In perikoop 6 is de stamboom van Jezus terug te vinden. Wat hier interessant aan is, is het slotvers, waarin staat dat er 14 generaties van Abraham naar David waren, eveneens 14 generaties naar de Babylonische ballingschap en daarvandaan nog eens 14 generaties naar Christus. In de Joodse getallensymboliek betekent dit zes keer 7 generaties. Met de geboorte van Jezus is voor de zevende keer (7 is het getal van de volmaaktheid) een tijdperk van generaties ingetreden. Tot slot wordt de titel ‘zoon van David’, naast Mt 1.1, nog 7 keer aan Jezus toegedicht en wel in de perikopen 96, 151, 264 (twee keer en door dezelfde personen), 269 en 271. In 7 gaat de aanduiding via Jozef, de verloofde van Maria, die de zoon van David wordt genoemd. Bij Markus wordt Jezus alleen in perikoop 264 (twee keer door dezelfde persoon) de zoon van David genoemd. Zowel bij Matteüs als bij Markus komt de passage voor waarin Jezus de vraag stelt hoe het mogelijk is dat de Messias de zoon van David

genoemd wordt terwijl diezelfde David hem Heer noemt (perikoop 283). Voor Jezus zelf lijkt het dus niet een groot thema te zijn of hij van David afstamt, maar het is goed mogelijk dat de Joden wel waarde hechten aan de afstamming van David en dat Matteüs de titel 'zoon van David' daarom vaker aanvoert dan Markus.

### *4.3 Het hermeneutisch karakter van Matteüs*

Het derde hoofdthema in Matteüs is hermeneutiek. Daden moeten met woorden in overeenstemming zijn. Daarom is Jezus in Matteüs ook uiterst kritisch op degenen die het goede voorbeeld zouden moeten geven, de Schriftgeleerden en in het bijzonder de Farizeeën, en verwijt hen hypocriet te zijn. Zoals al eerder gesteld: ze onderwijzen het goede, maar doen dat niet. Dat is hun grote probleem. Daarnaast legt Matteüs veel nadruk op het koninkrijk van de hemel (komt 32 keer voor) dat nabij is, maar waar nu al voor geleefd kan en moet worden. Dit alles moet begrepen worden binnen de context van de plek waar Matteüs is geschreven, Antiochië.

#### *4.3.1 Kritiek op de Schriftgeleerden*

Johannes de Doper begint al met kritiek te leveren op de Farizeeën en Sadduceeën in perikoop 14. Daar verwijt hij hen geen (goede) vrucht te dragen en waarschuwt hen dat als ze niet veranderen, zij tot het kaf behoren dat "hij die na mij komt" zal verbranden (perikoop 16). Het voorbeeld van vrucht dragen en dat de Farizeeën dat niet doen, komt ook weer terug in perikoop 118. De gehele Bergrede (perikoop 51 tot en met 75) is hermeneutisch van karakter te noemen. Wat Jezus daar doet is een complete leefwijze aan de mensen onderrichten. Jezus gaat hier wel in tegen de Farizeese gedachte dat je de orale traditie niet mag tegenspreken.<sup>237</sup> Dat is te zien wanneer hij de wet interpreteert, dus in de perikopen 54 tot en met 59. De formule die in die perikopen telkens terugkomt, is in de eerste plaats "er is gezegd" of iets wat daar op lijkt.

---

<sup>237</sup> Josephus, *Antiquitates Judaicae* 18.12.

Daarna volgt een wettelijke bepaling, waarna Jezus daarover zegt: “maar ik zeg u”, gevolgd door zijn herinterpretatie. In 103 geeft Jezus aan wie zijn discipelen kunnen zijn. Hij moet op de eerste plaats komen en zijn leven willen verliezen. Dit komt ook tot uitdrukking in perikoop 168, waar je beter je hand of voet kunt afhakken als het je tot zonde verleidt. Perikoop 170 is een voorbeeld van Matteüs’ aandacht voor de ἐκκλησία, de gemeente, die mogelijkwijs de vorm had van een open gemeenschap, zoals de volksvergadering in Grieks-Romeinse steden open was voor iedere burger. Uiteraard komt ook perikoop 284 weer terug, de aanklacht tegen de Schriftgeleerden en Farizeeën. Ze zeggen het goede, maar doen het niet. Ook zij kunnen het koninkrijk van de hemel binnengaan, als ze de daad maar bij het woord voegen en vanuit een oprecht hart de geboden van God naleven. Perikoop 300 laat eveneens de nadruk op een goed en oprecht leven zien wanneer bij het laatste oordeel de schapen van de bokken gescheiden worden. Tot slot vinden we bij Matteüs meer gelijkenissen waarin aangetoond wordt hoe het koninkrijk van de hemel is en hoe daar met elkaar omgegaan wordt, dan bij Markus.

#### *4.3.2 De context van Antiochië*

Om de kritiek op de Schriftgeleerden te begrijpen moeten we realiseren dat het evangelie van Matteüs, zoals eerder al gezegd, vermoedelijk in en/of voor de gemeenschap in Antiochië is geschreven. We hebben al kunnen zien dat Matteüs participeert in een binnen-Joods debat. Dit kan verschillende dingen betekenen.

Mogelijk was er behoefte aan een verdediging van Jezus als de Messias tegenover een Joods publiek, maar dan wel in de universele context van een pluriforme samenleving, zoals Antiochië. Als Matteüs het evangelie van Markus als belangrijke bron heeft gebruikt, dan was dat evangelie waarschijnlijk bekend in Antiochië. De niet-Joden hadden daarmee een soort verklaring waarom zij tot het koninkrijk konden behoren. Markus was immers een apologetische biografie om Jezus te

verdedigen tegenover niet-Joden. Een argumentatie vanuit Joods perspectief was echter verloren gegaan in de tientallen jaren na Paulus. Met zoveel Joden in de stad en de omgeving en met ook een groot aantal Joden in de christelijke gemeenschap, groeide de behoefte om duidelijk te hebben wat de boodschap en het leven en lijden van Jezus nu eigenlijk inhield.

Daarnaast is er het actuele vraagstuk hoe Joden en niet-Joden met elkaar in die christelijke gemeente konden leven. Als Matteüs tussen 70 en 90 na Chr. is geschreven, dan ligt er nog een turbulente periode vers in het geheugen. De niet-Joden in Antiochië hielden zich nog rustig tegenover de Joden toen, naar aanleiding van een incident in Caesarea vlak voor het begin van de Joodse Oorlog, in diverse Grieks-Romeinse steden onlusten uitbraken tussen Joden en niet-Joden.<sup>238</sup> Na de val van Jeruzalem in 70 keerden de Antiochenen zich, mede door valse beschuldigingen, echter wel tegen de Joden en vroegen Titus tevergeefs om de Joden in eerste instantie uit de stad te verbannen en in tweede instantie om hen de stadsrechten en privileges, die ze al sinds de derde eeuw voor Chr. bezaten, te ontnemen.<sup>239</sup> Al deze spanningen tussen Joden en niet-Joden zullen niet aan de christelijke gemeenschap voorbijgegaan zijn. Door de aandacht die Matteüs geeft aan zowel Joden als niet-Joden en het universele perspectief op het koninkrijk van God, probeert Matteüs hen met elkaar te verbinden.

Tot slot is het is niet ondenkbaar dat de Joden uit de christelijke gemeenschap in Antiochië het bijzonder lastig vond om de oude Joodse gebruiken los te laten. Dit hebben we al gezien toen Kefas uit angst voor de delegatie van Jakobus apart van de heidenen at en ook Barnabas en de andere Joodse broeders zich daarin lieten meeslepen. Het lijkt aannemelijk dat in de periode rond de Joodse Oorlog Joodse christenen Jeruzalem en Judea ontvluchtten om hun heil op andere plaatsen, waaronder Antiochië,

---

<sup>238</sup> Josephus, *De bello Judaico* 2.477-480.

<sup>239</sup> Ibidem, 7.41-64, 100-111.

te zoeken. Zo werd het vraagstuk van de positie van de wet weer actueel voor de christelijke gemeenschap in Antiochië. Paulus en Matteüs lijken dezelfde problemen tegen te komen en dat met een tijdsverschil van meer dan 30 jaar. Zowel Paulus alsook Matteüs strijden voor de opvatting dat Joden en niet-Joden op gelijke voet staan, ook al zijn de Joden in de christelijke gemeenschap in de meerderheid. Dat kan ook de reden zijn waarom Matteüs zoveel nadruk legt op de kritiek van Jezus op de Schriftgeleerden. Het is een indirecte kritiek op de Joden in Antiochië die de Joodse gebruiken hoger plaatsen dan de verzoening door het verlossende werk van Christus.

#### *4.4 Conclusie*

In dit hoofdstuk heb ik geprobeerd te laten zien welk perspectief Matteüs op het hemels koninkrijk heeft. Voor wie dit koninkrijk bedoeld is, namelijk alle volken van de aarde, wijkt niet af van wat Markus en Paulus daarover zeggen. Matteüs betoogt dat, vergeleken met Markus, alleen vanuit een ander perspectief. Daar waar Markus Jezus probeert te verdedigen tegenover een Grieks-Romeins publiek, zien we bij Matteüs dat zijn publiek op de hoogte moet zijn van de Joodse cultuur.

Dit heb ik in drie hoofdthema's onderscheiden. In de eerste plaats laat Matteüs zien dat Jezus' boodschap, het koninkrijk van de hemel, voor alle mensen van alle volken toegankelijk is. Door te wijzen op een Joods, maar ook een niet-Joods publiek wanneer Jezus ergens ging prediken, door Bijbelteksten te noemen waar Jezus vrij expliciet heil voor alle volken uitspreekt en door indirecte aanwijzingen in perikopen te vinden wordt het universele karakter van Jezus' boodschap steeds duidelijker. In de tweede plaats doet Matteüs dit vanuit een Joods perspectief. Zijn grote hoeveelheid aanhalingen uit het Oude Testament, het noemen van diverse Oudtestamentische personen, het gebruik van woorden of constructies die alleen voor Joden relevant zijn, Jezus' herinterpretatie en gebruik van de Joodse wet vooral in de confrontaties met Farizeeën, het onderscheid dat

gemaakt wordt tussen Jood en niet-Jood in zowel etnische als godsdienstige zin en de nadruk op Jezus' afstamming van Abraham geven genoeg aanleiding om van een binnen-Joods discours te spreken. De kritiek op de Farizeeën hoeft dus niet noodzakelijk tot de conclusie te leiden dat Matteüs antisemitisch is, maar kan als een binnen-Joods debat in de pluriforme samenleving van Antiochië begrepen worden. In de derde plaats besteed Matteüs veel ruimte aan hermeneutiek. Niet alleen de confrontaties met de Farizeeën en Schriftgeleerden waarin hun hypocrisie telkens weer benoemd wordt, maar ook de nadruk op het leven in het koninkrijk van de hemel (voornamelijk terug te vinden in de Bergrede) en het veelvuldige gebruik van gelijkenissen laten deze aandacht voor hermeneutiek goed zien.

We zien dus dat Matteüs andere accenten legt dan Markus, maar dat er inhoudelijk aan de figuur Jezus en zijn boodschap niets wezenlijks verandert. Hij is nog steeds gekomen om redding te brengen aan alle volken. Het waren hoogstwaarschijnlijk de spanningen tussen Joden en niet-Joden in de gemeente van Matteüs in Antiochië die verantwoordelijk waren voor de behoefte om vanuit Joods perspectief uit te leggen waarom Jezus de aangekondigde Messias was. Dat zou ook kunnen verklaren waarom het lijden en sterven van Christus bij Matteüs vrijwel identiek is aan het verhaal in Markus. Als Matteüs gebruik heeft gemaakt van Markus om zijn biografie over Jezus te schrijven, dan is de Passie iets waar niet al teveel verschillen in zouden moeten zitten. Matteüs staat echter in de traditie van Markus, maar maakt wel zijn eigen aanpassingen vanwege de Joodse Oorlog en de problemen die het in de gemeente veroorzaakte. Zoals Talbert en Burridge in hun werken al betoogden kan Matteüs gezien worden als een antieke biografie met een eigen stijl, een eigen perspectief, maar met dezelfde kern als Markus: Jezus Christus is de redder van *alle* volken.

Met deze boodschap sluit Matteüs precies aan bij waar Paulus zich sinds zijn bekering zo hartstochtelijk voor heeft ingezet. Het evangelie is het bewijs dat Paulus in Antiochië een erfenis heeft achtergelaten.

## Conclusie

In dit onderzoek heb ik geprobeerd een antwoord te vinden op de vraag wat de positie van Antiochië in het leven van Paulus en de geschiedenis van het christelijk geloof is geweest. Dit heb ik gedaan door allereerst de ontwikkeling van de stad Antiochië te beschrijven (hoofdstuk 1). Vervolgens ben ik nagegaan hoe Joden en Antiochië zich door de eeuwen heen tot elkaar verhouden (hoofdstuk 2). Deze analyses waren nodig om een goed beeld te kunnen schetsen van de situatie in de eerste eeuw na Chr., toen enerzijds Paulus daar werkzaam was als apostel voor de volken (hoofdstuk 3) en anderzijds enkele decennia later Matteüs aanleiding zag om een geschrift op te stellen waarin vanuit een Joods perspectief aangetoond wordt dat het koninkrijk van de hemel voor *alle* volken is (hoofdstuk 4).

Zo hebben we gezien dat Antiochië al vanaf zijn stichting in 300 voor Chr. tot de belangrijkste steden in het Nabije Oosten behoorde en als hoofdstad fungeerde voor eerst het Seleucidische Rijk en daarna de Romeinse provincie Syrië. In die hoedanigheid was Antiochië het economische, militaire en politieke centrum van het oostelijke Middellandse Zeegebied en kende een grote diversiteit aan etniciteiten. De invloed van conflicten met andere rijken of met opstandige volken binnen het rijk was in Antiochië dus altijd merkbaar. Een van die interne conflicten was die tussen de Makkabeese Joden en de Seleucidische heersers in Antiochië. Dit conflict heeft diepe sporen nagelaten in de relatie tussen Joden en hellenistisch Antiochië. Het gaat dan niet alleen maar over spanningen tussen Joden in Judea, maar ook over Joden die zich al sinds de grondlegging van Antiochië in die stad bevonden en wiens aantal in de eerste eeuw tussen de 30.000 en de 50.000 bedroeg.

Deze spanningen in Antiochië vinden we vooral terug in de regeerperiode van Caligula (37 - 41 na Chr.) en in de periode rondom de Joodse Oorlog (66 - 70 na Chr.). Het zijn deze spanningen die aanleiding



zijn geweest dat het heidenenvraagstuk in alle hevigheid ter discussie stond. Dit is de situatie waar Paulus in terecht kwam. Hij was al in een vroeg stadium in aanraking gekomen met de christelijke gemeente in Antiochië en met zijn multiculturele samenstelling. Blijkbaar was zijn verzoeningstheologie voor *alle* volken, waarvan hij de basis had gelegd in Arabia, Damascus en Jeruzalem, zo succesvol gebleken dat de gemeente hem rond het crisisjaar van Caligula nodig had om de gemeente te onderwijzen. Dat was echter niet genoeg, aangezien Joodse christenen uit Judea kwamen die de heidense christenen in Antiochië wilden verplichten zich te laten besnijden. Ook de leiders van de moedergemeente in Jeruzalem moesten overtuigd worden dat het voor niet-Joodse christenen niet nodig was om zich aan de Joodse wet te houden. In het apostelconvent is het standpunt van Paulus aanvaard.

Ongeveer 30 tot 50 jaar later werd dit vraagstuk echter weer actueel door de Joodse Oorlog. Joods-christelijke immigranten die Judea ontvlucht waren zorgden voor een herintroductie van de discussie of heidenen zich aan de Joodse wet moesten houden of niet. Daarnaast was er in Antiochië een antisemitische stemming waardoor het voor de heidense christenen niet aantrekkelijk was om met Joden geassocieerd te worden. Dat hoefde ook niet meer, doordat ze zich, vanwege het apostelconvent, niet meer aan de Joodse wet hoefden te houden. Dit zorgde voor spanningen in de christelijke gemeente, waardoor het nodig was om te herformuleren waarom het koninkrijk van de hemel voor *alle* volken is. Matteüs heeft dat vanuit Joods perspectief gedaan. Het evangelie van Matteüs is het getuigenis dat Paulus zijn erfenis in Antiochië had nagelaten.

Zo hebben we kunnen zien dat Paulus' tijd in Antiochië niet op zichzelf heeft gestaan en begrepen moet worden in de context van zijn autobiografie. Wel kunnen we concluderen dat Antiochië een zeer belangrijke rol heeft gespeeld in het leven van Paulus en de geschiedenis van het christelijk geloof.

## Bibliografie

### Gebruikte bronnenpublicaties

- Appianus, *Historia Romana*, H. White red., *Loeb Classical Library* (Cambridge en Londen 1912-1913).
- Athenaeus, *Deipnosophistae*, C.B. Gulick red., *Loeb Classical Library* (Cambridge en Londen 1927).
- Cicero, *Epistulae ad Atticum*, Middleton, Melmoth en Heberden red., *The life and letters of Marcus Tullius Cicero* (Londen 1854).
- Cicero, *In Verrem*, C.D. Yonge red., *The orations of Marcus Tullius Cicero* (Londen 1903).
- Flavius Josephus, *Antiquitates Judaicae*, F.J.A.M. Meijer en M.A. Wes red., *De oude geschiedenis van de Joden* (6e druk; Amsterdam 2008).
- Flavius Josephus, *Contra Apionem*, H.St.J Thackeray red., *Loeb Classical Library* (Cambridge en Londen 1926).
- Flavius Josephus, *De bello Judaico*, H.St.J. Thackeray red., *Loeb Classical Library* (Cambridge en Londen 1927).
- Flavius Josephus, *Vita*, H.St.J Thackeray red., *Loeb Classical Library* (Cambridge en Londen 1926).
- Foerster, Richard, *Libanii Opera* (Leipzig 1903-1927).
- Ignatius, *Epistula ad Magnesium* 10.2, A. Cleveland Coxe red., *Ante-Nicene Fathers Vol. 1: The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus* (1885).
- Justinus, *Historiae Philippicae* 36.2, John Clarke red., *Justini Historiae Philippicae* (6e druk; Londen 1768).
- Libanius, *Antiochikos*, Glanville Downey red., 'Libanius' oration in praise of Antioch (Oration XI)', *Proceedings of the American Philosophical Society* 103 (1959) 652-686.
- Livius, *Ab urbe condita*, Peter A. Mesier et al. red., *The History of Rome by Titus Livius. Translated from the Original with Notes and Illustrations by George Baker, A.M. Vol. 5* (New York 1823).

- Malalas, *Chronographia*, Jeffreys, Elizabeth, Jeffreys, Michael en Roger Scott red., *The chronicle of John Malalas* (Melbourne 1986).
- Pausanias, *Description of Greece*, W.H.S. Jones en H.A. Omerod red., *Loeb Classical Library* (Cambridge en Londen 1918).
- Plinius Maior, *Naturalis historia*, John Bostock en H.T. Riley red. (Londen 1855).
- Polybius, *Historiae*, W.R. Paton red., *Loeb Classical Library* (Cambridge en Londen 1922-1927).
- Strabo, *Geographica*, H.L. Jones red., *Loeb Classical Library* (Cambridge en Londen 1917-1932).
- Tacitus, *Annales*, C.H. Moore red., *Loeb Classical Library* (Cambridge en Londen 1925-1937).
- Tacitus, *Historiae*, W. Hamilton Fyfe red., *Tacitus: The Histories* (Oxford 1912).
- Theon Gramm. *Testimonia*, *Thesaurus Linguae Graecae*.

### Literatuurlijst

- Aland, Kurt, *Synopsis of the Four Gospels* (12e druk; Freiburg 2001).
- Antioch-on-the-Orontes*, Publications of the Committee for the excavation of Antioch and its vicinity (Princeton, Londen en Den Haag 1934-1972).
- Bouchier, E.S., *A short history of Antioch: 300 B.C. – A.D. 1268* (Oxford 1921).
- Brooten, Bernadette J., 'The Jews of Antioch', in: Christine Kondoleon red., *Antioch: The lost ancient city* (Princeton 2000).
- Burridge, Richard A., *What are the gospels? A comparison with Graeco-Roman biography* (2e druk; Grand Rapids en Cambridge 2004).
- Cameron, Alan, *Circus factions: Blues and greens at Rome and Byzantium* (Oxford 1976).
- Carter, Warren, *Matthew and Empire: Initial explorations* (Harrisburg 2001).
- Chancey, Mark A., *The myth of a Gentile Galilee* (Cambridge 2002).

- Collins, John J., *Daniel: A commentary on the Book of Daniel* (Mineapolis 1993).
- Cook, Michael J., 'Interpreting "pro-Jewish" passages in Matthew', *Hebrew Union College Annual* 54 (1983) 135-146.
- Davies, W.D. en Dale C. Allison jr., *A critical and exegetical commentary on the gospel according to Saint Matthew, Vol 1* (Edinburgh 1988).
- Downey, Glanville, 'Libanius' oration in praise of Antioch (Oration XI)', *Proceedings of the American Philosophical Society* 103 (1959) 652-686.
- Downey, Glanville, *A history of Antioch in Syria. From Seleucus to the Arab conquest* (Princeton 1961).
- Downey, Glanville, *Ancient Antioch* (Princeton 1963).
- Duling, Dennis C., 'The gospel of Matthew', in: David E. Aune, red., *The Blackwell Companion to the New Testament* (Chichester 2010).
- Dunn, James, *Epistle to the Galatians* (Peabody 1993).
- Edmonds III, Radcliffe G., 'Extra-Ordinary People: Mystai and Magoi, Magicians and Orphics in the Derveni Papyrus', *Classical Philology* 103 (2008) 16-39.
- Garland, David E., *Reading Matthew: A literary and theological commentary* (Macon 2001).
- Hengel, Martin en Anna Maria Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch* (Londen 1997).
- Incigneri, Brian J., *The Gospel to the Romans: The Setting and Rhetoric of Mark's Gospel* (Leiden 2003).
- Jeffreys, Elizabeth, Jeffreys, Michael en Roger Scott, *The chronicle of John Malalas* (Melbourne 1986).
- Kondoleon, Christine, 'The city of Antioch: An introduction', in: Christine Kondoleon red., *Antioch: The lost ancient city* (Princeton 2000).
- Kooten, van, George H., 'Ἐκκλησία τοῦ θεοῦ: The 'Church of God' and the civic assemblies (ἐκκλησίαι) of the Greek cities in the Roman Empire: A response to Paul Trebilco and Richard A. Horsley', *New Testament Studies* 58 (2012) 1-27.

- Kraeling, Carl H., 'The Jewish community at Antioch', *Journal of Biblical Literature* 51 (1932) 130-160.
- Levine, Amy-Jill, 'Visions of Kingdoms: From Pompey to the First Jewish Revolt', in: Michael David Coogan red., *The Oxford History of the Biblical World* (New York 2001).
- Meeks, Wayne A. en Robert L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the first four centuries of the common era* (Missoula 1978).
- Metzger, Bruce M., 'Antioch-on-the-Orontes', *The Biblical Archaeologist* 11 (1948) 70-88.
- Norris, Frederick W., 'Isis, Sarapis and Demeter in Antioch of Syria', *Harvard Theological Review* 75 (1982) 189-207.
- Portier-Young, Anthea E., *Apocalypse against empire. Theologies of resistance in Early Judaism* (Grand Rapids 2011).
- Reynolds, Joyce en Robert Tannenbaum, *Jews and Godfearers at Aphrodisias* (Cambridge 1987).
- Riesner, Rainer, 'Pauline Chronology', in: Stephen Westerholm red., *The Blackwell Companion to Paul* (2011) 9-29.
- Roskam, Hendrika Nicole, *The Purpose of the Gospel of Mark in Its Historical and Social Context* (Leiden 2003).
- Rutt, Douglas L., 'Antioch as paradigmatic of the urban center of mission', *Missio Apostolica* 11 (2003) 34-42.
- Schröter, Jens, 'The Gospel of Mark', in: David E. Aune red., *The Blackwell Companion to the New Testament* (2010).
- Schwartz, Daniel R., "'Judean' or 'Jew'? How should we translate *Ioudaios* in Josephus?", in: Jörg Frey, Daniel R. Schwartz en Stephanie Gripentrog red., *Jewish identity in the Greco-Roman world: Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt* (Leiden 2007).
- Smith, David, 'Jesus and the city: Reflections on the urban context of Galilee', *Evangelical Quarterly* 82 (2010) 316-325.
- Talbert, Charles H., *What is a gospel? The genre of the canonical gospels* (Philadelphia 1977).

Tcherikover, Victor, *Hellenistic civilization and the Jews* (Philadelphia en Jeruzalem 1959).

Tenney, Merrill C., 'The influence of Antioch on Apostolic Christianity', *Bibliotheca Sacra* 107 (1950) 298-310.

Walker Jr., WM.O., 'Jesus and the tax collectors', *Journal of Biblical Literature* (1997) 221-238.

Wallace-Hadrill, D.S., *Christian Antioch: A study of early Christian thought in the East* (Cambridge 1982).

Wright, N.T., 'Paul, Arabia and Elijah (Galatians 1:17)', *Journal of Biblical Literature* 115 (1996) 683-692.

#### Gebruikte websites

<http://www.biblestudytools.com/commentaries/jamieson-fausset-brown/isaiah/isaiah-9.html>, 16 augustus 2012.

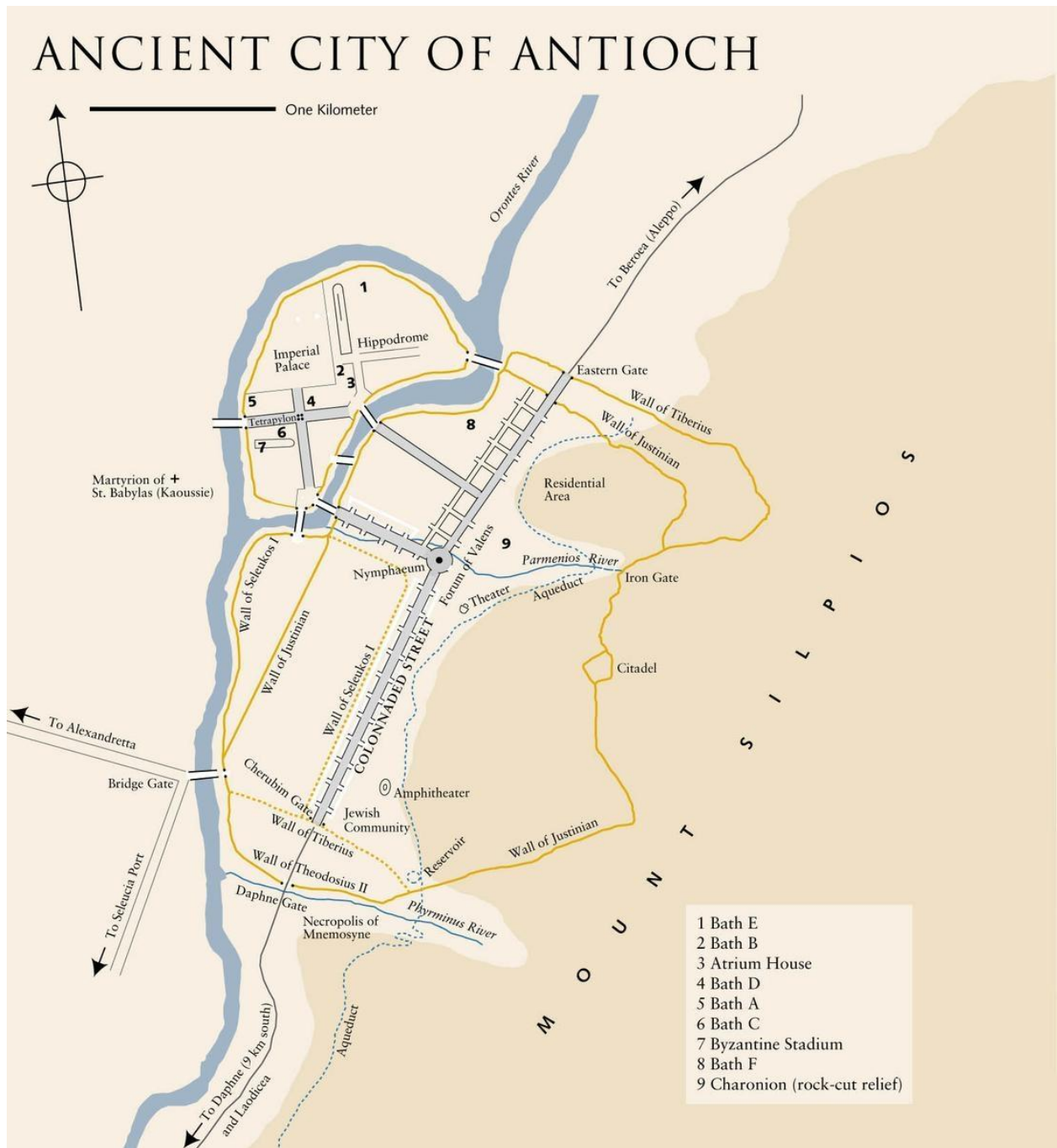
<http://find.galegroup.com.proxy-ub.rug.nl/ecco/infomark.do?&source=gale&prodId=ECCO&userGroupName=groning&tabID=T001&docId=CW3315240247&type=multipage&contentSet=ECCOArticles&version=1.0&docLevel=FASCIMILE>, Cicero, *Pro A. Licinio Archia poeta*, sectie 3, in: Cicero, Marcus Tullius. *Cicero's select orations, translated into English; with the original Latin from the best editions, in the opposite page; and notes historical, critical and explanatory. Designed For the Use of Schools, as well as Private Gentlemen. By William Duncan, professor of philosophy in the university of Aberdeen. A new edition, corrected* (London 1796) *Eighteenth Century Collections Online*. Gale. University of Groningen. 23 Apr. 2012.

<http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t111.e5792>, Margaret Stephana Drower en Susan Mary Sherwin-White, 'Seleuceia (1) on Tigris', *The Oxford Classical Dictionary*. Ed. Simon Hornblower en Anthony Spawforth. Oxford University Press

2009. *Oxford Reference Online*. Oxford University Press. University of Groningen. 23 February 2012.

# Kaarten

Kaart 1. Stadsplattegrond van Antiochië





Kaart 2. Seleucidische Rijk in verschillende perioden

