

# Perspektiewe op die interpretasie van die Evangelie van Matteus



**Author:**  
Andries G. van Aarde<sup>1</sup>

**Affiliation:**  
<sup>1</sup>Department of New Testament Studies, University of Pretoria, South Africa

**Project Leader:** A.G. van Aarde

**Project number:** 2334682

**Description:** 'Hermeneutics and Biblical Theology'

**Corresponding author:**  
Andries van Aarde,  
andries.vanaarde@up.ac.za

**Dates:**  
Received: 18 Mar. 2015  
Accepted: 18 Nov. 2015  
Published: 17 Feb. 2017

**How to cite this article:**  
Van Aarde, A.G., 2017, 'Perspektiewe op die interpretasie van die Evangelie van Matteus', *In die Skriflig* 51(3), a1952.  
<https://doi.org/10.4102/ids.v51i3.1952>

**Copyright:**  
© 2017. The Authors.  
Licensee: AOSIS. This work is licensed under the Creative Commons Attribution License.

**Read online:**



Scan this QR code with your smart phone or mobile device to read online.

Perspectives on the interpretation of the Gospel of Matthew. The article focuses on the interconnectedness between the notion eschatology and the Jesus profile in the Gospel of Matthew against the background of Donald Hagner and David Sim's respective views. It consists of a discussion of Matthew's messianic interpretation of Jesus. The presumption is that the concept 'messiah' conveys an eschatological connotation. The article argues that Matthew's messianism is an allusion to Second Baruch's apocalyptic messianism. From the perspective of this implied reference, the article demonstrates the correlation between Matthew's narration of Jesus' genealogical list and Jesus' commission commandment which concludes the narration – however with an open-ended appeal to the Matthean *ekklesia* to overcome hypocrisy and doubt. In the article the Matthean community is located in Syria Palestine in the midst of the parting of the ways between 'Church' and 'Synagogue'. The article's thesis concludes with the view that the relatedness between Matthew's eschatology to Jesus' life constitutes the narration's plot formed by the two sequences of the pre-Paschal and post-Paschal commissions and the connectedness between birth (genesis) and rebirth (palingenesia), i.e. genealogy and resurrection.

## Vraagstelling en agtergrond

In Januarie 2015 het die Tilburgse geleerde en kenner van die Evangelie van Matteus, professor Wim Weren, die Universiteit van Pretoria as my gas besoek. By hierdie geleentheid is 'n simposium gereël om onder andere die fasette van die bydraes wat ons twee oor jare tot die interpretasie van Matteus gelewer het te bespreek. Nie net was dit 'n aanknopingspunt vir diepgaande besinning nie, maar ook geleentheid om van hierdie perspektiewe te herbesoek en die geldigheid daarvan aan die hand van ander Matteus-studies te toets. Weren se belangrikste bydraes is in verwerkte vorm aangebied in sy boek *Studies in Matthew's Gospel: Literary design, intertextuality, and social setting* (Weren 2014; kyk Van der Merwe 2015). My eie is in herverwerking reeds in twee ander *Festschriften* gepubliseer, te wete dié te ere van prof dr Hermie C. van Zyl (kyk Van Aarde 2013) en dié ter ere van prof dr Fika J. van Rensburg (kyk Van Aarde 2016). Dit is 'n voorreg om die laaste deel in verwerkte vorm in die onderhawige bydrae ter ere van prof dr Jan G. van der Watt aan te bied. Waar die eerste verwerking op 'gemeenteteologie' en die tweede op 'intertekstualiteit' gefokus het, bied die derde 'n blik op my verstaan van Matteus se 'gerealiseerde eskatologie'.

Die bedoeling van hierdie artikel is egter nie om vanuit bestaande Matteusnavorsing 'n bepaalde leemte in eksegete se interpretasie van Matteus se verstaan van die eindtyd en die *parousia* te identifiseer en met nuwe navorsing te vul nie. Die artikel verteenwoordig dus nie 'n induktief-linêre argument wat positivisties van 'n hipotese tot 'n gevolgtrekking uiteengesit is nie. Dit vertoon eerder die karakter van 'n mosaïek. Verskillende fasette in Matteus se narratief, boodskap, struktuur, karakterisering, tydsbegrip en tekstuele bronne kry aandag. Refleksie hierop in die artikel beoog nie 'n harmoniëring van hierdie fasette nie – fasette wat oënskynlik blyk uiteenlopend van aard te wees. In die mosaïek is daar wel 'n saambindende faktor. Die artikel het daarom as doel om aan te toon dat Matteus se 'gerealiseerde eskatologie' as 'gom' gesien kan word. Net soos gom 'n kunsmatige verwerking van plantmateriaal is, word eskatologie in hierdie studie gesien as 'n eksegetiese gedagtekonstruk van 'n teoloog wat kunstig die siening oor die 'voltooiing van tyd' vanuit Matteus as eerste-eeuse dokument eksposeer. Ander eksegete kan met die konstruk verskil en met 'n ander eksegetiese kunswerk vorendag kom. In hierdie artikel word eskatologie voorgestel as die gom wat

**Note:** Hierdie artikel is die tweede in 'n reeks. In die eerste artikel is aan 'ensiklopediese eggo's' in die Evangelie van Matteus aandag gegee. Die twee artikels is verwerkings van 'n voordrag gelewer tydens die Wim Weren Konferensie by die Universiteit van Pretoria, 28–29 Januarie 2015. Hierdie artikel word opgedra aan prof. dr. Jan van der Watt, buitengewone professor van die Noord-Wes Universiteit, Potchefstroom. Hiermee wil ek erkenning gee aan 'n kollega wat jare lank saam verbonde was aan die Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap van die Fakulteit Teologie aan die Universiteit van Pretoria. Vir die ruimte wat hy as Departementshoof aan my verleen het om in vryheid eksegete te kan wees, word waardering betuig. Jan van der Watt word geëer as 'n internasionale vakgeleerde wat by die Universiteit van Pretoria gereken word as een van 100 wetenskaplikes wat tot die uitnemendheid van Pretoria se akademiese etos bygedra het.

bogenoemde fasette (karakters geïmposeer in bepaalde ruimtes en tydsraamwerke) bind en die 'eksposisie' het die doel om 'n leser van Matteus te help om Jesus, die dissipels en ander karakters se woorde en dae as elemente van 'n plot uiteen te sit, sodat hierdie fasette moontlik beter verstaan kan word – en wel in die sin van 'n mosaïek.

Eskatologie in Matteus is nie net met 'n hele aantal ander sake rakende die interpretasie van Matteus verweef nie (kyk Van Aarde 2010:51-53), maar dit staan ook in noue verband met 'n spesifieke interpretasie van die bepaalde profiel van Jesus wat die eksegete meen in die Evangelie van Matteus aanwesig is. So byvoorbeeld oordeel Donald Hagner ([1994] 1996:163-181) dat die optrede en onderrig van Jesus in Matteus as 'eskatologies' beskryf kan word, omdat so 'n beskrywing reg laat geskied aan Matteus se voorstelling dat Jesus die vervuller is van sekere beloftes in 'Moses en die profete' (die Hebrëiese Bybel). Vanuit 'n na-Pase perspektief word Jesus voorgestel as iemand wat die vernietiging van Jerusalem as 'n naby-gebeure sien en dat Matteus self die koms van die Seun van die mens (die Messias van Israel) beskryf as iets wat tot die 'onbepaalde toekoms' behoort. Dit vorm, volgens Hagner, 'n soort tussenperiode (in terme van Lukas se voorstelling as 'n periode van 40 dae) en dit is vir Matteus die periode (met 'n oop einde) waartydens die sending na die heidene plaasvind. In Hagner se interpretasie word daar dus duidelik tussen twee vlakke van lees-scenario's onderskei, naamlik dié tussen die voor-Pase Jesus en dié van die na-Pase dissipels.

In die werk 'Jesus' mission to all of Israel: emplotting in Matthew's story' (kyk Van Aarde 2007:416-436) word ook tussen hierdie 'vlakke' onderskei en die korrelasie daartussen geïnterpreteer in terme van wat ek die 'transparansie teorie' genoem het.<sup>1</sup> 'n Soortgelyke onderskeid word in onder andere die publikasies van Paul Hertig (1998a; 1998b) aangetref.<sup>2</sup> Hy onderskei inderdaad drie 'vlakke' wat hy die 'three-horizon hermeneutical model' noem. Volgens hom is die eerste die sinchronies-historiese interpretasievlak van Matteus as teks. Die tweede word gevorm deur 'Judaïstiese' kringe se interpretasie van die profeet Jesaja se belofte dat lig oor die donkerte van Galilea sal begin skyn (kyk Jes 8:23-9:1; Matt 4:13-16). Dit kom op 'n diachronies-historiese interpretasie neer. Die derde is die vlak van gemeenteteologie wat gekonstitueer word deur die sosio-politieke konteks van die Matteus-gemeenskap.

David Sim se verstaan van Matteus in terme van 'n voor- en na-Pase vlak kom neer op die onderskeid tussen die 'historiese Jesus' en die 'verkondigde Christus'. Vanuit hierdie perspektief is Sim (2011) van mening dat twee uiteenlopende 'profiel' van Jesus in Matteus aanwesig is, maar dat dit wel met mekaar te versoen is. In die een is Jesus

1. 'My own view is that the mission to the 'crowd' on the pre-paschal level fulfills the function of a type of transparency that relates to the disciple commission during the post-paschal period. However, there is no reason to argue that the Gentile mission could only have happened after the fall of Jerusalem in 70 CE. [e.g. Schyler Brown 1980:213-216]. However, my viewpoint does not imply that the mission to the Gentiles did not intensify in post-paschal time' (Van Aarde 2007:418-419).

2. Vergelyk die bespreking van Hertig se interpretasie in die bydrae tot die *Festschrift* ter ere van Hermie van Zyl (Van Aarde 2013:182-206).

'n pasifis wat vrede, genade, deernis, vergifnis, nie-vergelding en liefde vir die vyand verkondig. Sy hele lewe getuig van hierdie beginsels. In die ander profiel is Jesus 'n strydlystige figuur wat 'n onoorwinlike weermag lei. Hy is gedrewe om teenoor sy vyande te reageer met gewelddadige en genadelose wraak. Jesus, die pasifis, is volgens Sim die aardse, oftewel historiese Jesus van die verlede wat 'n sending van verkondiging en genesing in Galilea gevoer het en bereid was om aan 'n kruis in Jerusalem te sterf. Die gewelddadige Jesus is die eskatologiese Jesus van die toekoms wat vanuit die hemel aan die einde van tyd na die aarde terugkeer met die doel om die finale en universele oordeel met gepaardgaande verskriklike strawwe te laat begin (Sim 2011: bl. 1 van 5; [outeur se *parafrase*]). In 'n ander werk staan Sim (2000), hoewel hy van mening is dat die Matteaanse Jesus-beeld eskatologies gekleur is, die apokaliptiese moontlikheid teen dat Jesus deur Matteus as gewelddadig teen goddeloses voorgestel word. Tog meen Sim dat die Matteaanse Jesus paradoksaal pasifistiese trekke vertoon en tegelykertyd martelaarskap (wat met die eskatologiese eindtyd gepaard gaan) vir sy volgelinge voorsien. Hierdie eskatologie bestaan uit God se straf aan God se vyande in die finale kosmiese oorlog aan die einde van die tyd. Jesus word voorgestel as 'n militêre figuur (Sim 2000:100). Dit is hierdie Jesus-profiel wat Matteus, volgens Sim, met behulp van Jesus as die Seun van die mens uitbeeld. Jesus as die Seun van die mens sit na sy opstanding op die troon van glorie en is die 'presider' van die finale oordeel (Sim 2000:101-103).

Nie een van die genoemde opsies – òf Jesus die pasifis, òf Jesus die soldaat – vorm na my mening die kern van Matteus se boodskap nie. In die bydrae tot die *Festschrift* vir Pieter de Villiers, 'Vredemakers as kinders van God (Matt 5:9): 'n Pragmaties-linguïstiese lesing' (Van Aarde 2015), is daar onder andere in hierdie verband geskryf dat Wim Weren (1994) se kommentaar oor die '*risico's van de navelgving*' van Jesus veel meer in ooreenstemming met Matteus se vertellersperspektief is:

De leerlingen moeten volharden in hun keuze voor Jesus ([10:] v 37v), ook al halen ze zich daarmee de haat op de hals van hun eigen familie ... ja van alle mensen ... Als redden voor de vervolgingen noemt de tekst hun relatie met Jezus ... In de gevaarlijke situatie staat ze er echter niet alleen voor. Ze mogen zich verzekerd weten van de bijzondere zorg van de hemelse vader, de hen met zijn geest zal bezielen ... Zo ontstaat de paradoxale situatie dat wie het vege lijf weet te redden, ten dode is opgeschreven, en dat wie onverschrokken zijn kruis op zicht neemt, het leven zal vinden ([10:]v. 39). (bl. 102)

Matteus se voor-Pase Jesus kan nie gelyk gestel word aan die 'historiese Jesus' nie. Laasgenoemde word met behulp verskeie histories-kritiese kriteria (wat met sosiaal-wetenskaplike eksegetiese insigte gekomplementeer kan word – kyk Van Aarde 2002:420-439) vanuit tekste oor die Jesus-tradisie gekonstrueer. Wat die Evangelie van Matteus betref, is die onderskeid tussen 'n historiese Jesus en 'n na-Pase eskatologiese Jesus 'n anakronistiese aangeleentheid. Die Matteaanse Jesus het net één profiel en dit verteenwoordig 'n na-Pase perspektief. Die verwysing in die plot van Matteus na

Jesus se optrede vóór sy dood en opstanding (die voor-Pase Jesus) word óók vanuit hierdie na-Pase perspektief vertel.

Op grond van bogenoemde oorsigtelike fasette van die opinies van Matteus-navorsers word dit duidelik dat eskatologie en die begrip *Seun van die mens* sleutelsake in die interpretasie van Matteus is. In hierdie artikel word nie net Matteus se perspektief op die *ekklēsia* in terme van sy eskatologie geïnterpreteer nie, maar ook sy bewustelike korrelasie tussen Jesus se genealogiese register aan die begin van die vertelling en die 'groot sendingopdrag aan die dissipels' aan die einde van die vertelling sowel as die analogie tussen 'geboorte' en 'weergeboorte' (kyk later). Die artikel eindig met 'n bespreking van die appèl aan Matteus se lesers wat in die vertelling se oop-einde aanwesig is.

## Matteus se 'Seun van die Mens'

Die 'wêreld van Jesus' en die 'wêreld' van die na-Pase skrifgeleerdes (soos Matteus – kyk Matt 13:52) kan onderskeidelik as die 'klein tradisie' teenoor die 'groter tradisie' beskryf word (vgl. Fiensy 1991:21-73; Redfield 1956:68-84; Van Aarde 2004:423-438). Insigte in die familale, politieke, sosiale, ekonomiese, landbou, stedelike en godsdienstige strukture van die twee streke, Israelse Galilea en Grieks-Romeinse Sirië, help om die 'klein tradisie' van die 'groter tradisie' te onderskei. Die 'klein tradisie' van Jesus en die 'groter tradisie' van Matteus reflekteer Romeinse imperialistiese hibriditeit en uitbuiting wat armes swaar belas het. Albei die 'tradisies' het anti-samelewingstaal wat uitdrukking aan alternatiewe waardes gegee het (vgl. Halliday 1976: 570-584; 1978:171).

Die beskrywing van Jesus as 'die seun van die mens' is 'n voorbeeld van die impak van Romeinse imperialistiese hibriditeit en die toenemende kultuur van armoede onder die Israelse landvolk. Die verskuiwing in die betekenis van die uitdrukking *seun van die mens* tussen die 'groot tradisie' en die 'klein tradisie' demonstreer Gerd Theißen (2008:285-304) se gedagte van 'n *Inter-Rollen-Konflikt*. Die imperiale verdrukkende keiser se koninkryk verskil radikaal van die familale en bemagtigende koninkryk van 'n goddelike vader-koning en sy hemels-verhoogde Seun. Dit demonstreer ook die waardesisteen van diegene wat voordeel uit hierdie konflik getrek het, maar hulle bekeer het en nou begin het om deel te neem aan 'n samewerkingsproses van die evangeliese waardes van die 'koninkryk van die hemele' as 'n 'alreeds'-werklikheid (kyk Crossan 2007:88-89 se uitdrukking '*the challenge of collaborative eschatology*', maar nie in die sin van 'n gewelddadige weerstand nie; kyk Strijdom 2009:59-69).

Hierdie (nie as 'n 'reeds-en-nog-nie', maar as 'n 'alreeds') werklikheid het in teologiese jargon as 'eskatologie' begin bekendstaan. Op die keper beskou wil dit sê dat God in beheer is en nie bese magte soos byvoorbeeld die Romeinse imperium nie. Die kern van hierdie geloof is dat, as 'eskatologie' beteken dat die wêreld (*oikoumenē*) in werklikheid nie onder die beheer van die keiser is nie, daar werk gedoen moet word om hierdie werklikheid te leef.

Sonder oë van geloof manifesteer die wêreldmagte *in realiter* in onregverdigde boosheid en onderdrukking. God het egter met 'n 'clean up' begin om die 'mess of the world' op te ruim (in Crossan se woorde), want die *oikoumenē* behoort aan God en nie aan die keiser of enige ander bese mag nie (Crossan, in Stewart 2006:24-25). In hierdie opruimingswerk is die *ekklēsia* God se instrument. Omdat die geloofswerklikheid die realiteite van die wêreld kontrasteer, is anti-samelewingstaal<sup>3</sup> nodig, sodat die gemors in die wêreld opgeruim kan word.

Wanneer Jesus en die landvolk van Galilea oor God gepraat het, het hulle anti-samelewingstaal deel van die 'klein tradisie' uitgemaak. Volgens David Fiensy (1991:21-73) is die 'klein tradisie' die volkskultuur wat in en tussen die ongeletterdes van die kleindorpse gemeenskappe voorgekom en oorgedra is. Met ander woorde, Jesus het nie oor die koninkryk van God in terme van monargale (aards-koninklike) strukture gepraat nie; dus nie in terme van die keiserlike (imperiale) wyse van die 'groot tradisie' nie. Matteus (net soos die outeurs van die ander evangelies) was egter nie die 'tradente' van die *ipsissima verba* van Jesus nie. Die historiese Jesus het in subversiewe taal kompromisloos gekommunikeer. Tussen Jesus en Matteus het die vroeë *klein Jesus-tradisie* in 'n *groot tradisie* ontwikkel. Theißen (1999:98) noem hierdie oorgang 'n selektiewe aanpassing by die magstrukture van die wêreld. Daar is twee fasette tot hierdie oorgang, naamlik dat Jesus se koninkryksboodskap as bemagtigend ontvang is en dat die historiese Jesus se anti-samelewingstaal in ooreenstemming met die waardesisteme van die populêre volkskultuur was.

Dit is 'n oorgang wat verstaan moet word teen 'n landbou-agtergrond van onteiening en herverdeling van grond deur keiserlike magte en die meegaande ineenstorting van die uitgebreide familale sisteem. Hierdie ontwinging het die lewens van die landvolk op ingrypende wyse geaffekteer. Gedurende Jesus se leeftyd en in die tydperk van die ontwikkeling van verskillende Jesus-bewegings na sy dood binne die konteks van verskeie streke in die Romeinse provinsies, het die landvolk konings en koninkryke met negatieweite bejeën. Dit geld ook die Matteus-gemeenskap. In sy boek, *Matthew and Empire*, beklemtoon Warren Carter (2001:45-46; vgl. ook Carter 2005:145-165) dat Christusvolgelingen volgens Matteus 'n nie-keiserlike oriëntasie moes internaliseer om sodoende medewerkers te wees van die proses wat deur Jesus begin is. Dit is 'n konteks waarin haweloses en gemarginaliseerde armes aan wie die 'koninkryk van die hemel' (Matt 5:3) behoort, versorg is.

Die 'seun van die mens-debat' behoort, myns insiens, teen hierdie agtergrond gevoer te word. Die debat gaan oor Jesus se gebruik van hierdie uitdrukking. Het Jesus homself so beskryf of is dit deur 'n latere tradisie in Jesus se mond gelê? In die lig van wat hierbo gestel is, behoort die uitdrukking *seun van die mens* verstaan te word teen die agtergrond van die aanspraak dat die goddelike *basileia* reeds begin manifesteer het en dat dit met die *medewerking* van

<sup>3</sup>Kyk Bruce Malina en Richard Rohrbaugh (1998:6) na aanleiding van die pragmatiese semiotiek van M.A.K. Halliday (1978:8-36, 69, 125-126).

Christus-volgelingen plaasvind. Die toekenning van 'Christologiese titels' aan Jesus is te verwagte na mate Jesus se anti-samelewingstaal verder van die 'klein tradisie' verwyder geraak het en toenemend in die 'groot tradisie' van skool, tempel en skrifgeleerde-aktiwiteite geartikuleer is. Matteus se verwysing na Jesus se woorde, 'jakkalse het gate en voëls het neste' (Matt 8:20), kan teen die agtergrond van hierdie 'medewerkingsproses' verstaan word. So 'n interpretasie help ook met die identifisering van dié wat 'arm van gees' is en deur Jesus salig (*makarios*) genoem word, omdat die 'koninkryk van die hemel' aan hulle behoort (Matt 5:3). Matteus 8:20 kan daarom vanuit die perspektief van die vergelyking tussen die lot van diere en die lot van die 'seun van die mens' wat geen plek het om sy kop neer te lê nie, in terme van anti-samelewingstaal verstaan word.<sup>4</sup>

Die historiese agtergrond hier is imperiale hibriditeit. 'n Parallele uitdrukking kom in Plutarchus ([n.d.] 1921:164-157) se *Lewe van Tiberius Gracchus* voor. Plutarchus (46-±120 n.C.) was 'n middel-Platoniese geskiedskrywer wat kontemporêr met Nuwe-Testamentiese outeurs geleef en gewerk het, en belangrike inligting oor die lewens van Romeinse keisers en ander Romeinse aristokrate bied (kyk Ziegler 1964:258). Die aanhaling van Plutarchus is 'n deel uit 'n toespraak oor grondhervorming wat in die Romeinse Senaat in 133 v.C. gelewer is. Dit hou verband met 'n pleidooi deur Tiberius Gracchus (*circa* 169/164-133 v.C.) en sy broer Gaius Gracchus (*circa* 153-121 v.C.) dat die testamentêre nalatenskap van Koning Attalus III van Pergamum aan die Romeinse volk (kyk Abbott 1963:94-95) nie in die sakke van die Romeinse aristokrasie mag beland nie, maar aan soldate onder die landvolk gegee moet word. Hierdie arm mense is slegter daaraan toe as diere, omdat hulle nie 'n plek het om hulle koppe neer te lê nie (kyk Stobart 1961:80). Die Gracchi-broers wat Romeinse senatore was, se simpatieke houding jeens die armes in Italië het moontlik die ore van die 'gekoloniseerde' landvolk in die oostelike gedeeltes van die Romeinse Ryk selfs na die era van die Republiek bereik (kyk Stockton 1979:22). Dit is die soort materiaal waarmee volkswysheid gebou is wat oor die grens van tyd en plek voortleef. Die uitsprake van die Gracchi-broers was immers reeds 200 jaar oud voordat Plutarchus dit oorvertel het.

Plutarchus se etiese retoriek bied ideale elemente van waaruit die anti-samelewingstaal in die mondelinge kultuur van die Grieks-Romeinse wêreld ontwikkel het en dus ook die Galilese landvolk gedurende Jesus se tyd kon beïnvloed het. Dit is nie moontlik om te weet of Plutarchus se uitdrukking, naamlik dat die arm mens nêrens plek het om sy kop neer te lê nie, aan Jesus bekend was nie. Dit is wel moontlik dat 'n

4. Volgens Prediker 3:19 tref 'een en dieselfde lot mens en dier'. Hulle gaan almal dood, die een soos die ander. Almal het net een asem. Die mens is nie beter daaraan toe as die dier nie. Alles kom tot niks. Volgens Adela Yarbro Collins (1996), bevat ook Job 3:25-26 hierdie tipe wysheid – 'n soort wysheid wat tereg nie vreemd aan Jesus se taalgebruik is nie: 'Dit wat ek gevrees het, het oor my gekom; wavoor ek bang was het met my gebeur. Ek het geen vrede, geen stilte; ek het geen rus, net onrus'. Die weergawe in die Evangelie van Tomas 86 reflekteer hierdie woorde: 'Maar die seun van die mens het geen plek waar hy sy kop kan neerlê (en) kan rus nie' (*aaangepaste vertaling en verwysing soos dit aangetref word in 'The Critical Edition of Q' onder redaksie van Robinson, Hoffmann & Kloppenborg 2000*). Die weergawe in Q 9:58 ('En Jesus sê vir hom: Jakkalse het gate en die voëls van die lug het neste; maar die seun van die mens het geen plek waar hy sy kop kan neerlê nie' – Robinson et al. 2000) druk dieselfde diepgaande onderskeid tussen mense en diere uit.

soortgelyke uitdrukking van Jesus in die Q-tradisie oorgeneem is en slegs later in 'n biografiese konteks aangepas is om met die woorde van Tiberius Gracchus ooreen te stem. Rudolf Bultmann ([1921] 1963:98) meen dat hierdie uitdrukking van Jesus 'n tipe volkspessimisme reflekteer soos dié in Job 3:25-26 en Prediker 3:19. Hierdie tipe anti-samelewingstaal keer konvensionele wysheid om, soos byvoorbeeld dat mense 'n hoër plek as diere in die hiërargie van die skepping het. Sulke subversiewe taalgebruik kom ooreen met Jesus se visie.

In die Nuwe Testament is die graad van armoede leksikografies deur die begrippe *ptōchos* or *penēs* aangedui (kyk o.a. William [Bill] Loader 2009:75-90). Die eerste een, *ptōchos*, dui op sosiale deprivasie, in só 'n mate dat baie mense bedelaars geword het soos die karakter Lasarus in die Jesusverhaal in Lukas 18 of die arm blinde man op die pad van Jerigo na Jerusalem in Markus 10. Hulle was die sosiaal minderbevoorregtes wat saam met siekes, duiwelbesetenes en ander gemarginaliseerdes (Matt 4:23-24) na Jesus gekom het om teen die agtergrond van sy 'evangelie van die *basileia*' genees te word.

Dit is dus 'n vraag of Jesus se uitspraak in Matteus 26:11 'n teenspraak vorm met die Jesus-tradisie, naamlik dat daar na armes omgesien moet word. In Matteus 19:21 sê Jesus dat gehoorsaamheid aan die wet van God om jou naaste lief te hê, prakties beteken dat daar van alle rykdom ontslae geraak moet word en dat die geld aan die armes (*ptōchoi*) gegee moet word. Jesus het egter ook die gesindheid van die vrou in Matteus 26:6-14 beskerm toe sy nie die kosbare olie verkoop het om die geld aan die armes (*ptōchoi*) te gee nie. Sy het die olie gebruik om Jesus te salf. Bultmann ([1930] [1933] 1958:229-244) se interpretasie van die liefdesgebod – en veral sy fokus op die *Ich-Du* verhouding – kan 'n sleutel tot hierdie skynbare teenstrydige stellings van Jesus oor die armes in Matteus 19:21 en 26:6-14 bied. Volgens hierdie interpretasie vorm die uitsprake nie 'n teenspraak nie. Vir Matteus gaan hierdie '*apoftegma*' [kernspreuk wat klaarblyklik nie in literêre konteks met die voorafgaande en daaropvolgende vertellings ineenvloei nie] nie oor 'Simon die melaatse' (Matt 26:6) , 'Simon die Fariseër' (Luk 7:36-50) of die vrae van 'die dissipels' nie (Matt 26:8) wat deurgaans in Matteus as mense met kleingeloof uitgebeeld word. Dit gaan oor Jesus se *verhouding* met die vrou, al word haar naam nie genoem nie. Markus sê net dat 'n vrou gekom het' (Mark 14:3), maar Matteus (26:7) sê dat sy 'na Hom [*Jesus*] gekom het' en hy voeg die Griekse voorsetsel *epi* by die werkwoord 'uitgiet' om liggaamlike kontak uit te druk – dus 'n merkwaardige verskil tussen Markus en Matteus. Hiermee het Matteus die intieme verhouding tussen Jesus en die vrou beklemtoon. John Nolland (2005:1051) se kommentaar daarop is dat hierdie vrou se koms is soos geen ander s'n nie. Volgens Luz ([1989] 2005:337-342) is die vrou se *verhouding* met Jesus die kwessie waaroor die vertelling gaan. Hy beskryf dit as 'n totale verbintenis van haarself tot Hom wat na sy dood gaan. Die vrou se salwing verteenwoordig dus 'n daad van totale en onbeperkte toewyding (*commitment*) aan Christus. Die kwessie van 'n *verhouding* is hier Matteus se fokus in sy kommentaar op hierdie verhaal.

So 'n verhouding tussen die 'volgeling' en die 'Messias' wat gevolg word, is om positief te repondeer op die 'the challenge of collaborative eschatology' (Crossan 2007:88-89). Die tema *eskatologie* dien dus as 'n saambindende element om Matteus se messiaanse etiek in reliëf te plaas. Die gevaar dat die Christus-volgeling se vrees vir verwerping soos Jesus as Messias verwerp is, kan daartoe lei dat geloof wankel. In die Matteusevangelie word hierdie moontlikheid met die begrip *kleingeloof* uitgedruk en in Markus met *vrees*.

## Skynheiligheid en Matteus se dissipelbeeld

Markus se evangelie eindig in vrees (Mark 16:8). Die byvoegings tot hierdie einde beskryf hierdie vrees as 'ongeloof'. Tekskritiek het aangedui dat twee verskillende aflope tot die afsluiting van Markus in die Kodeks Washingtonianus toegevoeg is wat gedeeltelik aan Irenaeus en Hieronimus bekend was. Dit was die sogenaamde 'kort einde' (Mark 16:9-10) en die sogenaamde 'langer einde' (Mark 16:11-20), wat ook as die *Freer Logion* bekendstaan (kyk Aland 1969:157-180). Vanuit 'n *wirkungsgeschichtliche* perspektief (kyk Kelhoffer 2000), bied hierdie byvoegings bepaalde inligting oor die vroeë Christendom.

Binne die konteks van Markus se resepsiegeskiedenis is geloof en ongelooft nie bloot kognitiewe aangeleenthede nie, maar uitdrukkings van eksistensiële bewussyn. In hierdie toevoegings is *ongeloof* die sleutelterm (Mark 16:6). Die dissipels word as volgelingen van Jesus uitgebeeld wat moontlik vanweë ongelooft nie die visie van Jesus sal verkondig nie. Die vraag is waarna die begrip *kleingeloof* in Matteus verwys. Vanuit die perspektief van 'n pragmaties-linguïstiese lees (Fetzer 2011:30) van Matteus, het *ongeloof* in Markus op *vrees* betrekking. In Matteus word die tema *ongeloof* in die Markusevangelie geherinterpreteer wat tot gevolg het dat *kleingeloof* in Matteus 'n eksistensiële bewussyn word. In vroeg-Christelike literatuur is die begrip *kleingeloof* 'n tipiese Matteaanse begrip (vier keer in Matteus, te wete 6:30; 8:26; 14:31 16:8 en een keer in Lukas, te wete 12:28) en dan in Matteus slegs met betrekking tot die optrede en die houding van die dissipels (vgl. Van Aarde 2015). Louw en Nida (1988) beskryf Matteus se verhaal (17:20) oor die dissipels wat nie in staat was om wonderwerke te doen nie en Jesus se beskrywing van hierdie onvermoë met die term *kleingeloof (oligopistia)* as die toestand van min of onvoldoende geloof. Die dissipels was angsbevange op die stormagtige see (Matt 8:26) en dit is ook deur Jesus as 'onvoldoende geloof' beskryf, aldus Louw en Nida (1988).

Die terme *ontoereikend* of *onvoldoende* beskryf egter nie werklik die kwaliteit van die dissipels en die na-Pase Christus-volgelingen se 'toestand' van geloof nie. *Ongeloof* is die begrip waarmee Matteus aandui dat hulle vrees nog nie oorwin is nie. In Matteus is *ongeloof* gelyk aan Markus se *vrees*. *Kleingeloof* as struikelblok word beklemtoon in een van Matteus se narratiewe diskoerse waarna hierbo verwys is, te wete Matteus 13:53-17:27. Die struktuur van hierdie biografiese diskoers

(kyk Van Aarde 1982:21-34) is van besondere belang vir 'n verstaan van die dissipels as mense met min geloof (kleingeloof). In hierdie narratiewe gedeelte boots Matteus die narratiewe vorm van Markus se weergawe na. Deur spesifieke aanpassings te maak, druk Matteus 'n pragmatiese stempel op die struktuur van hierdie gedeelte af.

Peter Ellis (1974:132) het die funksionaliteit van die 'ko-tekst' van Matteus 13:53-17:27 baie goed ingesien. Hy toon aan dat hierdie narratiewe diskoers uit drie hoofde bestaan, naamlik Matteus 13:53-14:33, 14:34-16:20 en 16:21-17:27. Die slotperikoop van elkeen van die drie dele bestaan uit 'n afdeling waarin Petrus 'n kernrol vertolk. Hierdie slotgedeeltes is merkwaardig omdat dit inhoud bevat wat nie in enige van Matteus se hoofbronne, naamlik Markus en Q, voorkom nie. Dit is uniek aan Matteus (*Sondergut*). Die eerste van hierdie drie afdelings vertel van Petrus wat op die water loop, van sy twyfel en hoe hy in die water sink (Matt 14:22-33). In die tweede afdeling word vertel hoe Jesus vir Petrus salig (*makarios*) noem (Matt 16:13-20). Die derde afdeling vertel van Petrus wat uit vrye wil die tempelbelasting namens homself en Jesus betaal (Matt 17:24-27). *Kleingeloof* is Matteus se weergawe van Markus se interpretasie van dissipels wat glo terwyl hulle nog bang is. Markus se weergawe gaan skynbaar om iets kognitief, naamlik 'om te weet' of om 'nie te weet nie'. Sowel geloof as kleingeloof moet egter nie in 'n kognitiewe sin verstaan word nie, maar as 'geleefde ervaring'. Matteus as *metateks* herhaal egter nie Markus se draaipunt (tussen 8:27-9:1 en 9:2 e.v.) in die struktuur van die narratief nie, omdat sy dissipelbeeld van dié van Markus verskil. In Markus word aanvanklik vertel dat die dissipels Jesus wil navolg en Jesus se messiaanse identiteit skynbaar 'korrek' bely. Hulle is egter ná die draaipunt nie meer bereid is om Jesus se kruisweg te volg nie, maar eerder om van die kruis weg te vlug. Hierteenoor is Matteus se dissipelbeeld ambivalent, omdat hy die dissipels se geloof as kleingeloof uitbeeld. In Matteus se verhaalstruktuur kom die Markaanse draaipunt nie voor nie (*contra* Kingsbury 1975:22; [1986] 1988:77).

Die drie Petrus-perikope as afsluitings van drie afdelings gee uitdrukking aan hierdie 'skynheiligheid' (huigelary). Die aard van hierdie 'skynheiligheid' word toenemend duideliker in die 'ko-tekst' wanneer Matteus 13:53-14:33 met Matteus 14:34-16:20 opgevolg word en dan in Matteus 16:21-17:27 invloei. Daar is reeds daarop gewys dat die voorafgaande 'gelykenis-diskoers' geëindig het met 'n bevestiging dat die dissipels die aard van die koninkryk van God verstaan. In Matteus 13:51 vra Jesus: 'Verstaan julle al hierdie dinge?' (*sunēkate tauta panta?*). Hulle antwoord: 'Ja!' (*legousin autō, Nai*). Hulle het Jesus as die Seun van God erken (Matt 14:28-33). Hierdie ervaring verander dan. Petrus loop *saam* met Jesus op die water. Die vrees kom en hy sink. Petrus is nie *meer* saam met Jesus nie. Die dissipels word as 'kleingelowiges' beskryf. Hierdie waarneming word in die volgende subafdeling herhaal. Petrus bely dat Jesus die Seun van die lewende God is. Hy word in die saligsprekinge aangeprys en word die rots van die *ekklēsia* genoem.

Die ervaring verander dan. Hy begin die weg van die kruis vrees. Die 'rots' word 'n 'struikelblok' (*skandalon*) genoem. Weereens word dieselfde waarneming van die patroon 'geloof-ongeloof' herhaal. In Matteus 17:17 word dit presies op hierdie wyse beskryf: *apistos kai diestrammenē* [ongelowig en verward]. Hierdie ervaring verander in die episode oor die betaling van tempelbelasting. Laasgenoemde ervaring oorskadu die twee voriges. Hierdie verhaal oor die vrywillige betaling van tempelbelasting dui op 'n verwerping van die tempelkultus. Petrus ontbloot saam met Jesus die liefdelose en uitbuitende tempelkultus. By die hoogtepunt van die verhaal word Petrus soos Jesus 'seun van God' genoem. Davies en Allison ([1991] 2004:746) sien hierdie Matteus-*Sondergut* as Matteus se beskrywing dat Jesus én sy dissipels, as behorende tot Israel, 'seuns van God' is. Hierdie narratief kan gesien word as 'n 'vooruitskouing' op die reiniging van die tempel (Matt 21:12-17). Maar dan kom die ervaring van kleingeloof weer voor in die laaste lydensaankondiging (Matt 20:17-19; 20:20-25), en bereik 'n hoogtepunt in die lyding van Jesus (Matt 26:8, 14-16, 40-41, 43, 56-57, 69-75). Hierdie 'kleingeloof' word steeds deur die dissipels selfs ná die opstanding geopenbaar wanneer hulle in reaksie op die opgestane Christus tegelyk huiwer en aanbid (vgl. Jeannine Brown 2002:119).

Hierdie slotepisode – deur Matteus beskryf vanuit die eskatologiese perspektief van die 'voltooiing van die tyd' maar met die realiteit van die belofte van God-met-ons én die Christus-volgelingen se kleingeloof – is soos 'n spieël wat die Matteaanse geloofsgemeenskap as 'kerk', die Israel van God, in die na-Pase tydperk reflekteer.

## Matteus se Israelse ekklesië

Graham Stanton (1992:11) meen dat die konsepte *ware Israel*<sup>5</sup> en *nuwe Israel*<sup>6</sup> in Matteus-studies laat vaar moet word. Matteus praat eerder van 'nuwe volk' (Matt 21:43), 'n 'derde geslag' (*tertium genus*) wat van die 'ou Israel' sowel as die 'heidene' onderskei kan word. Tog meen Stanton dat Matteus geskryf is ten minste met die doel om sy lesers se voorneme te versterk om nie-Israeliete binne die ekklesië te aanvaar. Vanuit 'n effens ander perspektief voer Donald Senior (2001:5-21) aan dat Matteus se uiteindelijke doel die verwesenliking van 'n 'ekumeniese visie' was waarvolgens Israelse sowel as nie-Israeliese Christus-volgelingen in een gemeenskap verenig word. Anthony Saldarini (1994; vgl. ook Saldarini 1992:23-38) beskou egter die Matteus-groep as 'n 'brose minderheid' wat hulleself steeds as 'Jode' beskou het en steeds met die 'Joodse gemeenskap' geïdentifiseer het. In dieselfde trant is Paul Hertig (1998b:23-35) van mening dat Matteus gepoog het om 'Joodse-Christenheid' op Israelse bodem ter wille van Israel te vestig, terwyl hy tegelyk die universele aard van die 'Joodse-Christenheid' beklemtoon.

5. Kyk byvoorbeeld Trilling ([1961]1964) na aanleiding van Justinus die Martelaar se *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 11.5; 123; 135.3 (in Miroslav 1997).

6. Kyk byvoorbeeld Hummel (1966:156 nota 72, 160-161) op grond van Davies ([1963] 1964:290).

Alhoewel die 'skeiding van weë' tussen die 'Sinagoge' en die 'Kerk' wel die uiteindelijke resultaat van wedersydse misverstande en suspisie was (Stanton 1992:11), dink ek nie dat die vraag oor die sending na die nie-Israeliese gemeenskappe 'n kwessie vir Matteus was soos dit wel in Paulus se geval was nie. Die 'leiers' van die Matteus-gemeenskap was eerder geneig om die Israelse uitgeworpenes sowel as diegene onder die nie-Israeliete te verwaarloos en te vergeet ('die skaap tussen die nege en negentig ander' – Matt 18:12-14). Hierdie toedrag van sake kan hoofsaaklik toegeskryf word aan die breuk in die post-70 n.C. ekklesië tussen die 'leiers' wat die outeur (en Jesus) nagevolg het en diegene wat aan die druk van die Fariseër-skrifgeleerdes toegegee het.

In 'n doktorsproef oor Matteus (Van Aarde [1982] 1994:80-86) wat in 1982 geskryf is, is geargumenteer dat, alhoewel die 'Israelse skare' (*hoi ochloi/ho ochlos*) en die 'nie-Jode' (*ta ethnē*) nie dieselfde rolle in Matteus vertolk nie, albei groepe wel gesamentlik die voorwerp van Jesus en die dissipels se sendingopdrag in die na-Pase periode is. Tog hou die funksie van die Israelse skare en die 'nie-Jode' in Matteus met een van die moeilikste eksegetiese vrae ten opsigte van Matteus verband. Dit is die probleem rakende die verhouding tussen 'n partikularistiese binnekringneiging (vgl. Matt 10:5-6) en 'n universalistiese buitestaanderneiging (vgl. Matt 28:19). Sommige Nuwe Testamentici meen dat 'n diskontinuiteit tussen die 'Israelse skare', as die voorwerp van Jesus se sending, en die 'nie-Jode' die sentrale fokus van die dissipels se sendingopdrag in die na-Pase periode uitmaak. Volgens hierdie perspektief het die 'nie-Jode' die 'Israelse skare' as die voorwerp van die sendingopdrag vervang toe die skare en hulle leiers vir Jesus ten tye van die kruisiging verwerp het (Matt 27:20-23). Hierteenoor is dit my standpunt dat Matteus 28:19 se verwysing na die *panta ta ethnē* 'n korrelerende intertekstuele repetisie van Matteus 10:6 se verwysing na Jesus se sending van die twaalf dissipels na die verlore skape van Israel is (vgl. ook Weren 1979:106-108). Daar is volgens my geen oortuigende argument, semanties óf pragmaties, dat die frase *al die nasies* (*panta ta ethnē*) in Matteus 28:19 slegs na nie-Israeliete verwys nie. Met die uitdrukking *al* word nie net die 'nie-Jode' bedoel nie. Hierdie siening kom ooreen met die gebruik van die terme *aarde* (*gēs*) en *wêreld* (*kosmos*) in Matteus 5:13 waar die volgelingen van Jesus as die 'lig vir die wêreld' en die 'sout van die aarde' beskryf word.

Die konsentrasie van die Griekse woord *pas* [al] se voorkoms in Matteus 28:16-20 (v. 18, 19 en 20) maak 'n beperking in hierdie sendingopdragperikoop onwaarskynlik. Die uitdrukking *panta ta ethnē* is aan geen beperkings onderworpe nie. Ook in Matteus 24:14 word gesê dat die verkondiging van die koninkryk 'in die hele wêreld' (*en holē tē oikoumenē*) plaasvind. Paul Minear (1974:28-44) het drie dekades gelede gesê dat daar in Matteus geen spoor van 'n mislukte einde of vervangingsmotief van die Israelse skare as die voorwerp van die sendingopdrag aanwesig is nie. Daar is volgens hom twee moontlikhede: Die 'skare' sluit nie-Israeliete gedurende die voor-Pase Jesus-sending in of die sendingopdrag tot die skare is die vooruitverwagting van die sendingopdrag aan die nie-Jode

in die na-Pase periode. My eie perspektief is dat die dissipels se sending na die skare op die voor-Pase vlak die funksie van 'transparansie' vervul wat met die dissipels se sending gedurende die na-Pase periode verband hou. Daar is geen rede om te argumenteer dat die sending na nie-Jode slegs na die val van Jerusalem in 70 n.C. sou kon plaasvind nie. Ek beskou nie die skare as 'n groep wat die nie-Jode uitsluit of as 'n groep wat deur die nie-Jode vervang is nie. Met betrekking tot die eerste alternatief, is die gedeelte in Matteus 15:21-28 oor die 'Kanaänitiese moeder' voldoende aanduiding dat Matteus 'n spesifieke onderskeid tussen die karakterrolle van die Israelse 'skare' en die 'nie-Jode' gemaak het. Wat die tweede alternatief betref, is ek van mening dat Matteus se konteks nie die vooronderstelling bevat dat die breuk tussen 'Sinagoge' en 'Kerk' finaal al gerealiseer het nie. Trouens, daar is aanduidings dat Matteus teleurgesteld oor hierdie breuk was. Die konflik hou klaarblyklik verband met die liefdelose houding van Christus-volgelinge jeens die 'Israelse skare' en hulle 'toekomstige kinders' wat Jesus verwerp het (vgl. Matt 27:25). Terselfertyd het Matteus die positiewe rol van die 'nie-Jode' (Matt 2:1-12; 8:5-13; 15:21-28; 27:1-19; 27:54) beklemtoon, omdat dit die agtergrond vorm waarteen sy narratief gelees moet word. Jesus het in die uitvoer van sy sending na nie-Jode in Galilea (vgl. Matt 4:15) vir die Israelse skare omgee, en dit het die nie-Jode ingesluit. So moes Jesus se volgelinge in die na-Pase periode nie die Israelse skare verwaarloos terwyl hulle besig was met hulle sending onder die nie-Jode nie.

In Matteus kan die metafoer *skaap* (*probaton*) (9:36 en 18:12) nie los verstaan word van die uitdrukking *die verlore skape van die volk van Israel* (10:6) nie. Hierdie metafore korreleer met die uitdrukking *die kinders* (*ta paidia*) (Matt 18:3-5) sowel as *die geringstes* (*hoi mikroi*) (8:6, 10, 14; vgl. ook 10:42). Hierdie insig ondersteun die gedagte van die *deursigtigheidsfunksie* wat die verhouding tussen Jesus en die skare betref en waarna hierbo verwys is. Die perspektief van die leiers van Israel met betrekking tot 'die skare' (*hoi ochloi*) op die voor-Pase vlak is deur uitdrukkinge soos *skape sonder 'n herder* (Matt 10:36) uitgedruk. In kontras is die terme *broers* (*adelfoi*) (Matt 18:15, 21, 35) en *mede-dienaars* (*sundouloi*) (18:28, 31, 33; vgl. ook 10:24-25) gebruik om die verhouding tussen die dissipels (gemeenskapsleiers) en die 'kinders' ('die geringstes') op die na-Pase vlak uit te beeld. Die gebruik van hierdie name (*kinders*, *kleintjies* of *geringstes*) en die metafoer *skaap* dui op Jesus se liefde en sorg, as *God-met-ons*, vir die uitgeworpenes. Terselfertyd illustreer hierdie beskrywings die verwaarloosing van uitgeworpenes deur die 'leiers'. Dus dien die verhouding tussen Jesus (en sy dissipels) en die skare as 'n deursigtigheidstoets vir die verhouding tussen die gemeenteleiers en die uitgeworpenes. Wanneer die dissipels nie aan die verwagtings met betrekking tot hierdie verhoudings voldoen nie, word hulle beskryf as 'bose dienaar' (*doulos ponēros*) (o.a. in Matt 18:32; 25:36). In teenstelling met die leiers van Israel (as herders) se houding van liefdelose minagting jeens die uitgeworpenes (skape), word die dissipels opgeroep om met Jesus se *God-met-ons* sending voort te gaan.

In hierdie lig lees ek Matteus as 'n produk van 'n skrifgeleerde se aktiwiteit binne die konteks van die kleindorpse herlewing na die vernietiging van die tempel in Jerusalem. Matteus was afkomstig van die noord-Galilese gebied en suidelike Sirië na 70 n.C. (*Galiläa tōn ethnōn* – Matt 4:15). In hierdie omgewing was daar konflik tussen die 'skrifgeleerde' (*grammateus*) wat vanaf Papias se tyd 'Matteus' genoem is, en die ander skrifgeleerdes in die kleindorpse gemeenskappe. 'Matteus' sowel as hierdie ander skrifgeleerdes was in die proses om die eerste fase van 'n Farisiese rabbinaat in die Judaïsme na die vernietiging van Jerusalem en die tempel in 70 n.C. te vestig (vgl. Schlatter[1933] 1963:85-87).

Tog kan Matteus se karakterisering van Jesus nie buite die raamwerk van die eerste-eeuse Griekse etiek verstaan word nie. Dit verminder nie die betekenis van die 'Joodsheid' van nóg Matteus nóg Jesus se sosiale milieu nie. Matteus is 'n 'Hellenistiese-Israeliet' en sy wortels kan tot die skrifgeleerdes in die vooroorlogse (pre-70 n.C.) Jerusalem teruggevoer word (kyk Van Aarde [2001] 2002:118-142) na aanleiding van Ernst Käsemann (1960:162-185) en Martin Hengel ([1992] 1995:155, 158, 167, 183, 188). Die Grieks-Romeinse effek op Matteus se wortels as skrifgeleerde is onbetwisbaar (kyk o.a. Duling 2012). Dit maak nie saak wat die opinie oor die lokaliteit van Matteus se eerste lesers is nie: óf post-oorlogse Sepphoris (Gale 2005:57-62) óf suidelike-Sirië op die grens van noord-Galilea (Schweizer [1973] 1975:219; 1983:129-130). Die tweede opsie is wel my voorkeur. Hierdie invloed is ook op die mondelinge herinnering aan die skeiding tussen die 'regeerders' en 'die wat regeer word' van toepassing. Hierdie mondelinge herinnering lê agter Matteus se bronne en die tekstuele oorblyfsels wat uit die buite-linguïstiese kulturele kontekste soos familiële lewe, politiek, ekonomie en kultus afgelei kan word.

Matteus se etiek van 'goddelike geregtigheid' (*dikaïosunē*) vind in die narratief 'n toepassing in so 'n alledaagse konteks (kyk o.a. die Bergrede). 'n Positiewe respons hierop is dat die leser die appèl van *collaborative eschatology* (Crossan 2007:88-89) in die hier-en-nou van kerkwees aanvaar. Dit behels egter ook 'n negatiewe respons op die hibriditeit van byvoorbeeld die Romeinse bestel van onderwerp, heers en eksploitasie. Die koninkryk van die hemel (God) verteenwoordig 'n nuwe bestel. In Matteus word die vertelling oor die opstanding 'n kerugmatiese spieëlbeeld wat die Christus-vogeling van 'n 'herskepping' verseker en wat die boodskap van 'hemel op aarde' bevestig.

## Opstanding, herskepping en hemel op aarde in Matteus

Seán Freyne (2006:37) sien in Matteus 'n duidelike sinspeling op die Romeinse administratiewe teenwoordigheid. Volgens Freyne sou hierdie toestande onvermydelik tot interne twis en verdeling aanleiding gee – selfs binne families. Francis Beare (1981:398) meen dat die woord *palingenesia* [hergeboorte] in Matteus 19:28 'n herinterpretasie van die Stoïsynse teorie oor die 'aanbreek van die volgende siklus van die heeal' verteenwoordig. Herlewing was egter nóg

periodiek, nóg die aanbreek van 'n siklus wat essensieel dieselfde as die ou siklus was. Volgens Freyne is *palingenesia* 'n tegniese term wat van Stoïsynse moraalfilosofie oorgeneem is en dit verwys na die hergeboorte of hernuwing van alle dinge in 'n groot kosmiese gebeurtenis.

Jesus se *bios* [lewensverhaal] word in Matteus uitgebeeld as 'n lewe wat afgemerk is tussen die *geboorte* (*genesis*) van God se Messias (*biblos geneseōs Iēsou Christou huiou David huiou Abraam*) en die *hergeboorte* (*palingenesia*) van God se Seun. Matteus se opstandingsnarratief (27:51-54; 28:1-10) bevestig hierdie motief van tydsvernuwing. Tyd is 'n sosiale konstruk (kyk Malina [1989] 1996:179-214; Kreuzer 2005:110-114) en die betekenis van die opstanding in Matteus moet dus teen die agtergrond van die eerste-eeuse Mediterreense konsep van tyd verstaan word en nie in terme van Europese Verligting-rasionaliteit nie.

Matteus se gebruik van die opstandingsmotief verskil wel van dié van Markus en Lukas. Die onderskeidende kenmerk tussen die drie sinoptiese evangelies is in Lukas 22:24-30, Matteus 19:27-29 en Markus 10:28-31 te vinde. Hierdie drie gedeeltes is sinopties parallel aan mekaar. Die verskil sentreer in die Griekse uitdrukkings *en tē palingenesia* (Matt 19:28), *en tē basileia mou* (Luk 22:29, 30) en *en tō aiōni tō erchomenō zōēn aiōnion* (Mark 10:30). In Matteus se verstaan is die voorstellings van tyd as 'liniêr' en 'punktueel' nie alternatiewe begrippe nie. Die numeriese liniêre tyd van Markus (kyk Borg & Crossan 2006:ix-x) waarmee die dood en opstanding van Jesus beskryf word, word nie in Matteus gereflekteer nie. 'n Teks soos die Siriese weergawe van 2 Barug, 'n tydgenoot van die Matteus-tek, kan help om hierdie verskil tussen Matteus en Markus te verstaan: 2 Barug en Matteus gebruik albei apokaliptiese motiewe om God se messiaanse koninkryk uit te beeld. Albei is die produk van skrifgeleerdes wat die kleindorpse inwoners wou help om die gevolge van die vernietiging van Jerusalem en die tempel te verwerk. Solank as wat die tempel daar was, kon gereelde kultiese rituele plaasvind. Die vernietiging van die tempel het dit ontwig. Met hierdie skrywes het die skrifgeleerdes die mense bemagtig deur aan hulle te verduidelik dat God steeds teenwoordig is, al bestaan die tempel nie meer nie. Die ontwrigting word ook anders geïnterpreteer, naamlik dat dit die katalisator vir die koms van die Messias was.

Matteus se apokaliptiese model van Israel se geskiedenis stem met die Messias-Apokalips van 2 Barug 53-54 ooreen. In hierdie Apokalips word ook drie tydperke van 14 periodes elk gevind en hulle word uitgebeeld in terme van reënval en droogte. In 2 Barug 53-74 word die verhaal van die ontwrigting en die aanbreek van die messiaanse koninkryk deur middel van vloeiende water in numeriese periodes beskryf. Daar is die vloei van donker water en die vloei van helder water. Donker water simboliseer ontwrigting en dood, terwyl helder water geboorte en hergeboorte simboliseer. Volgens Barug beweeg donker water in twaalf siklusse (kyk Gürtner 2009:93-119). Die 13e periode is die ergste, maar dit is ook die draaipunt. Vanaf die 14e periode is die water helder, wat aandui dat die ontwrigting deur vernuwing

vervang is. Dit dui vir Barug daarop dat die messiaanse koninkryk aangebreek het.

Matteus se vertelling oor die 'genesis' van Jesus is ook in tydperke van 12 verdeel, dan 13 (verwysende na 'n katastrofale ervaring wat die '12e periode' intensiveer) en dan 14 (verwysende na messiaanse redding) wat die vernuwingstydperk is (vgl. Waetjen 1976:49-52). Die eerste siklus strek van skepping tot die vernietiging van die skepping. Die hernuwing, die 14e siklus, verwys na die koninkryk van die Dawidiese dinastie. In die tweede siklus verwys die oorgangsperiode van 12 na 13 na die vernietiging van die dinastie en die Babiloniese ballingskap. Die 14e is die terugkeer uit ballingskap en die herontvangs van die land. In die derde siklus verwys die oorgangsperiode na vernietiging. Oner verhoog. Dan breek die 14e periode met die geboorte van Jesus, wat die Messias genoem word, aan.

Die gevolgtrekking kan gemaak word dat Matteus die laaste tydperk in Jesus se lewe as verraad en verwerping beskryf. Dit is die 12e periode. Jesus se kruisiging hou met die 13e periode verband. Agterna beskou, is Jesus se kruisiging 'n spieëlbeeld van die vernietiging van die tempel in Jerusalem. Hierdie intense vernietiging het egter tot die herstel van God se ryk gelei. In die Spreuke-bron, Q 22:30, word hierna verwys deur te beklemtoon dat die 12 dissipels elkeen 'n kroon dra en oor die wêreld regeer. In Matteus word gesê dat die *ekklēsia* die *palingenesia* ervaar omdat die vernietiging van die tempel die donker kant verteenwoordig. Die helder kant is die opstanding en hierdeur smelt liniêre en punktuele tyd saam. Die oorgang van die 13e na die nie-genoemde 14e periode in hierdie geskiedenis verwys na 'die draai van die gety'. Die 13e periode handel oor die hoogtepunt van die korrupsie van die tempelowerhede wat die finale vernietiging van die tempelkultus te midde van kosmiese gebeure tot gevolg het, maar ook tot die bou van 'n tempel wat nie mensgemaak is nie. Laasgenoemde geskied in die 14e periode. Die opstanding van Jesus as herskepping en realisering van hemel op aarde is die beklemtoning van die messiaanse bevrydingsperiode uitgebeeld met die getal 14. Hier word dit vir die leser die duidelikste gedemonstreer dat eskatologie die 'gom' is wat die verskillende fasette van Matteus se boodskap saambind.

## Matteus se oop-einde en appèl – ook van toepassing op ons as lesers vandag

Matteus se verhaal eindig egter met 'n gedempte beskouing en dit raak sy siening van die dissipels se kleingeloof (en die na-Pase *ekklēsia* wat hulle met die dissipels assosieer). Die dissipels se probleem is dat hulle nie die belang van Jesus se dood en opstanding volledig vir hulle sending kon internaliseer nie. Hulle buig voor Jesus, Seun van die mens, as die Seun van God in goddelike verering (*proskuneō*), maar twyfel (*distazō*) steeds (Matt 28:17). In 'n soortgelyke toneel in Openbaring 4:10 verwyder die 'twaalf apostels' hulle kroon en lê die kroon en hulleself neer voor die Seun van die mens wat aan die regterhand van God in die hemel sit. Dit lyk asof die boek



Openbaring die teks is wat op 'n bykans soortgelyke wyse as Matteus hierdie motief met betrekking tot die 12 dissipels (apostels) aanwend. In Openbaring word aan die kerk gesê: 'laat dié een wat 'n oor het, hoor wat die Gees aan die kerke sê' (2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22). Op soortgelyke wyse is die bedoelde lesers in Matteus se narratiewe wêreld soos landsvolk in die veld (*in campo*), wat soos plattelanders sonder horlosies kerkklokke hoor lui het (vgl. Dohrn-van Rossum ([1992] 1996:40);<sup>7</sup> die tekens van die tyd oor die koninkryk van hemel op aarde hoor. Dit is asof Matteus, as skrifgeleerde, woorde en sinne bou wat klokke word – klokke wat die hernuwing van Israel laat uitklink. Dus, volgens hierdie skrifgeleerde wat 'n dissippel in God se koninkryk van die hemel geword het (Matt 13:52), moet 'elkeen wat ore het, luister' (*ho echōn hōta akouētō* – v. 9). Eers dan is postief geantwoord op die appèl om medewerker van die eskatologiese realiteit te wees.

## Erkenning

### Mededingende belange

Die outeur verklaar dat hy geen finansiële of persoonlike verbintenis het met enige party wat hom nadelig of voordelig kon beïnvloed het in die skryf van hierdie artikel nie.

## Literatuurverwysings

- Abbott, F.R., 1963, *A history and description of Roman political* Aland, K., 1969, 'Bermerkungen zum Schluss des Markusevangeliums', in E.E. Ellis & M. Wilcox (eds.), *Neotestamentica et Semitica: Studies in honour of Matthew Black institutions*, 3rd edn., Biblo & Tannen, New York.
- Aland, K., 1969, 'Bermerkungen zum Schluss des Markusevangeliums', in E. E. Ellis and M. Wilcox (eds.), *Neotestamentica et Semitica: Studies in honour of Matthew Black*, pp. 157–180, T&T Clark, Edinburgh.
- Beare, F.W., 1981, *The Gospel according to Matthew*, Basil Blackwell, Oxford.
- Borg, M.J. & Crossan, J.D., 2006, *The last week: The day-by-day account of Jesus' final week in Jerusalem*, Harper, San Francisco, NY.
- Brown, J.K. 2002, *The disciples in narrative perspective*, Brill, Leiden.
- Brown, S., 1980, 'The Matthean Community and the Gentile Mission', *Novum Testamentum* 22, 193–221.
- Bultmann, R., [1921] 1963, *The history of the synoptic tradition*, rev. edn., transl. J. Marsh, Hendricksen, Peabody, MA.
- Bultmann, R., [1930] [1933] 1958, 'Die christliche Gebot der Nächstenliebe', in R. Bultmann, *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*, Erster Band, Dritte, unveränderte Auflage, pp. 229–244, Mohr Siebeck, Tübingen. [Oorspronklik in Frans, in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1930, pp. 222–241].
- Carter, W., 2001, *Matthew and empire: Initial explorations*, Trinity Press International, Harrisburg, PA.
- Carter, W., 2005, 'Matthean christology in Roman imperial key', in J. Riches & D. Sim (eds.), *The Gospel of Matthew in its Roman imperial context*, pp. 145–165, T&T Clark, New York.
- Crossan, J.D., 2007, *God and empire: Jesus against Rome, then and now*, Harper, San Francisco, New York.
- Davies, W.D., [1963] 1964, *The setting of the sermon on the mount*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Davies, W.D. & Allison, D.C. [1991] 2004, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew: Commentary on Matthew XIX-XXVIII*, vol. 2, T&T Clark, London.
- Dohrn-van Rossum, G., [1992] 1996, *History of the hour: Clocks and modern orders*, transl. T. Dunlap, The University of Chicago Press, Chicago, IL.
- Duling, D.C., 2012, *A marginal scribe: studies in the Gospel of Matthew in a social scientific perspective*, Matrix: The Bible in Mediterranean Context, Cascade Books, Eugene, OR.
- Ellis, P.F., 1974, *Matthew: His mind and his message*, Liturgical Press, Collegeville, MN.
- Fetzer, A., 2011, 'Pragmatics as a linguistic concept', in W. Bublitz & N.R. Norrick (eds.), *Foundations of Pragmatics*, pp. 23–50, De Gruyter, Berlin.
- Fiensy, D.A., 1991, *The social history of Palestine in the Herodian period: The land is mine*, Edwin Mellen, Lewiston, NY. (Studies in the Bible and Early Christianity, 20).
- Freyne, S., 2006, 'Archaeology and the historical Jesus', in J.H. Charlesworth (ed.), *Jesus and archaeology*, pp. 64–83, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Gale, A., 2005, *Redefining ancient borders: The Jewish scribal framework of Matthew's Gospel*, T&T Clark, New York.
- Gürtner, D.M., 2009, *Second Baruch: A critical edition of the Syriac text. With Greek and Latin fragments, English translation, introduction, and concordances*, *Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies*, T&T Clark, NY.
- Hagner, D.A., [1994] 1996, 'Matthew's Eschatology', in T.E. Schmidt & M. Silva (eds.), *Essays on New Testament Eschatology in Honor of Robert G. Gundry*, pp. 49–71, Sheffield University Press, Sheffield, reproduced in *SBL Seminar Papers 1996*, 35, pp. 163–181, Scholars Press, Atlanta, GA.
- Halliday, M.A.K., 1976, 'Anti-languages', *American Anthropologist* 78, 570–584.
- Halliday, M.A.K., 1978, *Language as social semiotic: The social interpretation of language and meaning*, Edward Arnold, London.
- Hengel, M., [1992] 1995, 'Sit at my right hand!', in M. Hengel, M., *Studies in early Christology*, transl. R. Kearns, pp. 119–226, T&T Clark, Edinburgh.
- Hertig, P., 1998a, *Matthew's narrative use of Galilee in the multicultural and missiological journeys of Jesus*, The Edwin Mellen Biblical Press, Lewiston, NY.
- Hertig, P., 1998b, 'The multi-ethnic journeys of Jesus in Matthew: Margin-center dynamics', *Missiology: An International Review* 26, 23–35.
- Hummel, R., 1966, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, Kaiser Verlag, München.
- Käsemann, E., 1960, 'Die Anfänge christlicher Theologie', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 57, 162–185.
- Kelhoffer, J.A., 2000, *Miracle and mission: The authentication of missionaries and their message in the longer ending of Mark*, Mohr Siebeck, Tübingen. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 112)
- Kingsbury, J.D., 1975, *Matthew: Structure, Christology, kingdom*, Fortress Press, Philadelphia, PA.
- Kingsbury, J.D., [1986] 1988, *Matthew as story*, 2nd ed, revised and enlarged, Fortress Press, Philadelphia, PA.
- Kreuzer, J., 2005, 'Zeit- und Geschichtsbild', in J. Zangenberg (ed.), *Neues Testament und Antike Kultur: Weltauffassung – Kult – Ethos*, vol. 3, pp. 110–114, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.
- Loader, W.R., 2009. "'Good news for the poor" and spirituality in the New Testament: A question of survival', in G.D. Dunn, D. Luckensmeyer & L. Cross (eds.), *Prayer and Spirituality in the Early Church: Poverty and Riches*, vol. 5, pp. 75–90, Centre for Early Christian Studies, St Pauls Publication, Strathfield, NSW.
- Louw, J.P. & Nida, E.A. 1988, *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains: Introduction and Domains*, vol. 1, United Bible Societies, New York.
- Luz, U., [1989] 2005, *Matthew 21–28: A commentary*, transl. J.E. Crouch, ed. H. Koester, Fortress Press, Minneapolis, MN.
- Malina, B.J., 1989, 'Christ and time: Swiss or Mediterranean?', *Catholic Biblical Quarterly* 51, 1–31. [Reprinted in Malina, B.J., 1996, *The social world of Jesus and the Gospels*, pp. 179–214, Routledge, London].
- Malina, B.J. & Rohrbaugh, R.L., 1998, *Social-science commentary on the Gospel of John*, Fortress Press, Minneapolis.
- Minear, P., 1974, 'The disciples and the crowds in the Gospel of Matthew', *Anglican Theological Review*, suppl. ser. 111, 28–44.
- Miroslav, M., 1997, *Justini Martyris Dialogus cum Tryphoni*, De Gruyter, New York
- Nolland, J., 2005, *The Gospel of Matthew: A commentary on the Greek text*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Plutarchus, [n.d.] 1921, 'Tiberius and Caius Gracchus, IX.3–5', in E. Capps, T.E. Page & W.H.D. Rouse (eds.), *Plutarch's lives*, transl. B. Perrin, pp. 164–167, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Redfield, R., 1956, *Peasant Society and Culture*, Chicago University Press, Chicago.
- Robinson, J.M., Hoffmann, P. & Kloppenborg, J.S. (eds.), 2000, *The critical edition of Q: Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French translations of Q and Thomas*, Fortress Press, Minneapolis, MN. (Hermerneia).
- Saldarini, A.J., 1992, 'The Gospel of Matthew and Jewish-Christian conflict', in L.I. Levine (ed), *The Galilee in late antiquity*, pp. 23–38, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Saldarini, A. J., 1994, *Matthew's Christian-Jewish Community*, CSHJ, University Press, Chicago, IL.
- Schlatter, A., [1933] 1963, *Der Evangelist Matthäus: Seine Sparche, sein Ziel, seine Selbständigkeit*, 6. Aufl., Kohlhammer, Stuttgart.
- Schweizer, E., [1973] 1975, *The Good News According to Matthew*, transl. D.E. Green, Westminster John Knox, Atlanta, GA.
- Schweizer, E., 1983, 'Matthew's church', in G.N. Stanton (ed.), *The interpretation of Matthew*, pp. 129–155, SPCK, London. (Religion and Theology, 3).
- Senior, D.P., 2001, 'Directions in Matthean studies', in D.E. Aune (ed.), *The Gospel of Matthew in current study: Studies in memory of William G. Thompson*, pp. 5–21, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Sim, D.C., 2000, 'The sword motif in Matthew 10:34', *HTS Theological Studies* 56(1), 84–104.
- Sim, D.C., 2011, 'The pacifist Jesus and the violent Jesus in the Gospel of Matthew', *HTS Theological Studies/Theological Studies* 67(1), Art. #860, 6 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v67i1.860>

<sup>7</sup>Bells are called 'campane' by the peasants because they live in the fields ('in campo') and can know the hours only from these bells' (Dohrn-van Rossum ([1992] 1996:40).

- Stanton G.N., 1992, *A Gospel for a new people: Studies in Matthew*, T&T Clark, Edinburgh.
- Stewart, R.B. (ed.), 2006, *The resurrection of Jesus: John Dominic Crossan and N.T. Wright in dialogue*, Fortress Press, Minneapolis, MN.
- Stobart, J.C., 1961, *The grandeur that was Rome*, 4th edn, rev. W.S. Maguiness & H.H. Scullard, Sidgwick & Jackson, London.
- Stockton, D., 1979, *The Gracchi*, Clarendon Press, Oxford.
- Strijdom, J., 2009, 'Ways of resisting Empire and alternatives to Empire: Comparing ancient and modern options', *Phronimon* 10(2), 59–69.
- Theißen, G., 1999, *A theory of primitive Christian religion*, transl. J. Bowden, SCM Press, London.
- Theißen, G., 2008, 'Vom historischen Jesus zum kerygmatischen Gottessohn: Soziologische Rollenanalyse als Beitrag zum Verständnis neutestamentlicher Christologie', *Evangelische Theologie* 68(4), 285–304.
- Trilling, W., [1961] 1964, *Das wahre Israel: Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*, 2nd edn., Kösel Verlag, München.
- Van Aarde, A.G., 1982, 'Matthew's portrayal of the disciples and the structure of Matthew 13:53–17:27', *Neotestamentica* 16, 21–34.
- Van Aarde, A.G., [1982] 1994, *God-with-us: The Dominant Perspective in Matthew's Story, and Other Essays*, Gutenberg Publishers, Pretoria.
- Van Aarde, A.G., [2001] 2002, 'Matthew and apocalypticism as the "mother of Christian theology": Ernst Käsemann revisited', paper presented at the Gospel of Matthew Seminar, Studiorum Novum Testamenti Societas, 56th General Meeting, Faculté de théologie de l'Université de Montréal, Canada, 31 July-4 August 2001, *HTS Theological Studies* 58(1), 118–142.
- Van Aarde, A.G., 2002, 'Methods and Models in the Quest for the Historical Jesus: Historical Criticism and/or Social Scientific Criticism', *HTS Theological Studies* 58(2), 420–439.
- Van Aarde, A.G., 2004, 'Jesus as the Son of Man: A Shift from the "Little Tradition" to the "Great Tradition"', *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 80(4), 423–438.
- Van Aarde, A.G., 2007, 'Jesus' Mission to All of Israel Emplotted in Matthew's Story', presented at the Matthew Section of the Society of Biblical Literature Meeting, November 2005, Philadelphia, PA, published in *Neotestamentica* 41(2), 416–436.
- Van Aarde, A.G., 2010, "'On Earth As It Is In Heaven": Matthew's Eschatology as the Kingdom of Heaven that has Come', in Van der Watt, J.G. (ed.), *Eschatology in the New Testament*, pp. 35–63, Siebeck Mohr, Tübingen. (WUNT).
- Van Aarde, A.G., 2013, 'Gemeenteteologie en horizonversmelting in die Matteusevangelie', *Acta Theologica* 33(2), 182–206.
- Van Aarde, A.G., 2015, 'Vredemakers as kinders van God (Matt 5:9): 'n Pragmaties-linguïstiese lezing', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 71(1), Art. #2935, 9 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v71i1.2935>
- Van Aarde, A.G., 2016, 'Ensiklopedie van die Evangelie van Matteus: Transtekstuele egg'o's', *In die Skriflig/In Luce Verbi* 50(2), a1951. <http://dx.doi.org/10.4102/ids.v50i2.1951>
- Van der Merwe, D., 2015, 'Wim J.C. Weren, studies in Matthew's Gospel: Literary design, intertextuality, and social setting', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 71(3), Art. #2909, 8 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v71i3.2909>
- Waetjen, H.C., 1976, *The origin and destiny of humanness: An interpretation of the Gospel according to Matthew*, Crystal Press, San Rafael, CA.
- Weren, W.J.C., 1979, *De broeders van de Mensenzoon: Mt. 25:31–46 als toegang tot de eschatologie van Matteüs*, Ton Bolland, Amsterdam.
- Weren, W.J.C., 1994, *Matteüs: Belichting van het Bijbelboek, Katholieke Bijbelstichting*, Uitgeverij Tabor, 's-Hertogenbosch/Brugge.
- Weren, W.J.C., 2014, *Studies in Matthew's Gospel: Literary Design, Intertextuality, and Social Setting*, Koninklijke Brill, Leiden. (Biblical Interpretation Series, 130)
- Yarbro Collins, A., 1996, 'The origin of the designation of Jesus as "Son of Man"', in A. Yarbro Collins, *Cosmology and eschatology in Jewish and Christian apocalypticism*, pp. 139–158, Brill, Leiden, *Journal for the Study of Judaism*, suppl. ser. 50.
- Ziegler, K., 1964, *Plutarchos von Chaironeia*, 2nd edn., Druckenmüller, Stuttgart.