

Tussen Caïro en Jeruzalem

**Studies over de Bijbel en haar Context
aangeboden aan Meindert Dijkstra en Karel Vriezen
bij hun afscheid van de Universiteit Utrecht
13 januari 2006**

Bob Becking, Jan A. Wagenaar, Marjo C.A. Korpel (red.)

UTRECHTSE THEOLOGISCHE REEKS
Publikaties vanwege de Faculteit der Godgeleerdheid
van de Universiteit Utrecht
deel 53

CIP-Gegevens Koninklijke Bibliotheek, Den Haag

De afbeelding op de omslag is ontleend aan het Utrechtse Psalterium, dat is vervaardigd in de eerste helft van de negende eeuw in de abdij van Hautvillers bij Reims en sinds 1716 berust in de Utrechtse Universiteitsbibliotheek. Het fragment toont een deel van de illustratie bij Psalm 1: De zegen op de overdenking van de Thora.

ISBN 90-72235-60-6

© 2006 Faculteit der Godgeleerdheid
Universiteit Utrecht

Niets uit deze uitgave mag vermenigvuldigd en/of openbaar gemaakt worden door middel van druk, fotocopie, microfilm of op welke andere wijze ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.
No part of this book may be reproduced by print, photoprint, microfilm or any other means without permission from the publisher.

'ZIJ VERBREDEN HUN GEBEDSRIEMEN EN VERGROTEN HUN SCHOUWKWASTEN': HALACHISCHE EN HISTORISCHE ACHTERGRONDEN VAN EEN POLEMIEK IN MATH. 23:5

Vraag een willekeurig persoon naar associaties met het woord Farizeeër, en deze zal vrijwel zeker antwoorden met stereotyperingen als schijnheilige, huichelaar, muggenzifter of wetticist. Deze associaties gaan voor een belangrijk deel terug op de rede tegen 'Schriftgeleerden en Farizeeën' in Math. 23. De vlijmscherpe kritiek op het joodse leiderschap die Mattheüs hier aan Jezus toeschrijft, heeft in de loop van de tijd de christelijke beeldvorming van Joden en jodendom in negatieve zin gekleurd. Daarbij leest men de tekst als een reële afspiegeling van Farizeese vroomheid en de kritiek daarop als expressie van het eigen, christelijke gelijk tegenover het jodendom. Een dergelijke leeswijze gaat evenwel volstrekt voorbij aan de literaire structuur van Math. 23, aan de historische context en aan de wetmatigheden van een polemieek. Om de eigenheid van de polemieek goed in het vizier te krijgen en haar zo op haar eigen merites te beoordelen is het zaak, Math. 23 zo concreet mogelijk te lezen in het licht van de toenmalige, religieuze cultuur. De rede getuigt van een verbluffende retorische vaardigheid, met inzet van beelden en details uit het dagelijkse leven, beelden die voor de 'eerste lezers' respectievelijk toehoorders vertrouwd moeten zijn geweest. In deze studie zoeken we naar een antwoord op de vraag, welke historische constellatie de polemieek van Math. 23 kan verklaren. Dat doen we aan de hand van de kritiek op het 'verbreden van de gebedsriemen en het vergroten van de schoukwasten' (Math. 23:5). We analyseren de twee kwesties in het licht van de zich ontwikkelende joods-religieuze wetgeving, de halacha. Ook archeologisch onderzoek blijkt in dit verband van groot belang. De samenhang tussen beide onderzoeksvelden laat zien, dat Mattheüs voor zijn kritiek kan terugrijpen op historische verschijnselen in zijn directe omgeving. Reden genoeg om deze studie op te dragen aan twee zeer gewaardeerde collega's, die onophoudelijk wijzen op het belang van de materiële cultuur voor de exegese en die bij het blootleggen van die cultuur praktisch betrokken zijn.

1. Polemieek en werkelijkheid in Math. 23

Math. 23 opent met een reeks verwijten aan het adres van 'schriftgeleerden en Farizeeën' (vss. 2-11), afgesloten met een voor de binnenkerkelijke verhoudingen bedoelde spreuk in vers 12. Hierna volgen de in directe rede gestelde 'wee-roepen' (13-36). De rede sluit af met de klacht over Jeruzalem (37-39). In dit hoofdstuk (die een gedeeltelijke parallel heeft in Lc 11:37-52) culmineert de gespannen, soms regelrecht vijandige verhouding tussen Jezus en de 'schrift-

geleerden en Farizeeën' in het narratief van Mattheüs.¹ Bij Math. 12:14, na het debat over de sjabbat, komt die vijandigheid voor het eerst aan het licht, wanneer de Farizeeën besluiten Jezus om te brengen (Math. 12:1-13). Een synoptische vergelijking maakt snel duidelijk, dat de moordzuchtige reactie van de Farizeeën typerend is voor Mattheüs: zij ontbreekt in Marcus en Lucas. Ook historisch is een dergelijke reactie amper voorstelbaar. Zelfs in strict vrome kringen van de Essenen of de gemeenschap van Qumran zou men niet iemand ter dood brengen op grond van een meningsverschil over de joodse wetgeving, de halacha. Dat gold evenmin bij de in sjabbatskwesties nogal stijle Sjamaitische Farizeeën, die met hun Hillelitische gesprekspartners menig dispuut voeren over de sjabbatshalacha.² Bovendien lag de wetgeving ten tijde van de historische Jezus niet vast. Hillelitische en Sjamaitische Farizeeën verdedigen diverse standpunten in de vraag, of men ook op sjabbat menslievende werkzaamheden voor armen en behoeftigen mag verrichten.³ De vijandige houding van de Farizeeën in Math. 12:14 is, kortom, ingegeven door conflictueuze verhoudingen tussen de gemeenschap van Mattheüs en het omringende, door opvolgers van de Farizeeën geleide Jodendom. De eindredactie van dit evangelie dateert men doorgaans in de tachtiger jaren van de eerste eeuw.⁴ Consequent is Mattheüs overigens niet als het gaat om zijn portret van de Farizeeën. Opmerkelijk is bijvoorbeeld, dat de Farizeeën ook in Mattheüs Jezus' meest natuurlijke gesprekspartners zijn, met wie hij het op essentiële punten eens is (Math. 22:34-46). En zelfs in Math. 23 worden de scherpe verwijten voorafgegaan door de principiële erkenning van hun leergezag (vss. 2-3a). Tenslotte spelen de Farizeeën, ondanks de vermeende moordzucht in Math. 12, geen rol bij de arrestatie en veroordeling van Jezus.⁵

¹ Met Mattheüs bedoelen we de ons onbekende eindredacteur van Math. De redevoering in Math. 23 kent gedeeltelijke parallellen in Lucas en Marcus. Zij vormt het eerste deel van een tweeluik dat verder Math. 24 en 25 omvat, de zogeheten eschatologische rede. Het ordenen en invoegen van traditiemateriaal in grote redevoeringen van Jezus is een bijzonder kenmerk van Math. Het moderne onderzoek schrijft Math. 23 overwegend toe aan de werkzaamheid van de eindredacteur, zij het dat deze put uit Mk 12:37-40, Q en eigen overleveringen. Math. 23:5 is afkomstig uit de eigen overlevering van Math., zie Luz, *Matthäus* I/3, 293. 'Schriftgeleerden en Farizeeën', in Math. deel van de joodse leiders, figureren als antagonistische karakters in het narratief en zijn een 'flat character': Kingsbury, *Matthew as Story*, 115-19.

² Zie voor dit punt de uitgewogen discussie in Sanders, *Jewish Law*, 16-19.

³ Voor sjabbatshalacha in het vroege jodendom: Doering, *Sabbat*; zie voor het dispuut in Math. 12:1-8 de uitstekende analyse in Kister, *Plucking on the Sabbath*; voor de achtergrond van het dispuut over genezen in Math. 12 verwijs ik naar mijn: *Genezen als goed doen*.

⁴ Daarbij denkt men vooral aan Antiochië. Zie bespreking van de opties in Luz, *Matthäus* I/1, 73-75.

⁵ In Math. 27:63 lezen wij alleen nog een bericht over Farizeeën die, in een historisch curieuze conctie met de hogepriesters, aan Pilatus vragen het lichaam te bewaken.

1.1. 'Zij zitten op de zetel van Mozes' (Math. 23:2)

De rede in Math. 23 opent verrassend: 'De schriftgeleerden en de Farizeeën zijn gezeten op de stoel van Mozes. Daarom, al dat zij u zeggen dat gij houden zult, houdt dat en doet dat; maar doet niet naar hun werken.' (Math. 23:2-3). De frase 'zetel van Mozes' moet voor de eerste lezers een gangbare zegswijze zijn geweest, zo blijkt uit archeologische vondsten van speciale zetels in synagogen. Zo zijn in synagogen in de diapora (de oudste op het eiland Delos) rijk geornamenteerde zetels gevonden. Mogelijk zaten hier leraren, voorgangers of leidinggevendenden van de gemeenschap tijdens het voorlezen uit de Thora.⁶ Ook in Galilea (Tiberias, Chorasin) zijn versierde kalkstenen zetels aangetroffen, maar anders dan de diasporazetels lijken deze niet ontworpen voor menselijk gebruik. Ze fungeerden waarschijnlijk als rustplaats voor de Thorarollen tijdens de eredienst.⁷ Dat zou licht werpen op een merkwaardige frase in de enige rabbijnse tekst die gewag maakt van een 'kathedra diMosje'. In een commentaar op Ex 32 vraagt de midrasj (Pesikta deRav Kahana 7b) of God moest staan gedurende de periode dat Mozes op de berg 'zit' (Ex 32: 31) om de Thora te ontvangen. Het antwoord luidt, dat God gebruik maakte van een 'kathedra', een bijzondere 'leunstoel' waar men staande op kan zitten. Wellicht grijpt deze midrasj terug op het beeld van de Thorarol die in Gallileese synagogen rustte op een soortgelijke erezetel tijdens de eredienst. De frase 'zitten op de stoel van Mozes' is daarmee niet in strikt letterlijke zin op te vatten, zoals commentatoren opperen.⁸ Ze is waarschijnlijk een aan liturgische gebruiken in Galilea en Syrië ontleende metafoor voor legitiem gezag van wetleraren.⁹ Dat gezag wordt in het vervolg van het vers uitdrukkelijk onderschreven: 'alles nu, wat ze zeggen, doet dat en onderhoudt dat' (Math. 23:3). De nu volgende kritiek doet aan de principiële aard van dit vers geen afbreuk. Dat wat ze leren dient 'gedaan en onderhouden' te worden.¹⁰ Dat dit vers een 'crux interpretum' is, mag duidelijk zijn. Haar wegstrepen tegen de nu volgende kritiek gaat echter aan het punt

⁶ Zie Sukenik, *Ancient Synagogues* en Sukenik, *Present State*. Dergelijke zetels werden vanaf hun ontdekking 'zetels van Mozes' genoemd, ofschoon epigrafische aanwijzingen ontbreken. De enige tekstuele vermelding van 'kathedraot' in een synagoge is het bericht over de grote synagoge in Alexandrie (t.Sukka 4:6 en par.). Daar zouden 71 gouden 'kathedraot' zijn geweest.

⁷ Aldus de these van Rahmani, *Stone Synagogue Chairs*. Hij analyseert de in vergelijking met de Delos zetel bijzondere, niet voor menselijk gebruik geschikte, 'stoel' in Chammat Tiberias.

⁸ Luz, *Matthäus* I/3, 299.

⁹ Bedenken we dat Mozes en Thora als begrippen identiek zijn in het Nieuwe Testament; zie bijv. Luc. 16:31 ('Indien zij Mozes en de profeten niet horen'); Math. 19:7,8 (Mozes = Thora) en vergelijk het gesprek met Mozes en Elia in Math. 17. Hierbij valt ook te denken aan de traditieketen in m.Avot 1:1 e.v., waarin de Farizees-rabbijnse leraren hun leer gezag ontleenen aan een op Mozes terugvoerende, ononderbroken lijn.

¹⁰ De verbinding 'doen en onderhouden' herinnert aan Deuteronomistisch taalgebruik en is typerend voor de radicaliteit waarmee Math. het onderhouden van de geboden propageert. aldus Becker, *Kathedra*, 106-07.

voorbij, dat hier niet de theologische maar de morele legitimiteit van de wetsleraren wordt betwist.¹¹

De kritiek luidt immers, dat het onderricht niet gepaard gaat met het daarbij passende handelen. Die kritiek wordt tweeledig gemotiveerd. Vers 3b stelt onomwonden dat 'zij wel zeggen maar niet doen, gevolgd door de kritiek dat zij zware lasten op andermans schouders leggen die zij zelf met geen vinger zouden willen aanraken (vs. 4). Zij zouden anderen dus zwaardere lasten opleggen dan zichzelf. Dit punt wordt niet nader uitgewerkt. Het tweede kritiekpunt luidt, dat zij hun werken doen om door mensen gezien te worden (vs. 5). De tekst staaft dit met zes voorbeelden (vss. 5-7).

Vanwaar die scherpe verwijten? Een directe weerslag van de historische werkelijkheid biedt de tekst niet.¹² Math. 23 biedt geen direct zicht op Farizeese vroomheid, al zullen er ongetwijfeld Farizeeën zijn geweest, op wie deze kritiek van toepassing was. Uitleggers wijzen er dan ook terecht op, dat de polemiek fungeert als kritiek op binnenkerkelijke verhoudingen.¹³ Daarop wijst de historisch vreemde combinatie 'schriftgeleerden en Farizeeën'. Vergelijking met de in dit opzicht meer genuanceerde versie in Lk 11 laat zien, dat Mattheüs twee historisch onderscheiden groepen in elkaar schuift.¹⁴ Zo fungeren de buitenstaanders als een negatief sjabloon waaruit handelingsvoorschriften voor de gemeente worden afgeleid. Inderdaad zijn enkele verzen direct gericht tot de leerlingen: 'gij zult u niet rabbi laten noemen' (vss. 10-11; zie vss. 8-12, 20-22). Ook de narratieve structuur van Math. 23 wijst op een instrumentele functie van 'schriftgeleerden en Farizeeën': in de reeks verwijten in 2-11 richt Jezus zich vooral tot de scharen en de leerlingen (vs. 1). Pas vanaf vs. 13 lijkt hij zich rechtstreeks te richten tot de schriftgeleerden en Farizeeën ('wee jullie!'). Volgens deze hypothese zou ten tijde van de eindredactie de definitieve scheiding tussen de gemeente van Mattheüs en het haar omringende Jodendom een feit zijn.

Dat laat echter de vraag onbeantwoord, op grond waarvan die verkeerde toestanden als 'Farizees' zouden zijn getypeerd. Hier moet dan toch weer een negatieve visie op concrete 'schriftgeleerden' of op 'Farizeeën' aan ten grond-

¹¹ Zie voor pogingen in de traditie, om deze tegenstelling op te lossen Luz, *Matthäus* 1/3, 300-01; Luz zelf leest vs. 3 als 'concessieve imperatief', dat wil zeggen, niet meer dan een opstapje voor de nu volgende kritiek.

¹² Maar zie bijvoorbeeld de nog steeds invloedrijke commentaar van Strack-Billerbeck I, 916: men mag 'der ganzen Polemik in Kap. 23 Vertrauen entgegenbringen.' Het commentaar veronderstelt, op grond van religieuze vooroordelen, een één-op-één relatie tussen polemiek en werkelijkheid.

¹³ Zie de bespreking in Stanton, *Gospel*, 155-56.

¹⁴ Niet alle Farizeeën waren 'schriftgeleerden' (vgl. Luc. 11). Schriftgeleerden vormden een ambtelijke klasse van schrijvers (*sopherim*) en Tempelklerken: Schwartz, *Who are the Scribes?*; Stanton, *Gospel*, 145 volgt de visie dat de combinatie van beide groepen bij Math. een reflectie is van de brede rabbijnse coalitie na 70.

slag liggen. Met andere woorden, waar vindt Mattheüs 23 de ingrediënten voor zijn polemieken?¹⁵

Het huidige onderzoek naar Math. 23 biedt drie nieuwe perspectieven om deze vraag te beantwoorden. Die perspectieven plaatsen Mattheüs' felle kritiek op 'schriftgeleerden en Farizeeën' binnen de context van het vroege jodendom. Ten eerste blijkt, dat de kritiekpunten van Mattheüs niet origineel zijn maar essentiële waarden in het jodendom weerspiegelen. Verder is het zwart maken van opponenten door hen oneigenlijke motieven en machtsmisbruik toe te schrijven een kenmerk van vroeg-joodse polemieken. Tenslotte, zoals we al konden zien, Mattheüs grijpt voor details van zijn polemieken terug op historische fenomenen uit zijn directe leefwereld. De samenhang van deze drie punten is gelegen in de concurrentiestrijd waarin Mattheüs is verwickeld met het omringende jodendom en hun leiderschap, de rabbijnen na 70. Die concurrentiestrijd spitst zich vooral toe op de legitimiteit van het leergezag. Deze drie punten behoeven nadere toelichting.

1.2. Math. 23 en het debat over leren en doen

Mattheüs sluit inhoudelijk naadloos aan bij bestaande, intern-joodse debatten over de discrepantie tussen leren en doen en de intentie waarmee men de geboden uitvoert. In zijn studie naar Math. 23:1-12 laat H.J. Becker zien, dat de twee kritiekpunten in vs. 3 (leren en niet doen) en vs. 5 (theatraal gedrag) nauw verwant zijn aan centrale noties in het rabbijnse denken. Een goede leraar onderwijst niet alleen, maar doet ook wat hij zegt: leren en doen zijn twee elementen van een gaaf leerproces en, ipso facto, van integer leiderschap. Twee voorbeelden mogen volstaan: 'R. Chanina ben Dosa zei: Hij wiens daden meer zijn dan diens wijsheid, diens wijsheid zal stand houden. Maar hij wiens wijsheid groter is dan zijn daden, diens wijsheid zal niet stand houden.' (m.Avot 3:9)¹⁶ Scherper klinkt het in een dictum van de vierde eeuwse R. Jochanan: 'Wie leert om het vervolgens niet te doen, het ware beter wanneer zijn gezicht door zijn nageboorte zou zijn bedekt en hij niet ter wereld zou zijn gekomen!' (j.Sjabbat 1:5 (3b)). De pointe hier luidt, dat engagement met het leerproces een bijzondere verantwoordelijkheid met zich meebrengt. Ongetwijfeld heeft R. Jochanan hier de bijzondere positie van de Thora-leraar in de samenleving voor ogen. De klassieke positie van het rabbijnse jodendom luidt, dat leren logisch gesproken vooraf gaat aan het juiste doen (Sifré op Deut. 11:13). Die prioriteit is evenwel van pedagogische aard. Er waren leraren die hier een andere weg kozen. Van vrome enkelingen weten we, dat zij een zeker wantrouwen koesterden jegens de studie, mogelijk omdat een studiecultuur onvermijdelijk sociale

¹⁵ Stanton, *Gospel*, 157 noteert spits: 'The polemic is real and not simply used in the service of the evangelist's Christology or his ethics, as recent writers have maintained.'

¹⁶ Zie de commentaar van Albeck a.l.: wijsheid is kennis van de Thora, daden is het doen van de geboden. De situatie dat iemands wijsheid zijn daden overtreft doet zich voor bij iemand die zijn eigen onderricht niet praktiseert! Zie ook de gelijkenis in m.Avot 3:17.

elitevorming met zich meebrengt. Dat het niet vanzelfsprekend is, dat goed onderricht gepaard gaat met juist handelen moge tenslotte blijken uit twee zegswijzen: 'Er zijn er die goed preken maar niet goed onderhouden'; en 'aangenaam zijn de woorden die uit de mond komen van hen die ze doen' (t.Jevamot 8:7).¹⁷

Essentieel is verder de vereiste, dat de mens de Thora vervult met de juiste motieven, niet omwille van sociale status of economisch gewin. Zo waarschuwt Hillel de Oudere, een tijdgenoot van Jezus, dat men Thora-kennis niet mag misbruiken voor wereldlijk gewin of voor het verwerven van maatschappelijk aanzien (m.Avot 1:13). De integratie van deze kritische elementen in het tractaat Avot (Spreuken der Vaders), dat als geheel de studie van de Thora propageert, mag illustratief heten voor het bewustzijn van de gevaren die een studiecultuur met zich meebrengt. De spankracht van deze op studie gebaseerde religieuze traditie is dan ook precies hierin gelegen, dat zij haar criticasters aan het woord laat komen. Het positieve ideaal is gelegen in Thorastudie omwille van de Thora zelf, 'Thora lisjema'. Dat verdraagt zich slecht met uiterlijke motieven. Illustratief en relevant in verband met Math. 23:8 ('laat u niet rabbi noemen') is de volgende midrasj op Dt 11:13: '(...) en lief te hebben de Eeuwige, jullie God' (Dt 11:13): dat je niet zegt: kijk, ik leer Thora, zodat ik rijk word, zodat ik 'Rabbi' wordt genoemd, zodat ik in de komende wereld loon ontvangen zal. Neen, de Schrift zegt: 'en lief te hebben de Eeuwige, jullie God' (dat betekent): alles wat jullie doen, doe dat uit liefde.¹⁸

We zagen dat de kritiek van Math. 23 dan wel een interne functie heeft voor de binnenkerkelijke verhoudingen maar zich in eerste instantie richt op de heersende elite. Polemieken die oppositionele elites in diskrediet brengen lijken eerder regel dan uitzondering in het vroege Jodendom. Zo schilderen de separatistisch-vrome Joden van Qumran hun Farizeese opponenten af als 'zij die gladder dingen leren', en 'zij die met hun leugenachtige leer en hun bedriegelijke tong en valse mond velen op een vals spoor leiden'.¹⁹ 'P^ru^sim', 'Farizeeën' blijken ook in rabbijnse kringen aan kritiek onderhevig, al is het niet altijd zeker of hier Farizeeën dan wel separatistische joden (Essenen, Qumran) mee worden bedoeld. Hillel, tijdgenoot van Jezus en geestelijk vader van de rabbijnse traditie, waarschuwt tegen een al te radicale vroomheid die er toe leidt, dat men zich 'van de gemeenschap afscheidt' (m.Avot 2:5). Een raadselachtige traditie, in verscheidene versies overgeleverd, onderscheidt zeven typen 'P^ru^sim' waar-

¹⁷ Zie hiervoor Weinfeld, *Charge of Hypocrisy*, 53-54.

¹⁸ Zie voor meer voorbeelden Becker, *Kathedra*, 169-73.

¹⁹ 4QpNah (Pešer op Nachum) I:7; II:2,3,8 en III:7. Zie Flusser, *Pharisäer, Sadduzäer und Essener*. Het genoemde verwijt maakt gebruik van een woordspel: *doršē halakôt* (zie die halachot onderrichten) en *doršē chalaqôt* (zie die gladder zaken onderrichten). Net als in Math. 23 draait Qumran een eigenheid van de Farizeeën om in een verwijt. Overigens poogt het slot van de 'halachische brief' 4QMMT de Farizeese opponenten te overtuigen van het eigen gelijk.

van vijf als negatief gelden. Opmerkelijk is dat enkele kritiekpunten verwant zijn aan die in Math. 23, te weten theatraal gedrag en berekenende religiositeit.²⁰

Bij de bespreking van de 'zetel van Mozes' zagen we dat Mattheüs in zijn polemieker terugrijpt op historische fenomenen. In het vervolg van deze studie werken we dit punt verder uit.²¹ Een laatste, algemene observatie is hier evenwel op haar plaats. De kritiek van Math. 23 meet de 'schriftgeleerden en Farizeeën' naar intern-Joodse maatstaven, niet naar de vraag, of deze leidinggevende groepen wel of geen geloof hechten aan de status van Jezus als 'messias' en 'zoon van de levende God' (zo de belijdenis van Petrus in Math. 16:16-18). Het unieke van de polemieker in Math. 23 is dus niet zozeer gelegen in haar aard maar in haar massiviteit. Zij poogt de integriteit van 'Farizeeën en schriftgeleerden' ter discussie te stellen en zo de legitimiteit van hun leergezag te ondergraven, een leergezag dat niettemin theologisch is erkend (vs. 2).

2. 'Zij verbreden hun gebedsriemen'

Het eerste voorbeeld dat Mattheüs biedt van theatraal gedrag is het verbreden van de gebedsriemen. Waar doelt hij op? Het Griekse woord *phylakterion* betekent letterlijk amulet.²² Niettemin verwijst de tekst naar de gebedsriemen, de *šfillin*, waarmee in het Jodendom vorm wordt gegeven aan het gebod in Exod. 13:16/Deut. 6:8 en Deut. 11:18.²³ De Thora schrijft voor 'deze woorden' te binden aan de arm en op het voorhoofd, als teken ('*ōt*) en als herinnering (*zikkārōn*). Dit voorschrift wordt, zeker vanaf de Makkabese periode, in letterlijke zin opgevat.²⁴ Men vervaardigt daartoe kleine lederen capsules of doosjes (de rabbijnse term is *bātim*, 'huisjes') waarin strookjes opgevouwen perkament met daarop de tekst van Exod. 13:1-16, Deut. 6:4-9 en 11:13-21. Vroeg-joodse bronnen maken al gewag van deze praktijk.²⁵ Het gebruik van gebedsriemen in het begin van de christelijke jaartelling is met vondsten van *šfillin* in Qumran ook archeologisch bevestigd. Verrassend was, dat enkele hier gevonden *šfillin* de tekst van de Tien Geboden (Deut. 5) bevatten. Dat is in lijn met de liturgische praktijk ten tijde van de Tweede Tempel, waar priesters tijdens de ochtend-

²⁰ j.Berachot 9 (14b); b.Chagiga 14a; j.Sota 3:4; b.Sota 22b; Avot de Rabbi Nathan versie a 37 (ed. Schechter, p. 109) en versie b 45 (ed. Schechter, 124). Zie Stemberger, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, 40-46.

²¹ Voor een overzicht van de historische referenties Becker, *Kathedra*, en Weinfeld, *Charge of Hypocrisy*.

²² Zie het woordenboek van Lidell Scott, col. 1960.

²³ Luz, *Matthäus*, vertaalt met 'Amulette' maar identificeert ze in zijn commentaar (305) als *šfillin*. De geopperde betekenis: zij maken hun gebeden lang (harmonisering met Marc. 12:40) is gebaseerd op de homoniem *šfillin* (gebedsriemen, gebeden), maar is onhoudbaar vanuit het Grieks. Bovendien is het paarsgewijs noemen van *šfillin* en *tzitzit* een topos in vroeg-joodse en rabbijnse bronnen; EpArist. 158-159; t.Berachot 6(7): 24; Mechilta Sijrata op Ex 15:2 enz.

²⁴ Zie Milik, *DJD* VI, 46.

²⁵ De Aristeebrief, par. 159 noemt de armetefillien; Josefus, *Antiquitates Judaearum* 4:213 rept van zowel hand- als hoofdtefillien.

liturgie in de Tempel de Tien Geboden reciteerden (m.Tamid 5:1). Met de opkomst van het christendom is die praktijk losgelaten, gezien de exclusieve betekenis die het christendom hecht aan de 'Tien Geboden'. Waarom gebruikt Mattheüs de merkwaardige term *phylakteria*? Er is op gewezen dat dit samenhangt met de magische krachten die men in de oudheid toekent aan religieuze symbolen als mezoezet, boekrollen of tzeit.²⁶ In een uitgewogen en rijk gedocumenteerde studie laat Jeffrey Tigay zien, dat het zeer plausibel is om het Griekse begrip *phylakterion* te lezen als equivalent van het Aramese woord *qami'a* (meervoud *qemi'in*), dat amulet betekent. Rabbijnse teksten noemen *qemi'in* en *šfillin* vaker in een adem aangezien ze uiterlijk sterk verwant zijn - beiden zijn leren capsules met heilige teksten²⁷ - en verwisseling mogelijk was.²⁸ De term *qami'a* figureert in enkele teksten zelfs als de term voor de huisjes (*bātim*) van de *šfillin*. Dat lezen we in het tractaat Massechet Tefillien, een collectie voorschriften voor het vervaardigen van *šfillin*: 'R. Jehoda zei: men moet ze (bedoeld zijn de vier stukken perkament met daarop de bijbelteksten) aan elkaar naaien en in het huisje (*qami'a*) plaatsen' (Massechet Tefillien, par. 9). Deze halacha, op naam van de tweede eeuwse R. Jehoda ben Ilai, identificeert beide begrippen.²⁹ Zowel het Griekse 'phylakterion' als het Aramese *qami'a* hebben dus betrekking op de leren capsules of huisjes (*bātim*) waarin de teksten zijn bewaard.

De kritiek van Math. 23:5 behelst het 'verbreden' van de *phylakteria*. Wat bedoelt Mattheüs daarmee en waarom is dat bezwaarlijk? De joodse historicus I. Abrahams oppert, dat Mattheüs zijn kritiek toespitst op de manier waarop men de riemen, waaraan de huisjes zijn bevestigd, om het hoofd bindt. In zijn commentaar op de evangeliën sluit S.T. Lachs zich bij deze suggestie aan.³⁰

²⁶ De LXX gebruik deze term inderdaad niet (Exod. 13:9: *semeion, mnemosunon pro ofthalmoon*; Deut. 6:8 en 11:18: *semeion, asaleuton*). Luz, *Matthäus*, 305 ontleent aan het gebruik van het begrip *phylakteria* de observatie, dat Math. het dragen van *šfillin* met een zekere scepsis beziet en dat hij mogelijk uit een niet-Farizees milieu komt. In welk joods milieu zou dat dan denkbaar zijn?

²⁷ Tigay, *Phylacteries*, 49-50. Zie bijvoorbeeld m.Sabbat 6:2: 'Men gaat op sabbat niet naar buiten met *šfillin* of met amuletten (*qami'e*)' en commentaar van Albeck a.l..

²⁸ Tigay, *Phylacteries*, 49, noot 23.

²⁹ Tigay, *Phylacteries*, 50. De datering van Massechet Tefillien, een van de zogeheten 'zeven kleine tractaten', varieert van de vierde tot de negende eeuw; vgl. Tigay, *Phylacteries*, 52. Lerner, *External Tractates*, 401 karakteriseert de collecties als tannaitisch, op grond van taalgebruik en verwijzingen in amoraitische midrasjiem. Zie ook Stemberger, *Einleitung*, 230.

³⁰ Abrahams, *Studies*, 203-05 stelt: 'one hardly widens a cube'. Het zou gaan om een andere wijze van aanleggen van de voorhoofds-*šfillin*, genoemd in b.Menachot 35b: waar men normaal de uiteinden los laat hangen, zouden die nu twee of drie keer om het hoofd worden geboden, hetgeen de impressie van brede banden oproept. Zie ook Lachs, *Rabbinic Commentary*, 366-367. Enkele Syrische mss noemen inderdaad 'banden van hun *phylakteria*'. Het bezwaar van Abrahams is inmiddels door de vondsten van afwijkende *šfillin* in Qumran en Wadi Muraba'at achterhaald (zie verderop).

Overtuigend is deze hypothese allerminst. De tekst rept van 'verbreden' van de huisjes (phylakteria), niet van de techniek waarmee men ze aanlegt.

Halachische bronnen werpen geen direct licht op de kwestie van de omvang van de capsules of huisjes. De discussies over *ḥfillin* ten tijde van Mattheüs hebben betrekking op de eerbied die men gebedsriemen verschuldigd is - ongetwijfeld vanwege de daarin vervatte Thorateksten - wanneer men de riemen meedraagt in de publieke ruimte: 'Wie een vast toiletgebouw binnengaat, maakt de *ḥfillin* los op een afstand van vier ellen van het gebouw en hij legt ze op het venster dicht bij de openbare weg en hij gaat naar binnen. En zodra hij weggaat verwijdert hij zich vier ellen (van het gebouw) en legt ze aan: de woorden van Bet Sjammai. En Bet Hillel zegt: hij pakt ze in zijn hand en gaat naar binnen.' (b.Berachot 23a). Deze tekst wordt begrijpelijker wanneer we veronderstellen, dat men in bepaalde kringen de armbanden de gehele dag droeg.³¹ De verschuldigde eerbied jegens de riemen behelst, dat men ze volgens de Sjammaieten niet mag meenemen in het publieke toilet. De Hillelieten oordelen hier coulanter (vgl. b.Berachot 23b).

Bieden archeologische vondsten een aanknopingspunt? De bij Qumran (grot 1 en grot 4) gevonden capsules van gebedsriemen wijken qua vorm sterk af van de huidige praktijk. Anders dan de huidige *bāṭim*, die kubusvormig zijn, bestaan ze uit een, drie of vier plooivormige leren capsules, in breedte variërend van 1.65 cm tot 3.2 cm, in lengte tussen 1-2 cm.³² Tigay meent dat het verschil in breedte, 1 of 2 vingerbreedten, de woordkeus van Mattheüs (*platunousin*) verklaart. Ook Luz veronderstelt, dat in de verschillende breedtematen de praktijk zichtbaar wordt, waar Mattheüs zich tegen keert. Waren de grotere capsules zoveel beter zichtbaar voor omstanders? Het verschil in omvang tussen de grote en de kleinere capsules is niet spectaculair te noemen. Hoe oogt een capsule van 3.2 cm breed bij 1 cm. lang op een riem, in vergelijking met 1.6 breed bij 2.1 cm lang? Als Tigay's hypothese correct is, reageert Mattheüs vanuit een zeer sensitieve religiositeit, waarin zelfs de kleinste verschillen worden aangegrepen om het verschil tussen groeperingen te markeren. Dat is

³¹ Men verdedigt op grond van deze gegevens ook wel een metaforische uitleg van het werkwoord *platuno*; de kritiek zou betrekking hebben op het gebruik om *ḥfillin* ook buiten het vastgestelde gebed te dragen. Zie ook Luz, *Matthäus*, 305, noot 67. Zo zouden sommige leraren 'geen vier ellen lopen zonder Thora en *ḥfillin*' (b.Soecka 28a, Rabban Jochanan ben Zakkai; b.Ta'aniet 20b, R. Ada ben Ahava). Met Thora is hier natuurlijk niet een Thorarol bedoeld, maar het herhalen en memoriseren van woorden van Thora (zie Tosafot op b.Soecka 28a en op b.Ta'aniet 20b). Volgens j.Berachot 2:3 (4c) zouden zowel Rabban Jochanan ben Zakkai als R. Eliézer altijd *ḥfillin* dragen, zomer of winter. Deze persoonlijke vroomheid was evenwel nog geen algemeen kenmerk van alle Farizeeën en rabbijnen. Bezwaarlijk is tenslotte, dat *platuno* in de metaforische betekenis 'verbreden van de tijd', bij Lidell Scott niet voorkomt.

³² Zie Milik, *DJD VI*, Planche VI en beschrijving van de *b ṭim* op p. 35; *DJD I*, Planche 7; Yadin, *Tefillin*, en de internetsite www.ibiblio.org/expo/deadsea.scrolls.exhibit/Community/phylac.cases.html. Ook Tigay, *Phylakteries*, 53 biedt een mooie overzichtsfoto.

overigens niet ondenkbaar in het licht van andere, ogenschijnlijk bescheiden verschillen tussen joodse groeperingen in die tijd. Zo discussiëren de Huizen van Hillel en Sjammai wel vaker over detailkwesities en blijken zelfs nogal wat verschilpunten tussen Qumranitische joden van de halachische brief 4QMMT en hun Farizeese opposanten niet bijster groot.³³ Het verwijt 'theatraal gedrag' is echter moeizaam voorstelbaar vanuit dergelijke kleine verschillen.

De gevonden *šfillin* behoren tot het 'Esseense' type, gezien de daarin vervatte teksten.³⁴ Het is evident dat de huisjes sterk verschillen van de huidige en van de in middeleeuwse bronnen bekende, meer kubusvormige typen. Kwam er in de tijd van Mattheüs onder joodse leraren misschien een ander type in zwang dat, in vergelijking met de oudere typen, zich onderscheidde door hogere huisjes (*bātim*), meer gelijkend op de middeleeuwse *šfillin*?

Bedenken we, dat zichtbaarheid zelf juist de bedoeling is van het gebod, althans voor de persoon in kwestie. Waarom is vergroten dan problematisch? Math. 23:5a reageert mogelijk op een nieuw, hoger type 'huisje', dat gedragen werd door vertegenwoordigers van de sociaal-religieuze elite waartegen Mattheüs opponeert, Farizees-rabbijnse leraren. Het betreft hier geen verzwaring van het gebod. De maten zelf zijn immers geen onderwerp van striktere of coulantere interpretaties van het bijbelse gebod. Dat grotere huisje was dus niet ingegeven door een striktere halacha, maar door lokaal gebruik. Een hint in die richting lezen we in een bericht bij Hai Gaon (Babylonië, tiende eeuw): 'Het was de gewoonte van leerlingen in het leerhuis om hun gebedsriemen smal te maken, niet hoger dan een vinger (...), waar de grote leraren hun gebedsriemen drie vingers hoog maakten, zodat de leerlingen niet aan hen gelijk zouden zijn.' Sociale differentiatie wordt zichtbaar in de variaties van de huisjes. Het verschil is hier niet gelegen in de breedte van de huisjes, maar in hun hoogte ten opzichte van de leren banden: ongeveer 1,5 versus 4,5 cm (1 versus 3 vingerbreedten). Is dit de betekenis van *platanousin*?³⁵ Ook in de middeleeuwen waren de huisjes niet breder dan 2 vingerbreedten, vergelijkbaar met de maat van de breedste capsules in Qumran.³⁶

³³ Zie voor de sociale betekenis van halachische differentiatie in de Tweede Tempelperiode Sussman, *History*.

³⁴ Milik, *DJD* VI, 47 merkt op, dat in de eerste eeuw een nieuw type *šfillin* verschijnt, met orthografische en tekstuele verschillen, dat men als 'Farizees' kenmerkt. Eén in Wadi Muraba'at gevonden capsule lijkt op grond van de teksten van Farizeese origine te zijn, de omvang laat hier geen grote verschillen zien.

³⁵ Het Griekse *platanousin* kan, net als het Hebreeuwse equivalent *r kab*, duiden op het volume van de huisjes, niet alleen op de breedte. Lidell-Scott, col. 1413 biedt 'widen', in de zin van uitbreiden, het vergroten van de ruimte. Zie Ps. 118/119:32 'gij hebt mijn hart ruim gemaakt' (MT: *takrib*, LXX: *eplatanas*).

³⁶ Asjer ben Jechiël, *Halachot Qetanot. Hilchot Tefillin* (Talmoed ed. Wilna, Menachot 123d); geciteerd in Tigay, *Phylacteries*, 49. Mij is echter niet duidelijk, dat het hier om de breedte gaat.

Dit resulteert in twee mogelijke, historische referenties van de kritiek in Math. 23:5a: Mattheüs reageerde op de geringe verschillen in breedte zoals we die kunnen waarnemen bij de in Qumran en Wadi Muradba'at gevonden *ʿfillin*. Daarmee zou de kritiek van Math. 23 verwant zijn aan de wijze waarop de beweging van Qumran geringe halachische differentiaties breed uitmeet en aangrijpt om haar eigen positie te rechtvaardigen. Mogelijk reageerde hij evenwel op een later, ons vooralsnog onbekend type *ʿfillin* met hogere huisjes, wellicht meer conform de huidige traditie.

Vanwaar de kritiek? Het dragen van een ander type gebedsriemen duidt volgens Math. 23:5a op de wens van 'schriftgeleerden en Farizeeën' om gezien te worden. Dat kan niet anders betekenen dan dat zij, volgens Math., als leraren herkend willen worden. Er is immers geen sprake van een striktere versus een coulantere opvatting. Dat Mattheüs zich verzet tegen zichtbare, sociale differentiatie van leraren blijkt inderdaad uit de context. Immers, in de vss. 7-8 en 10 verbiedt hij het de leerlingen, elkaar 'rabbi' te noemen maar slechts aan het leraarschap van Jezus zelf gehoor te verlenen. De term 'rabbi' werd pas na de val van de Tempel door de leerlingen van Rabban Jochanan ben Zakkai gebruikt als term voor een ambt. De tekst reageert hier dus op ontwikkelingen na het jaar 70.³⁷

De conclusie luidt, dat de kritiek op het dragen van grotere gebedsriemen ofwel betrekking heeft op bredere (variërend van 1.6-3.2 cm, dwz. 1 of 2 vingerbreedtes) ofwel op een nieuw, hoger type huisje. De eerste verklaring berust op archeologische data; de tweede optie lijkt aannemelijker, maar ontbeert direct bewijs. De kritiek van 'theatraal gedrag' behelst niet de verzwaring van bijbelse wetgeving. Zij reageert op de uiterlijke differentiatie van een nieuw sociaal-religieus leiderschap in de joodse omgeving van Mattheüs.³⁸ Die differentiatie wordt in een kwaad daglicht gesteld ('zich bij de mensen laten zien'). Doel van die polemiek is, de lezer er van te overtuigen, geen onderscheid te maken tussen leraren en leerlingen (vgl. vs. 8: 'één immers is uw leraar, gij alleen zijt broeders').³⁹

3. 'Zij vergroten hun schoukwasten'

Met het woord *kraspeda* verwijst Mattheüs naar het gebod van de 'tzitzit', de 'gedenkwasten' (Num. 15:38 LXX). Het Griekse woord komt zelfs als leen-

³⁷ Zie discussie in Luz, *Matthäus*, 306-307.

³⁸ Zie de eerder besproken teksten over leraren die de gehele dag *ʿfillin* droegen; zie ook het bericht over R. Josjoea in Avot de Rabbi Nathan versie b 19 (ed. Schechter, p. 21a/b). Afgezien van het dragen van *ʿfillin* en, mogelijk, tzitzit, door vrome enkelingen kon men Joden niet onderscheiden aan hun kleding: Cohen, *Beginnings*, 30-34.

³⁹ Impliciet betekent dit, dat de leden van de gemeenschap in hun voorkomen uitdrukking geven aan die gelijkheid. Dat leidt dan ook tot het verrassende vermoeden dat de *ʿfillin* binnen de gemeenschap van Math. waarschijnlijk leken op het Esseense type, met kleine en vooral platte capsules. De tekst wijst immers het dragen van gebedsriemen, een bijbels gebod, niet categorisch af.

woord voor in de Targoem. De vraag is echter waar zijn kritiek precies op doelt. Wat bedoelt hij met *megalousin*, groot maken, en waarom is dat verkeerd? Opmerkelijk genoeg gaan veel commentaren aan die vraag voorbij of laten die opgaan in een algemene kritiek van Farizees jodendom, dat men de geboden slechts voor de show onderhield. Evenmin is het de uiterlijke kant van de bijbels-joodse vroomheid die hier voorwerp van kritiek is. Maken afbeeldingen van Jezus en Farizeeën in kinderbijbels of andere publicaties duidelijk, dat Jezus zelf ook tzitzit moet hebben gedragen?⁴⁰ Dergelijke veralgemeniseringen gaan voorbij aan de concrete kritiek in Math. 23:5b. Voor we de kritiek van Mattheüs belichten is het goed, stil te staan bij de historische en bijbelse achtergronden van de tzitzit.

De Thora (Num. 15:37-41) schrijft voor kwasten te maken aan de hoeken van het kleed: 'Spreek tot de Israëlieten en zeg tot hen, dat zij zich gedenk-kwasten (Staten: snoertjes) maken aan de hoeken van hun klederen, van geslacht tot geslacht, en dat zij in de gedenkkwasten aan de hoeken een blauwpurperen draad verwerken. Dat zal u tot een gedenkkwast zijn; als gij daarnaar ziet, dan zult gij al de geboden des Heren gedenken en die volbrengen zonder uw hart of uw ogen te volgen, dat gij u daardoor tot overspel zoudt laten verleiden, opdat gij gedenkt en volbrengt al mijn geboden en heilig zijt voor uw God.'⁷

Dit gebod wordt door het merendeel van de joodse uitleggers in letterlijke zin opgevat.⁴¹ Zichtbaarheid is de essentie van het gebod: het zien van de tzitzit genereert de herinnering aan het appel tot heiligheid en die leidt tot het onderhouden van de geboden (aldus de sequentie van de werkwoorden in Num 15:39). Zien leidt tot herinneren, herinneren leidt tot doen, en hierin ligt de ludieke en tegelijk diepzinnige symboliek van de tzitzit.⁴²

De oorsprong van de tzitzit is gelegen in kledingcodes van edelen in de buurvolkeren van het bijbelse Israël. Zo laten afbeeldingen van een Egyptisch grafmonument in Thebe Syrische en Kanaänitische edelen zien, krijgsgevangenen, die rokken dragen met brede, versierde zomen en kwastjes aan de onderkant. De rand van die rokken is vleugelvorming.⁴³ De versierde zoom en

⁴⁰ Zie Marc. 5:27-28/Math. 9:20/Luc. 8:44 en Marc. 6:56.

⁴¹ Een metaforische uitleg geeft alleen de twaalfde eeuwse commentator Sjmoeël ben Meïr, kleinzoon van Rasji. Naar huidig gebruik voert men vier wollen draden door een gat bij de hoek van het kleed, vouwt die dubbel en brengt men vervolgens vier dubbele knopen aan. Met de langste van de vier draden ('sjamasj') omwikkelt men de ruimtes tussen de knopen middels een reeks van respectievelijk 7, 8, 11 en 13 omwikkelingen. De uiteinden van de draden laat men vervolgens los hangen. Vgl. *Sjoelchan Aroech*, *Orech Chajjiem*, *Hilchot Tefillien* par. 11; *Misjne Beroera*, *Hilchot Tzitzit* s. 11. De knopen evenals de omwikkelingen hebben symbolische betekenissen als verwijzend naar de getalswaarden van de Godsnaam en het woord één in Deut. 6:4, respectievelijk het traditionele getal van 613 geboden. Zo is ook de blauwpurperen draad, die volgens Nu 15 in de kwastjes wordt geweven, van symbolische betekenis: zij staat voor de hemelse sfeer die als het ware in de aardse sfeer wordt ingebracht. Zie b.Menachot 43b.

⁴² Zo b.Menachot 43b.

⁴³ Vandaar *kanpê*, letterlijk: vleugels, zo Num. 15:37 MT; LXX: *pterygia*.

de kwastjes zijn duidelijk onderscheidend voor de adellijke kaste, zij vormen, aldus Milgrom, het 'ID of nobility'.⁴⁴ Hier ligt, aldus Milgrom, dan ook de eerste betekenis van de tzitzit: iedere Israëliet, ook de vrouw, tooit zich met vorstelijke emblemen als herinnering aan zijn koninklijke afkomst. De tzitzit vormen daarmee een zichtbaar symbool van sociale gelijkheid van ieder individu in het perspectief van de Tora. De tweede betekenis houdt verband met het blauwpuurperen koordje, de *petil techelet*. Dat vinden we als onderscheidingsteken terug in priesterkledij (Ex 28). Zo wordt het borstschild met ringen aan het efod bevestigd met behulp van een *petil techelet* (vs. 28). En het schildje voorop de tulband van de priester bevestigt men eveneens met een blauwpuurperen draad. Het dragen van dit draadje herinnert iedere Israëliet er aan, dat hij een aandeel heeft in de priesterlijke roeping van Israël: heilig te zijn in de ogen van de Eeuwige (vgl. Lev. 19:1). Ook in een ander halachisch opzicht herinnert de tzitzit aan priesterlijke kledij. Zo is het gewone Israëlieten volgens de Tora verboden om wol en linnen gemengd te dragen (*šā'atnes*, Lev. 19:19/Deut. 22:11). Het *šā'atnes*-verbod markeert daarmee het taboe op het dragen van priesterlijke kleding door gewone Israëlieten. De tzitzit vormt de enige uitzondering. Volgens de rabbijnen is het geoorloofd, bij tzitzit wol en linnen te vermengen (Targoom Jonathan op Dt 22:12; b.Menachot 39b-40a). Het dragen van tzitzit symboliseert dat in zeker opzicht iedere Israëliet deelt in een aspect van priesterschap, deel te zijn van een heilig volk. Let wel, dat hier religieuze identiteit is gemarkeerd in kleding.⁴⁵ Overigens rept de parallel in Deut. 22:12 niet van een blauwpuurperen snoer: 'Gij zult u gedraaide snoeren (MT: *g^c dilim*, LXX: *strepta*) maken aan de vier hoeken van het kleed, waarmee gij u bedekt.' De priesterlijke symboliek ontbreekt hier, evenals een motivatie.

Wat bedoelt Math. 23:5 met vergroten? Veronderstelt dit een afwijking van een voor Mattheüs gangbare maat? Een rondgang langs de bronnen leert, dat zowel omvang als maximumlengte van de tzitzit mochten variëren. De Huizen van Hillel en Sjammai discussiëren over de hoeveelheid en de lengte van de schouwdraden. Volgens de Talmoed vereisen de Sjammaieten vier, de

⁴⁴ Milgrom, *Tassel and Tallith*, 2-3, met afbeeldingen.

⁴⁵ De kleurstof voor deze draad was afkomstig van een klein zeeslakje, de *murex trunculus*, gevangen aan de kusten van Syrië, of de *murex brandaris*, gevangen in diepere wateren. Ze was uiterst kostbaar. De kennis omtrent de precieze breiding van deze kleurstof was in de loop van de tijd verloren gegaan. De Talmoed discussieert over de vraag, of men dan een substituut kleurstof mag gebruiken, te weten plantaardig vervaardigd indigo. De rabbijnen lijken het gebruik van kunstmatig blauw toe te staan (m.Menachot 4:1), maar dit stuit in toenemende mate op bezwaren in verband met het verbod op *šja'atnes* (b.Menachot 39b, 41b) zodat de meeste hedendaagse tzitzit niet zijn gekleurd. De vondst van een kluitje tzitzit met linnen koord uit de periode van Bar Kochba (132-135 n.Ch.) laat zien dat deze geboden werden onderhouden en dat men de wollen tzitzitdraden met een linnen draad bevestigde aan de kleding. Het bundeltje wol was bedoeld voor de blauwe draden, chemisch onderzoek van de kleurstof toont aan, dat dit indigo is. Zie analyse en afbeeldingen in Yadin, *Cave of Letters*, 289-292.

Hillelieten drie draden.⁴⁶ Het verschil tussen drie en vier snoertjes zou, aldus de commentatoren, berusten op verschillende interpretatie van het bijbelse tzitzitgebod.⁴⁷ Het verschil tussen de Huizen was echter beduidend groter. Dat blijkt uit een andere, waarschijnlijk oorspronkelijker versie van het debat: 'Met hoeveel draden maakt men snoeren (*g'dilim*)? Met niet minder dan drie, volgens de woorden van Bet Hillel. Bet Sjammai zegt: met niet minder dan vier draden van blauwpurper en vier witte draden, van vier vingerbreedten. En de halacha is volgens de woorden van Bet Sjammai (Sifré Deut 22:12, ed. Finkelstein p. 266). Dit verschil in omvang van de tzitzit is redelijk fors. Volgens Bet Hillel is het voldoende, twee snoeren (*g'dilim*, Deut. 22:12) te combineren met één blauwe draad (Num 15:38). Dat resulteert na het omvouwen in zes draden. Maar Beth Sjammai maximaliseert het aantal tot twee maal vier snoeren, resulterend in zestien draden.⁴⁸

Niet alleen de omvang, ook de lengte van de draden verschilt: 'En hoe groot moet het drietal⁴⁹ zijn? Bet Sjammai zegt: vier (vingerbreedtes) en Bet Hillel zegt: drie (b.Menachot 41b; b.Bechorot 39b; Numeri Rabba 17:7; Tanchuma Sjalach 15). Ogenschijnlijk is dit verschil gering, maar de interpretaties lopen fors uiteen. De elfde eeuwse commentator Rasji (op b.Menachot 41b) meent, dat de maat betrekking heeft op het loshangende deel van de draad. Tosafot (12^e eeuw) menen, dat dit geldt voor de gedraaide deel van de draden, niet voor het loshangende deel. Dat resulteert bij hen in een lengte van 12 vingerbreedten voor de tzitzit als geheel, tegen 6 bij Rasji, een behoorlijk verschil.⁵⁰ Yadin's reconstructie van de techniek waarmee de tzitzit in Bar Kochba werden gemaakt laat evenwel zien, dat de Talmudische traditie in de tweede eeuw nog niet gebruik was. Men vouwde de wollen draadjes dubbel en bevestigde het geheel met een linnen koord aan de randen van het kleed.⁵¹ Dat betekent, dat de Huizen dichter bij elkaar stonden dan de interpretaties van Rasji en Tosafot toestaan.

⁴⁶ b Menachot 41b, b Bechorot 39b; Numeri Rabba 17:7, Tanchuma Sjalach 15.

⁴⁷ Zie Tosafot a l. De Sjammaieten leiden uit de meervoudsvorm *g'dilim* in Dt 22:12 af, dat vier snoertjes het minimum is. De Hillelieten leggen het meervoud als minimaal 2 en voegen daar de blauwe draad aan toe.

⁴⁸ Finkelstein laat in zijn tekstkritisch commentaar zien, dat deze versie waarschijnlijk een authentieke weerslag biedt van het debat. R. Jeremia droeg net als Bet Sjammai nog tzitzit met zestien snoertjes (b.Menachot 42a). De Talmuedversie van het debat harmoniseert de positie van Bet Sjammai met de latere, dominante halacha.

⁴⁹ Deze versie veronderstelt de visie van Bet Hillel.

⁵⁰ De *Sjoelchan Aroech*, Orech Chajjiem, Hilchot Tzitzit, par. 11, art. 4 volgt de maximale interpretatie. Vgl. ook de informatieve schema's op de website van Chabad, www.chabad.org, met een maat van minimaal 24 cm (16 cm voor de loshangende draden en 8 cm voor het gedraaide).

⁵¹ De vondst van een ruime collectie gewaden en doeken laat zien, dat ook 'orthodoxe' Joden in de eerste en tweede eeuw de tunica droegen. Men vond geen tzitzit aan deze gewaden, maar dit is verklaarbaar uit het gebruik de tzitzit te verwijderen na het overliden; Yadin, *Bar Kokhba*, 69, 73.

Gold er ook een maximummaat? Een baraita rept van een vermeende overeenstemming tussen beide Huizen dat dit niet het geval was: 'Het gebeurde dat de oudsten van Bet Sjammai en de oudsten van Bet Hillel in de bovenkamer van Jochanan ben Batyra waren en zeiden: aan (de maximummaat van) tzitzit is geen grens.' (b.Menachot 41b; Sifré Numeri 15) Men liet het aan de persoonlijke voorkeuren over om de maximumlengte van tzitzit te bepalen. Evenmin als bij de *ʿfillin* was dit ingegeven door een verzwarende of coulantere interpretatie van het gebod.

Onze analyse laat zien, dat er ten tijde van Mattheüs geen halachische maatstaf was voor de lengte en de omvang van tzitzit. Dat impliceert een diversiteit van stijlen die in het dagelijkse leven zichtbaar moet zijn geweest. Mattheüs kwalificeert het dragen van grote tzitzit als opzichtig gedrag. Ook hier geldt weer dat er ongetwijfeld Farizeeën zijn geweest, op wie deze kritiek van toepassing is. Maar Farizeeën droegen nu eenmaal verschillende typen kwasten. Misschien is het wel deze diversiteit, die bij Mattheüs vragen oproept.

4. Conclusies

De kritiek van Math. 23:5 grijpt terug op historische ontwikkelingen in de eerste eeuw. Het vergroten van de gebedsriemen kan op twee wijzen worden geduid. Ofwel het betreft een minieme variatie in de breedte van de capsules, zoals de in Qumran gevonden gebedsriemen laten zien, ofwel het betreft een hoger huisje, meer conform de huidige vorm. In beide gevallen reageert Math. 23:5 op kleine verschillen. Maar het is zeker denkbaar, dat Mattheüs Thora-leraren associeert met het dragen van een afwijkend type *ʿfillin*. We hebben gezien dat het dragen van *ʿfillin* eigen was aan bepaalde leraren. In later tijden markeerde de afwijkende omvang van de huisjes Thora-leraren ten opzichte van leerlingen. De kwestie van de tzitzit is niet te verklaren vanuit algemeen gedeelde conventies in het Farizeese jodendom. Diversiteit in lengte en omvang van de kwasten typeren de oude halacha. Dat verschilde niet alleen tussen de stromingen (Bet Hillel, Bet Sjammai) maar was ook afhankelijk van persoonlijke voorkeur. Het is denkbaar dat Math. 23:5 ageert tegen de Sjammaïtische halacha die een grotere minimumomvang voorschrijft dan Bet Hillel.

De polemiek van Math. 23:5 is een reactie op diversiteit en differentiatie in uiterlijke kenmerken. Wat wellicht eigen was aan sommige leraren, wordt tot een algemeen kenmerk van 'schriftgeleerden en Farizeeën'. Zichtbaarheid is de essentie van de twee geboden, *ʿfillin* en tzitzit, maar diezelfde zichtbaarheid wordt hier mikpunt van de kritiek. Math. 23:5 brengt daarbij een breed gedeelde opvatting in stelling, dat je de geboden niet met verkeerde intenties moet uitvoeren. Dat verwijst richt zich op afwijkende uiterlijke kenmerken. Mogelijk gaat de kern van de kritiek in Math. 23 al terug op de historische Jezus.⁵² Maar

⁵² Aldus de these van Mason, *Pharisaic Dominance*.

Math. 23:5 spiegelt de reactie van Mattheüs op het rabbijnse Jodendom na de val van de Tweede Tempel.

Hield die reactie verband met sociaal-historische ontwikkelingen in de gemeente van Mattheüs? Graham Stanton laat zien, dat Mattheüs sociale karakteristieken deelt met de sektarische gemeenschap van het Damascusgeschrift, uit de tweede eeuw v.Chr.. Beide gemeentes scheiden zich af van de 'parent body' en koesteren een egalitaire sociale ideologie. Beiden zien zich genoodzaakt, na het wegvallen van de charismatische leraar nieuwe gezagsstructuren te scheppen. Beiden hanteren daarbij felle polemieken jegens de 'parent body'. De gemeente van Math. 23 bevindt zich midden in dit proces.⁵³ De opkomst van een op studie van de Thora gebaseerd, rabbijns Jodendom na 70 noodzaakt tot nieuwe positionering. Dat is de context van Math. 23. De gemeente is omringd door synagogale gemeenschappen waar ze zich van heeft afgescheiden op grond van haar geloof in de messianiteit van Jezus.⁵⁴ Die omgeving is voor de gemeente van Mattheüs bedreigend, juist vanwege de sterke verwantschap. Zich beroepend op het onderricht van Jezus ageert ze tegen het opkomende rabbijnse leergezag binnen de synagogale gemeentes.⁵⁵ Kleine verschillen in uiterlijke kenmerken van de omringende gemeenschap en in het bijzonder van haar leiders, de rabbijnen, worden in die strijd mikpunt van kritiek.⁵⁶ Men typeert dit wel als het verschijnsel van de 'intimate enemy': de groepering met wie je het meest verwant bent is tegelijk je grootste opponent. Door die opponent in scherpe contrasten te diskwalificeren en zelfs neer te zetten als vijand neutraliseer je de dreiging die van de gevoelde verwantschap uitgaat. Dat vijandbeeld fungeert vervolgens als een instrument in het definiëren van je identiteit, als 'an internal trope of self-definition'.⁵⁷ De massiviteit van de kritiek in Math. 23:5 dient zo twee doeleinden tegelijk: ze brengt de concurrerende opponent in diskrediet en ze bevestigt de lezers in de eigen identiteit.

Of deze strategie van Math. 23 succesvol was valt niet te beoordelen.⁵⁸ Maar een negatieve beeldvorming van Farizeeën is een deel geworden van christelijke identiteit. Toch was het bestrijden van vooroordelen niet ons

⁵³ Stanton, *Gospel*, 103-04. Net als het geval is bij CD gaat de afscheiding van Math. van de 'parent-body' gepaard met heftige reacties die heftiger zijn naarmate de verwantschap tussen 'sect' en 'parent body' nauwer is (99).

⁵⁴ Voor de vraag, of Math. een dispuut 'intra muros' of 'extra muros' voert, zie Stanton, *Gospel*, 113-145. Math. lijkt zich te hebben afgescheiden van Israël; hij onderscheidt nauwgezet 'hun synagogen' en 'ekklesia' (97).

⁵⁵ Stanton, *Gospel*, 130.

⁵⁶ Oefende dit vroeg-rabbijnse jodendom nog aantrekkingskracht uit op de leden van de gemeente? Dat zou de polemische reactie van Math. 23 op een zelfde plan brengen, als de anti-joodse prediking van Johannes Chrysostomos in 387 n.Chr. Chrysostomos reageerde hierin op het feit, dat zijn christelijke gemeenteleden er geen bezwaar in zagen, synagogale erediensten bij te wonen, joodse feestdagen mee te vieren en zelfs spijswetten te onderhouden.

⁵⁷ Frankfurter, *Violence in the New Testament*, 144.

⁵⁸ Frankfurter, *Violence in the New Testament*, 161, noot 21 oppert dat dit niet het geval was.

voornaamste doel. We hebben gezien, dat kennis van Farizees-rabbijnse bronnen en archeologisch onderzoek bijdraagt aan een beter verstaan van het evangelie volgens Mattheüs. En voorbij alle polemiek delen beide tradities de overtuiging, dat men de kleine geboden moet onderhouden en tegelijk het zware van de Tora, barmhartigheid, niet mag vergeten.⁵⁹

Geciteerde literatuur:

- I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, Cambridge 1924
- H.J. Becker, *Auf der Kathedra des Mose. Rabbinisch-theologisches Denken und antirabbinische Polemik in Matthäus 23:1-12*, Berlin 1990
- S.J.D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley, London 1999
- L. Doering, *Schabbat. Schabbathalacha und Schabbatpraxis in antiken Judentum und Urchristentum*, Tübingen 1999
- D. Flusser, Pharisaër, Sadduzäer und Essener im Pescher Nahum, in: K.E. Grözinger e.a. (eds), *Qumran*, Darmstadt 1981, 121-166
- D. Frankfurter, Violence and Religious Formation: An Afterword, in: S. Matthews, E. Leigh Gibson (eds.), *Violence in the New Testament*, New York 2005, 140-52
- M. Kister, The Plucking on the Sabbath and Christian-Jewish Polemic, *Immanuel* 24/25 (1990), 35-51
- S.T. Lachs, *A Rabbinic Commentary on the New Testament. The Gospel of Matthew, Mark, and Luke*, Hoboken NJ, New York 1987
- M. Lerner, External Tractates, in: S. Safrai (ed.), *Literature of the Sages CRINT II/3, I*, Assen 1987, 367-403
- L.I. Levine (ed.), *Ancient Synagogues Revealed*, Jerusalem 1981
- U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7)*, EKK I/1, 4^e durchgesehene Auflage, Neukirchen-Vluyn 1997
- U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18-25)*, EKK I/3, Neukirchen-Vluyn 1997
- S. Mason, Pharisaic Dominance before 70 CE and the Gospels' Hypocrisy Charge (Matt 23:2-3), *HTR* 83/4 (1990), 363-381
- J. Milgrom, *The Tassel and the Tallith. The Fourth Annual Rabbi Louis Feinberg Memorial Lecture*, Cincinnati 1981 (licht gewijzigd herdrukt als Exc. 38 in Milgrom, *The JPS Torah Commentary. Numbers*, New York 1990)

⁵⁹ Math. 23:23, vgl. Math. 5:19! Het 'vertienden van munt, anijs en komijn' wordt historisch bevestigd door een Huizendiscussie: de Hillelieten menen tegen de Sjammaiëten dat men tienden moet afdragen over komijn (m.Edoejot 5:3). Zie voor de notie dat je gelijktijdig de geboden houdt en werken van barmhartigheid beoefent bijvoorbeeld Sifré op Deut. 32:29 (ed. Finkelstein, p. 372): 'Neem het juk van de hemelen op je, voert elkaar aan in de vrees voor de Hemelen en bewijs elkaar werken van barmhartigheid (g'millut chesed).'

- J.T. Milik, *Qumran Grotte 4 II. Tefillin, Mezuzot et Targums (4Q128-4Q157)*, DJD VI, Oxford 1977
- E. Ottenheijm, Genezen als goed doen. Halachische logica in Mt 12:9-14, *Bijdragen* 63 (2002), 335-66
- L.Y. Rahmani, Stone Synagogue Chairs: Their Identification, Use and Significance, *Israel Exploration Studies* 40 (1990), 192-214
- E.P. Sanders, *Jewish Law From Jesus to the Mishnah*, London 1990
- H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* 1, München 1927
- G. Stemberger, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, Stuttgart 1991
- G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch 8^e Auflage*, München 1992
- E. Sukenik, *Ancient Synagogues in Palestine and Greece*, Jerusalem 1934
- E. Sukenik, *The Present State of Synagogue Studies* (Rabinowitz Fund Bulletin 1), Jerusalem 1949
- Y. Sussman, The History of the Halakha and the Dead Sea Scrolls. Preliminary Talmudic Observations on Miqsat Ma'ase HaTorah (4QMMT), in: L.G. Strugnell (ed.), *Discoveries of the Judean Desert* 10, Oxford 1994, 178-200
- D. Schwartz, Scribes and Pharisees, Hypocrites: Who are the Scribes?, *Tsion* 50 (1985), 121-32 (Hebr.)
- J.H. Tigay, On The Term Phylacteries (Matt 23:5), *HThR* 72 (1978), 45-53
- M. Weinfeld, The Charge of Hypocrisy in Matthew 23 and in Jewish Sources, *Immanuel* 24/25 (1990), 52-58
- Y. Yadin, *The Finds of the Bar-Kokhba Period in the 'Cave of Letters'* (Judean Desert Studies), Jerusalem 1963
- Y. Yadin, *Bar Kokhba. The Rediscovery of the Legendary Hero of the Last Revolt against Imperial Rome*, London 1971