

Ensiklopedie van die Evangelie van Matteus: Transtekstuele eggo's



Author:

Andries G. van Aarde¹

Affiliation:

¹Department of New Testament Studies, Faculty of Theology, University of Pretoria, South Africa

Corresponding author:

Andries van Aarde,
andries.vanaarde@up.ac.za

Dates:

Received: 17 Mar. 2015

Accepted: 13 Nov. 2015

Published: 28 June 2016

How to cite this article:

Van Aarde, A.G., 2016, 'Ensiklopedie van die Evangelie van Matteus: Transtekstuele eggo's', *In die Skriflig* 50(2), a1951. <http://dx.doi.org/10.4102/ids.v50i2.1951>

Copyright:

© 2016. The Authors.
Licensee: AOSIS. This work is licensed under the Creative Commons Attribution License.

Encyclopaedia of the Gospel of Matthew: Transtextual echoes. This article argues that the Gospel of Matthew should be interpreted as a commentary on Mark in light of Derrida's notion 'difference', Barthes' understanding of 'fictional encyclopaedia' en Genette's 'transtextuality'. However, seeing Matthew as a commentary of Mark (i.e. a text that replaces another) does not exclude the consideration of various other encyclopaedic facets which are transparent in Matthew's surface structure. This article consists of an explanation of the literary-theoretical concept *fictional encyclopaedia* and applies this intertextual notion on a variety of aspects in existing Matthean studies. These aspects are, for example, Matthew's narrative structure, the Matthean Jesus profile as a 'Mosaic Joshua' figure and the Jesus' disciples as potential collaborators of Jesus' antagonists, namely the Pharisees. This article demonstrates the correlation between Matthew's beginning (Jesus' genealogy) and its end (Jesus' commission of the disciples) against the background of transtextual echoes.

Wat is Fiksionele Ensiklopedie?

Die begrip *ensiklopedie* impliseer omvangrykheid. In literatuurteorie vooronderstel dit 'n interpretatiewe benadering wat soveel moontlik fasette van kennis akkommodeer. In hermeneutiek en eksegeese veronderstel 'n 'ensiklopediese' benadering 'n perspektief wat 'n wye spektrum van diachroniese sowel as sinchroniese invalshoeke as legitiem aanvaar, solank as wat die teks self sentraal in die ondersoek bly. In narratiewe ('fiksionele') diskoerse (kyk Van Aarde 2009:381–418) sal 'n 'ensiklopediese' benadering ruimte in eksegeese laat om 'n begrip te hê vir die voorkoms van 'n verskeidenheid genres (*Gattungen*) en 'n variasie van histories-kritiese en teksimmanente interpretasiemodelle. In haar ondersoek na 'fiksionele ensiklopedie' in vergelykende literatuurstudie beklemtoon Hilary Clark (1985:11) dat so 'n akkommodering van verskeidenheid nie te breed maar ook nie te smal behoort te wees nie. Gebrek aan fokus kan meebring dat 'beskrywende presisering' verlore gaan. In hierdie artikel word 'ensiklopedie', na aanleiding van Stefan Alkier se publikasies (vgl. o.a. 2004:60–65, 2005:1–18) oor die Evangelie van Matteus, tot die begrip *intertekstualiteit* beperk. Die fokus in die onderhawige studie is nog skerper, want slegs sekere eggo's in die Evangelie van Matteus word ondersoek. Die outeur van hierdie artikel het die voorreg gehad om saam met professor David Sim (Katolieke Universiteit van Australië in Melbourne en 'fellow' van die Australian Academy of Humanities) vir 5 jaar as leier (en medeleier) van die Matteus-Seminaar van die Studiorum Novi Testamenti Societas (SNTS) vir die periode 2001–2005 te dien. Die oorkoepelende tema van hierdie seminaar was 'intertekstualiteit'. Veral drie seminaarvoordragte het, myns insiens, teoreties en metodologies bygedra tot progressie in die ondersoek na Matteus se 'fiksionele ensiklopedie': dié van Ulrich Luz (aangebied in Bonn),¹ van Stefan Alkier (aangebied in Barcelona)² en my eie samevattende voordrag (wat vir die SNTS-seminaar in Halle bedoel was, maar as gevolg van gesondheidsredes nie persoonlik aangebied is nie).³

My bydrae tot die *Festschrift* ter ere van professor Fika van Rensburg is op die gemelde SNTS-bydraes gebaseer. Dit word in hierdie huldigingsartikel kreatief toegepas deur aspekte vanuit die oevre van my bestaande Matteus-studies as voorbeeldmateriaal te gebruik. Daar is nie 'n *crux*

1. Gepubliseer as Luz, U., 2003, 'Intertextualität im Matthäusevangelium', *Harvard Theological Review* 97(2), 119–137.

2. Gepubliseer as Alkier, S., 2005, 'From text to intertext: Intertextuality as a paradigm for reading Matthew', *HTS Theological Studies* 61(1&2), 1–18.

3. Gepubliseer as Van Aarde, A.G., 2008, 'Matthew's intertexts and the presentation of Jesus as healer-messiah', in T.R. Hatina (ed.), *Biblical interpretation in early Christian Gospels, Volume 2: The Gospel of Matthew*, pp. 163–182, T&T Clark, London.

Note: Hierdie artikel is een van twee. In die tweede artikel word aan 'kontekstuele eggo's' aandag gegee. Die twee artikels is verwerkings van 'n voordrag gelewer tydens die Wim Weren-konferensie by die Universiteit van Pretoria op 28–29 Januarie 2015. Die artikel word opgedra aan prof dr Fika Janse van Rensburg, Waarnemende Kampusrektor van die Noordwes-Universiteit in Potchefstroom. Die geskiedenis van Nuwe-Testamentiese wetenskap in Suid-Afrika kan nie geskryf word sonder die vermelding van die waardevolle bydrae van Fika van Rensburg nie. Fika is nie net kollega nie, maar vertroueling en vriend. Ek eer sy visie, energie en vriendskap.

Read online:



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

interpretum wat ondersoek word nie. Tog is die bedoeling van die artikel nie om bloot informatief te wees nie. Dit handel oor 'ensiklopediese presisering' van 'n aantal fasette in Matteus-studies. Die artikel verteenwoordig daarom eerder 'n mosaïek as die beredenering van 'n spesifieke vraagstelling. Fragmente van hierdie mengeling van fasette is die teorie van literêr-ensiklopediese oppervlakte- en dieptestruktuur; Matteus as kommentaar op Markus; sosiale lokaliteit; Matteus se messiaanse Jesus-profiel as 'n Mosiëse Joshua; en die korrelasie tussen die begin en die einde van Matteus.

Ulrich Luz – seker die bekendste Matteus-kenner van ons tyd – se eksegetiese, historiese en hermeneutiese werk openbaar 'n fundamentele belangstelling in intertekstualiteit, so ook my eie interpretasie van die Matteusevangelie wat langer as drie dekades strek. Vir Luz (2003:119–137) fokus die studie van intertekstualiteit op 'n dokument se tekstuur (*textliche Gestalt*) as 'n produk van die ineengewefdheid van kultuur, geskiedenis en samelewing. Vir hierdie rede is die transtekstualiteitteorie van Gérard Genette (1982) belangrik, omdat dit nie net eksplisiet poog om soveel moontlike fasette van 'intertekste' in ag te neem nie, maar ook daardie fasette van tekstuele relasies in 'n dokument wat vir lesers óf vanselfsprekend óf verskuil is, en daarom in eksegeese maklik ignoreer kan word. Die begrip *transtekstualiteit* verteenwoordig daarom 'n 'postmoderne' taalteorie wat myns insiens uitstekend daarin slaag om die winste van vorige 'moderne' diachroniese en sinchroniese interpretasies van evangeliemateriaal te inkorporeer en tegelykertyd die tekortkominge daarvan in nuwe idioom te oorstyg. Dit behels 'n ondersoek na die konteks van die outeur sowel as die eerste leser(s). Outeur en leser(s) het 'n geskiedenis van interaksie met die dokument en dit bevat sinkroniese en diakroniese dimensies van bewuste en onbewuste spore (eggo's) van die kultuur, geskiedenis en samelewing wat in die teks ingegraveer is. Op die eerste vlak van intertekstualiteit lê die bewustelike eggo's wat dui op die bronne onderliggend aan die dokument en op die 'herinneringe' van die outeur en die leser(s). Hierdie herinneringe verwys na episodes van die verlede en vertel die lewensverhale van figure wat as identiteits- en gedragsmodelle vir die outeur en die leser(s) gedien het. Op die tweede vlak van intertekste lê die onbewustelike eggo's en dit het betrekking op estetiese kodes wat literatuurwetenskaplikes in resepsieteorieë identifiseer. Dit is die 'bewustelike eggo's' wat Stefan Alkier (2005:1–18) as die dokument se 'ensiklopedie' beskryf. Die herkenning van hierdie eggo's is afhanklik van riglyne wat daarop neerkom dat die outeur en die eerste lesers eers gedekontekstualiseer moet word. Dit word gedoen deur 'n rekonstruksie van die outeur se bedoeling deur middel van 'n onderskeiding tussen die 'stem' van die outeur (dit is die bedoeling van die outeur waarom die dokument geskryf is) en die 'stemme' van die bronne wat vir die outeur as 'sekondêre tekste' funksioneer.

Roland Barthes ([1967] 1974 se bekende werk, *La mort de l'auteur*, het die heel belangrikste invloed op Jacques

Derrida se literatuurteoretiese 'dekonstruksie' gehad (vgl. Taylor & Winquist 2003:191). Barthes ([1967] 1974:146) sê in hierdie werk dat ons weet dat 'n teks nie maar net 'n string woorde is wat één 'teologiese betekenis' het asof dit 'n produk van 'n draer van één boodskap is wat as 't ware deur 'n 'goddelike outeur' geskryf is nie. Inteendeel, 'n teks verteenwoordig 'n mutidimensionele spasie waarin 'n verskeidenheid van skryfwerk en bewustelike en onbewustelike aanhalings en toespelings voorkom. Nie een hiervan is oorspronklik nie. Dit loop in mekaar en bots met mekaar. 'n Teks is die aaneenskakeling van sitate en toespelings wat uit ontelbare sentrums van kultuur kom [*outeur se parafrase van Barthes*]. Omdat 'n teks 'n sosiale konteks reflekteer, is eksegeese 'n intertekstuele aangeleentheid. Intertekstualiteit het egter nie net te doen met 'n dokument se relasie tot bepaalde tekste wat die dokument voorafgaan en daarom deel van die dokument se konteks vorm nie (vgl. Juvan 2008:p. 3 van 8). Eksegese is die ontleding van 'n dokument se dinamiese 'deelname' aan 'n kulturele 'gespreksruimte' (kyk Culler [1981] 2001:100–118). Gérard Genette (1982:7–16) verwys na die 'stemme' van die teksbronne as die *intertekste*, die *paratekste*, die *hupertekste*, die *argitekste* en die *metatekste*.

Die begrip *intertekste* verwys na wat in moderne terme as 'plagiaat' verstaan word. Dit is wanneer aanhalings en kopiëring van een teks in 'n ander een voorkom (sonder dat die brontekste deur die outeur geïdentifiseer is). *Paratekste* is soortgelyk aan *intertekste*. *Paratekste* is 'n teks wat in 'n ander een in die vorm van voorwoorde, voetnote, kantlynaantekeninge en soms selfs die titel voorkom. Dertens is daar die *hupertekste* wat na aanleiding van 'n 'basistekste' (*hupotekste*), oftewel 'modeltekste' geskryf is. Dit is egter nie in die *hupotekste* soos 'n *intertekste* opgeneem nie en funksioneer ook nie as kommentaar op die 'modeltekste' nie. Indien dit wel as 'kommentaar' beskryf kan word, sal dit eerder *metatekste* genoem word. Met *hupertekste* word dus bedoel 'n teks wat bo-op 'n ander teks lê en kan as 'n transparant voorgestel word. Dit is soos teks waarin ander tekste deur (bewustelike of onbewustelike) projeksie deurskynend sigbaar is. Die *hupertekste* verteenwoordig met ander woorde die oppervlaktestruktuur. Die *hupotekste* verwys na die (mees opvallende) basistekste wat met 'n ander 'teks 'verskryf' is toe dit in 'n ander opgeneem is. Die term *metatekste* verwys na 'n teks wat deur 'outeur(s)' in 'n teks gekommentarieer is. Die begrip *argitekste* verwys na 'n algemene tipe teks wat ook as soort 'model' vir ander tekste dien, nie in die sin van basistekste (*hupotekste*) nie, maar as genre.

Die teks soos dit voor die eksegeet lê (die *hupertekste*) vorm die *oppervlaktestruktuur* en al die ander tekste – toespelings (*inter-* en *paratekste*), basistekste(te), gekommentarieerde (*meta-*)tekste – vorm die *dieptestruktuur*. Vergilius se *Aeneas* (geskryf tussen 29 en 19 v.C.) is 'n voorbeeld van 'n teks wat 'bo op 'n ander teks' laat lê is (*hupertekste*) omdat die *Aeneas* gemodelleer is op Homeros (geskryf ± 800 v.C.) se *Odusseia* (Ὀδυσσεΐα) (met betrekking tot die reismotiewe) sowel as op Homeros se *Ilias* (met betrekking tot die

oorlogmotiewe).⁴ Homeros se tweeledige opvolgwerke, *Odusseia* en *Ilias*, dien dus vir Vergilius as basisteks (*hupoteks*) (kyk Knauer 1964:61–84). Met ander woorde, die *Odusseia* en die *Ilias* is in die *Aeneas* deurskynend. Net so is Matteus 'n projeksie op Markus,⁵ soos die *Aeneas* 'n projeksie op die *Odusseia* en die *Ilias* is.

Matteus as 'kommentaar' op Markus

In Matteus-studies sal eksegete se benaderings verander afhangende van waar die fokus geplaas word. Die een sal dit beklemtoon dat Markus as Matteus se basisteks (*hupoteks*) beskou moet word en sal daarom byvoorbeeld Markus se makrostruktuur as deurskynend in Matteus aanwesig vind.⁶ Indien die fokus, soos dit in my benadering die geval is, geplaas word op Matteus as 'n teks wat bo-op Markus laat lê is (*huperteks*), sal Matteus eerder as 'n kommentaar (*metateks*) op Markus uitgelê word. Indien Matteus egter slegs as 'kommentaar' beskou word, veronderstel dit wel 'n mindere graad van onafhanklikheid van Markus. 'n Ander opsie kan, myns insiens, makliker verdedig word sonder dat al die ander 'ensiklopediese' moontlikhede buite rekening gelaat word. Matteus kan byvoorbeeld wel gesien word as 'n *metateks* (in die sin van 'kommentaar') wat van Markus as dié basisteks (*hupoteks*) te onderskei is en die Spreuke-bron Q kan as 'n *interteks* gesien word wat in Matteus (en Lukas) opgeneem is.

Indien Matteus as 'n kommentaar (*metateks*) op Markus gesien word sonder dat die ander 'ensiklopediese' fasette buite rekening gelaat word, kan Matteus se inhoud steeds as kommentaar in die vorm van 'n onafhanklike narratief beskryf word. Hierdie 'kommentaar' is gegrond op 'n *'différance'*⁷ tussen Matteus en Markus op grond van die dissipels se verhouding tot Jesus. Vanuit die perspektief van Matteus se gebruik van Q as *interteks*, is Matteus dus tegelyk *huper-* en *metateks* (van Markus). As *huperteks* vervang Matteus vir Markus, maar as kommentaar (*metateks*) eggo die Markus-narratief deurgaans in die Matteus-narratief.

As 'n *ander*, plaasvervangende teks vir Markus, skep Matteus 'n analogie tussen Jesus se sending en dié van die dissipels ten opsigte van die 'skare'. Albei die sendings verskil duidelik van dié wat in Markus uitgebeeld word. In hierdie sin is Matteus 'n selfstandige dokument wat onafhanklik

4. Homeros se *Odusseia* vertel van Odusseus, koning van Ithakē (Ithaca) en een van die Griekse (Achiëse) bevelvoerders, se 10-jaar lange reis vanaf Troye terug na Ithakē, een van die sewe eilande in die Ioniese see tussen Kefalonia en die Griekse vasteland. Die reis was na afloop van die 10-jaar lange Troyaanse oorlog tussen die Grieke en die Troyane (vertel in Homeros se epos, die *Ilias*). Die *Ilias* se hoofkarakter is die Griek Achilles, seun van die mitiese seegodin Thetis (leidster van die 50 Nereïdes nimfe wat saam met dolfyne in die Aegiëse See swem) en Peleus, koning van die Mirmidones ('n legendariese groep oorlogsugtiges vanuit antieke Aeoloia, later bekend as Thessalië, 'n streek tussen Masedonië en die Aegiëse see) (kyk Rieu [1946] [1991] 2010:xi–xlv).

5. Die algemene histories-kritiese aanname is dat die Markus-tradisie as raamwerk vir Matteus gedien het en dat daar materiaal vanuit die Spreuke-bron Q tot Matteus toegevoeg is.

6. Kyk byvoorbeeld onder andere Jack Kingsbury (1973) en John Meier (1975) se 'heilshistoriese' Matteus-interpretasies.

7. *Différance* is 'n tegniese term wat sê dat 'n *ooreenkoms* tussen begrippe, woorde of tekste as *sameness* maar ook as *non-identical* beskryf kan word (Derrida [1968] 1982:1–28).

van Markus se ideologiese vertellersperspektief⁸ gelees moet word.⁹

Die interaksie tussen Jesus, die dissipels en die skare is van spesifieke belang vir die verstaan van Matteus. Jesus se dood aan die kruis is die sentrale saak in Markus. Op 'n makrovlak is daar 'n spanning wat noodsaaklik is vir die struktuur. Dit is 'n spanning tussen drie groepe wat die optrede in die verhaal oorheers, naamlik Jesus, die dissipels en die godsdienstige en politieke owerhede. Die kwessie van die dissipels se getrouheid staan voorop en die insig hierin is 'n voorwaarde vir die eksegete se verstaan van die drama-ontknoping in Markus. Dit is ook 'n voorvereiste om een van Markus se metatekste, naamlik Matteus te kan lees en te verstaan. Jesus kom nie net in konflik met antagoniste soos die Israelse en Romeinse elite nie, maar ook met die Israelse skare (Mark 4:1–2), wat veronderstel is om Jesus se vriende, familie (Mark 3:20–21, 31–35) en mede-dorpenaars (Mark 6:1–5) te wees. Regdeur Markus word daar op vervreemding gefokus en dit loop uit op Jesus se lyding en uiteindelijke dood aan die kruis (Mark 15:25–41). Dit is op hierdie punt dat die narratiewe perspektief in Matteus as 'n *kommentaar* op Markus in 'n 'metatekstuele' sin van die woord merkwaardig word.

Die Evangelie van Matteus gaan oor die verstaan en uitvoer van God se wil. Jesus as Seun van God is as 't ware die 'geïnkarnearde Tora' (kyk Gibbs 1968:38–46). Terwyl Matteus kommentaar lewer op Markus, verander Matteus die rolle van die dissipels en die skare. In Matteus vaar die dissipels beter as in Markus. Hulle weet wie Jesus is, maar hulle sukkel om God se wil uit te voer op die manier wat Jesus dit van hulle verwag. Die skare se rol in die verhaal is om die boodskap van Jesus te demonstreer, naamlik God se liefde vir *alle mense*. Die 'skare' is hierdie mense, maar hulle is soos skape sonder 'n herder, want hulle is slagoffers van natuurlike rampe soos siektes en van religieuse en ekonomies-politieke uitbuiting. Die dissipels is veronderstel om Jesus na te volg, maar hulle openbaar 'n onvermoë om dit te doen. Alhoewel Matteus 'n waarskuwing teen die leer van die Fariseërs rig (Matt 16:6), word 'n algehele breuk met die Tweede-Tempeltradisie (Matt 17:24–27) nie deur Matteus bepleit nie. Indien hy Markus net so oorgeneem het (dus sonder kommentaar – met ander woorde as *interteks* en nie as *huperteks* nie), sou Matteus 'n algehele breuk met Israel se kultuur gepropageer het (kyk bv. Mark 7:14–23; 10:1–12).

Die Matteaanse Jesus

Die genre (*argiteks*) van Matteus se tekstuur is dié van 'n diskursief-biografiese tipe evangelie en dus is die narratiewe en argumentatiewe struktuur van die evangelie belangrik. Markus, as Matteus se *huperteks*, verteenwoordig die sogenaamde biografiese tipe evangelie. 'n Verstaan

8. Voorbeelde van vertellersperspektiewe in al vier evangelies in die Nuwe Testament kan gevind word in my werk 'Narrative criticism' in A.B. du Toit (redakteur) se *Focusing on the message: New Testament hermeneutics, exegesis and methods* (kyk Van Aarde 2009:381–418).

9. Ideologie verwys hier na die dominante netwerk van idees (boodskap) in 'n narratief (kyk Van Aarde 2009:381–418).

van hierdie *argiteks* maak dit moontlik om Matteus se kommunikasie-strategieë raak te lees. Redevoerings-diskoerse word met biografie afgewissel. Die vyf toesprake word dus in verhouding tot die narratiewe rondom hulle gelees. Dit is juis hierdie kombinasie wat die analogie tussen Jesus se sending en die dissipels s'n skep. Elke narratiewe diskoers verbind met die toespraak wat daarop volg, wat spiraalagtig 'n integrasie van Jesus en die dissipels se sendingopdrag tot gevolg het. Die dissipels en die Israelse skare is telkens aan die begin van elke toespraak teenwoordig (kyk Keegan 1982:428–429). Die vyf toesprake illustreer dus Matteus se opinie oor die aard van die verhouding tussen die dissipels en die Israelse skare. Al vervul die 'skare' (*hoi ochloi/ho ochlos*) en die religieus-etniese buitestaanders (*ta ethnē*) nie dieselfde karakterrolle in Matteus nie, funksioneer albei groepe saam as die voorwerp van Jesus sowel as die dissipels se sendings. Die Judeërs sowel as die Galileërs het gedurende die Tweede Tempel-periode na hulleself as 'volk van God' of 'huis van Israel' verwys (bv. Matt 10:6). Matteus skets die volgelingen van Jesus as 'volk' en nie as 'Christene' nie (kyk byvoorbeeld *anthrōpoi* in Matt 4:19 of *ethnos* in 21:43). Dit is hulle wat 'n *ekklēsia* (in teenstelling met 'n *sunagōgē*) vorm. Hierdie 'volk' word beskou as deel van die 'huis van Israel' wat vir Matteus ook die 'skape sonder 'n herder' insluit (Matt 10:36). Dit verwys na uitgeworpenes in Israel sowel as onder die nie-Israeliete (Matt 18:12–14).

By die draai van die begin van ons (Gregorgiaanse) jaartelling, teen die agtergrond van die *Pax Romana*, was die *meesternarratief* in Israel se geskiedenis die verwagting van 'n apokaliptiese redder wat God se volk sou bevry (kyk Wengst [1986] 1987:118–135). Die sosiaal-kulturele konteks van Matteus is die aanvangsfase van die eerste-eeuse Farisiese rabbinaat wat in die verskillende dorpsinagoges van Siriese Palestina¹⁰ voorgekom het. Matteus verwys na sy gemeenskap as 'n *ekklēsia*, wat op 'n rots gebou is. Hierdie rots is nie deur 'vles en bloed' (Matt 16:17) daargestel nie, maar deur Jesus se Vader wat in die hemel is se wil. In hierdie gemeenskap, die *ekklēsia*, is God se 'volk', volgens Matteus, veilig – al is die Israelse skare soos verlore skape sonder 'n herder omdat hulle eie leiers met die die mag van die imperiale Rome saamgespan het.

Volgens Matteus se narratiewe strategie baan Jesus se geslagsregister (Matt 1:1–17) die weg vir die narratief van Jesus se geboorte (Matt 1:18–25). Die geboorte-narratief baan die weg vir die verhaal van Koning Herodes as teenstaander van die nuutgebore koning van die Jode (Matt 2:1–23). Herodus is deur die keiser as 'koning van die Jode' aangewys.¹¹ Hy lei egter nie God se volk nie, hy vermoor

10. In die periode tussen die regerings van keisers Caligula (37–41 AD) en Hadrianus (117–138 AD), die aanloop tot onderskeidelik die eerste en tweede 'groot' Judese opstande, was die dreigende desakralisering van die Jerusalemse tempel, die vernietiging van die tempel en pogings tot die heropbou van die tempel, nie net die rede vir die herlewing van 'messianisme' nie, maar ook van die belangrikste redes waarom die *ekklēsia* en die *sunagōgē* tot breekpunt weg van mekaar beweeg het. Die Caligula-krisis kan ook gesien word as rede vir die ontstaan van die oudste rekte grondliggend aan die ontwikkeling van die Markustradisie, Matteus se hupoteks (kyk Theißen 1991:125–166; [2002] 2003:37). Tydens die skryf van Markus sowel as Matteus was die 'kerk' steeds deel van die 'Jodedom'.

11. Julius Caesar het Antipater, die pa van Herodes die Grote, as 'koning van die Jode' in 47 v.C. verklaar en Herodes self is as koning deur die Romeinse senaat bevestig (kyk Botha 1995:1015–1016).

kinders (vgl. Josephus, [n.d.] 1960, *De Bello Judaico* 1.431–440) en is gevrees (vgl. *Assumptio Mosis* 6:2–9).¹² Rykspolitiiek (*empire politics*) is die literêre motief vir Herodes se kindermoord. Jesus word in skerp teenstelling met Herodes gekarakteriseer: vanuit menslike perspektief, Josef se aangenome kind en (Matt 1:19–20) vanuit Goddelike perspektief, God se Seun wat kinders aanraak (Matt 19:13–15) en gesondmaak (Matt 21:14), en deur kinders in die tempel as die Seun van God vereer word (Matt 21:15). Matteus se kindernarratief (Matt 1–2) behoort dus vanuit die perspektief van 'challenge and riposte' se sosiale patroon geïnterpreteer te word en die 'kompetisie' het veral betrekking op die sosiale kode waarvolgens eer aan konings toegeken en deur konings verkry is. Matteus siter Miga 5:1 (in konflasie met 2 Sam 5:2) in die geboortenarratief van Jesus (Matt 2:6) om na Jesus se Messiaanse rol as herder (in die werkwoordvorm *pomanei*) te verwys. Matteus verander egter die Septuagint se term vir 'heerser' (*archōn*) na *hēgemōn* (kyk Steyn 2014:85–101) wat 'goewerneur' kan beteken en uitsluitlik 'n politieke term is. Matteus gebruik die term *hēgemōn* om na Herodes (kyk Matt 10:18 wat *hēgemōn* in dieselfde asem as *basileus* gebruik) te verwys as moordenaar van kinders, en na Pilatus (Matt 27:2, 11, 14, 15, 21, 27; 28:14) as moordenaar van Jesus, Seun van God.

So gesien, plaas Matteus die begin en einde van Jesus se 'bediening' binne die konteks van sy verhouding met kinders, naamlik Jesus se doop deur Johannes (Matt 3:15) en sy se intog in Jerusalem (Matt 21:1–17). Die doop-episode eggo Jesaja 1:13–17 (met besondere verwysing na vaderlose kinders) en die intog-episode eggo Jeremia 7:1–8 (wat ook na vaderlose kinders verwys).

Matteus se 'roepingsvers' (1:21c) sowel as sy 'epiloog' (28:19–20) is geformuleer na aanleiding van onder andere die gangbare Moses-tradisie, soos wat dit in Josephus se woorde in die *Antiquitates* voorkom: 'hy sal die Hebreeuse volk verlos' (vgl. Jos, *Ant* 2.210 met 1:21c) en 'hy sal deur al die nasies tot die einde van tyd geëer word' (die 'nuwe' Israel ingesluit) (vgl. Jos, *Ant* 2.211 met 28:19–20). Matteus se primêre *interteks* bestaan uit 'n toespeling (waarskynlik 'n bewustelike eggo) op die verwysing na die wonderbaarlike geboorte van Moses soos dit voorkom in Josephus se *Antiquitates* (2.205–206, 210–211, 215–216) en Pseudo-Philo¹³ se *Liber Antiquitatum Biblicarum* (9:1–10). Omdat Jesus, vereer as *die Messias*, as 'n 'tweede Moses' beskou is, is dit vanselfsprekend dat Matteus toespelings op die tradisies oor die geboorte van Moses sou gebruik om die tradisies wat met die geboorte van Jesus verband hou te interpreteer (kyk Crossan 2003:663–691).

In die Rabbynse tradisie is daar twee weergawes van Moses se geboorte-aankondiging, naamlik (1) die farao se droom en die wysgere se voorspelling en (2) Miriam se profesie (kyk

12. *Assumptio Mosis* is 'n sesde-eeuse Latynse teks, waarskynlik op 'n eerste-eeuse Griekse manuskrip gebaseer (kyk Tromp 1997).

13. Pseudo-Philo se *Liber Antiquitatum Biblicarum* (*LAB*) word tussen 70 en 100 n.C. gedateer (kyk Harrington 1985:317). Die Latynse vorm van *LAB* is nie oorspronklik nie, maar 'n vertaling van die Griekse teks wat weer op 'n Hebreeuse oorspronklike teks gebaseer is (kyk Harrington 1970:504).

Bloch 1978:51–75). Die uitdrukking *om Israel te verlos* in die latere Rabbynse tradisie (bv. *Mekhilta* 14.2: ‘my moeder sal ‘n seun [Moses] baar wat Israel sal verlos [*šiošial*]’), was alombekend in Palestynse kringe in die eerste eeu n.C.¹⁴ Matteus se roepingsvers wat op Jesus van toepassing is, getuig van dieselfde tradisie. Miriam se verwysing in *Mekhilta* 14.2 na haar moeder Jogebed wat aan ‘n toekomstige verlosser (Moses) geboorte sal gee (kyk Lauterbach [1933] [1961] 2010:422), sinspeel op die woord *Joshua* in Numeri 13:17. Die werkwoordstam van hierdie woord is *jāša*. Die *hif’il* van hierdie woord word in verskeie Ou-Testamentiese tekste as ‘n selfstandige deelwoord (*mōšiah*) gebruik. Die selfstandige deelwoord verwys in hierdie geval na ‘helper’ (= verlosser). Hierdie betekenis van *mošia* kom ooreen met die naam *Moses* en is ‘n woordspeling (*paronomasia*) op die deelwoord *messias* (*mašiah*). Die woord *messias* het die *technicus terminus* vir die ‘gesalfde van Dawid’ (of ‘Dawid se seun’) as *koning oor die hele Israel* (2 Sam 5:1–3) geword. In Matteus het die Messias se *verlossing* shandeling dikwels betrekking op *genesing* as heling. In Psalm 118:25 word so ‘n *paronomasia* tussen *mošia* (= Moses) en *mašiah* [*messias*] (= seun van Dawid) in die uitdrukking *hōšia na* (in Grieks *ὡς [τ] ιαννά*) aangetref. Die waarskynlikheid dat hierdie *paronomasia* aan Matteus bekend was, kan gesien word in sy berig oor Jesus se ‘koninklike’ intog in Jerusalem as die ‘seun van Dawid’, en wel as Israel se *helende/reddende messias* (Matt 21:14). In Matteus 21:9 haal die evangelis onder andere aan uit Psalm 118:25: *ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυίδ*.

In die lig van hierdie woordspeling is dit miskien moontlik om Matteus se verhaal oor die verlossing van Israel as apologetiese ‘geskiedenis’ (βίβλος ... Ἰησοῦ Χριστοῦ = υἱοῦ) te beskryf. Dit is ‘geskiedenis’ wat vertel dat ‘Joshua’ die messias is wat God as die ‘tweede Moses’ gelegitimeer het om Israel te bevry (σῶζω). In Matteus dui die woord σῶζω op heling of genesing in ‘n allesomvattende sin. Matteus se ‘soteriologie’ is dus ‘n bevestiging van God se soewereiniteit oor die kosmos deur die oorwinning van die Bose. Matteus se ‘verlossingsgeskiedenis’ is uiteraard nie beperk tot die episodes waar σῶζω voorkom nie.

Matteus se oorkoepelende gedagtekonstruk: Jesus, God-met-ons

Matteus is nie net die langste evangelie in die Nuwe Testament nie, maar myns insiens ook die evangelie met die beste opbou. Luz (1985:17) praat van ‘*der Evangelist bewußt beabsichtigten Gliederung*’. Hiermee bedoel hy dat Matteus *doelbewus* die struktuur van sy dokument saamgestel het. Die verstaan van hierdie struktuur is dus nie net maar van neutrale belang nie. Dit vorm ‘n belangrike premisse vir die interpretasie van die Matteusevangelie. Eksegete konstrueer hierdie struktuur op verskillende wyses (o.a. Weren 2014:13–41). Wat Luz (1985:37) die *Zentrum-Modell* noem, bied myns insiens die beste heuristiek. Hiervolgens vorm die

diskoers met sewe gelykenisse oor die koninkryk van die hemel in Matteus 13 sentripetaal die kern (kyk o.a. Barr 1976:354–355).

Volgens hierdie model is daar ses verhaaldele en vyf toespraakdele wat mekaar afwissel: verhaal -> toespraak -> verhaal, ensomeer. Elke toespraak lewer kommentaar op die vorige verhaal en help om die volgende verhaal te verstaan. Hierdie struktuur is nie net reglynig nie, maar bestaan ook uit konsentriese sirkels. Die eerste en laaste verhaal word aan mekaar verbind met temas. Die eerste en laaste toesprake word soortgelyk aan mekaar verbind. So is ook die tweede en tweede-laaste verhaal, en die tweede en tweede-laaste toespraak verbind, ensomeer. Die eerste en laaste *verhale* word met die motief van die *Immanuel* verbind: ‘God by ons’ (Matt 1:23) en ‘Ek is by julle’ (28:20). ‘n Ander tema wat die twee verbind, is die *geboorte* in die eerste en die opstanding as *weergeboorte* in die laaste verhaal. Die eerste en laaste toesprake staan in kontras met mekaar: die Bergrede (‘geseënd is dié ...’) teenoor die oordeelsuitsprake (‘ellende wag vir julle ...’) (vgl. ook Keener 2009:535–537).

Hierdie struktuur van konsentriese sirkels laat die fokus op die middel val, in hierdie geval toespraak 3, oftewel Matteus 13. Dit is die sewe gelykenisse oor die koninkryk van God, 32 keer in Matteus die ‘koninkryk van die hemel’ genoem en nêrens elders in die Nuwe Testament nie. Volgens my is dit nie omdat dit ‘n eervolle vermyding van die Godsnaam sou impliseer nie, maar omdat Matteus *aarde* met *hemel* korreleer. Drie gelykenisse sluit die parabeldiskoers in Matteus 13 af, naamlik die Versteekte skat, die Pêrel en Onbruikbare vis. Matteus 13 bestaan uit sewe gelykenisse oor God se koninkryk, met die laaste drie as *Sondergut* (v. 44–52). Hierdie redevoering eindig met Jesus se vraag, ‘Verstaan julle al hierdie dinge?’ waarop Jesus se dissipels antwoord: ‘Ja’.

Vanuit ‘n pragmaties-linguïstiese perspektief (kyk Fetzer 2011:23–50) moet die leser tussen die lyne lees om die aard van ‘goddelike ekonomie’, dit is die implikasie van die koninkryk van God, te kan verstaan. Epiktetus (kyk Long 2002) se *Dissertationes* (kyk Oldfather [1925] 1998) bied ‘n agtergrond om hierdie tipe van gelykenisredevoerings te kan verstaan.¹⁵ Hierdie redevoering oor die koninkryk van God is vanuit die perspektief van die Stoïsynse epistemologie, metafisika en etiek geformuleer. Dit kommunikeer ‘n ideologie wat ‘n transformerende kontekstuele effek tot gevolg gehad het (kyk Konstan 2010:233–248). Dit is ‘n perspektief wat die outeurs van Nuwe-Testamentiese geskrifte en vroeë Christelike literatuur sterk beïnvloed het. Stoïsynse skrywers het ‘n transformasie in woord en daad daargestel wat as ‘n diepgaande epistemologiese skuif beskou kan word (kyk Shaw 1985:16–54). Hierdie ‘goddelike koninkryk’ is volgens die Matteaanse Jesus vergelykbaar met ‘n skat wat ‘n mens met jou hele hart soek. As dit gevind word, word alles wat waardeloos in die *dioikēsis theia* [goddelike ekonomie] is (kyk Van Aarde 2014), weggegooi

14. Die *Mekhilta* is ‘n *halakiese midrash* op Eksodus met tradisies vanuit die tweede eeu nC (kyk Lauterbach [1933] [1961] 2010:xiii).

15. Epiktetus was fisies gestremd, afkomstig van Hiëropolis in Phrigië (Long 2002:8), die seun van ‘n slavin en self vir baie jare die slaaf van Epaphroditus, die ‘administratiewe sekretaris’ van Nero (Oldfather [1925] 1998:vii–viii).

(in Grieks, *ekballō*) – net soos vissers met onbruikbare visse doen. Die skat is so waardevol dat dit vergelyk kan word met daardie een pêrel waarna jy jou hele lewe lank soek. As dit gevind word, moet jy soos die meester van die huis (*oikodespotēs*) wees wat alles wat oud en nuut is, uit die *oikodomia* se skatkis gooi (kyk Phillips 2008:3–24; vgl. Wainwright 2011:375–388 wat die Griekse woord *ekballō* in Matteus 13:48 en 52 in relasie met mekaar interpreteer).

Hierdie redevoerings oor die koninkryk van God is subversief van aard. Die Matteaanse Jesus stem hier met die Stoïsynse filosofie van ‘*die Situation des Abschiednehmens*’ (Vollenweider 2013:138) sowel as met die Pauliniese teologie van deelnemende dood as metaforiese ‘selfdood’ ooreen (Rom 6:3–4), te wete om Jesus te volg, vereis die dra van jou eie kruis (Matt 16:24). Integriteit vereis dat woord en daad ooreenkom en sodoende word navolging tot die uiterste konsekwensie gevoer, naamlik om van jouself afskeid te neem.

Die motief *integriteit* word op besondere wyse deur Matteus in die plot van die narratief as geheel uitgewerk. Daar is ‘n analogie tussen die twee ‘verhaallyne’ wat die subplotte in die narratief vorm. Die een is die (voor-Pase) Jesus se sending en die ander is die (na-Pase) dissipels se sending. Hierdie twee verhaallyne funksioneer nie in isolasie in die teks nie. Hulle word geïntegreer met behulp van tematiese parallele (vgl. Matt 4:23; 9:35 met 10:6 e.v.), kruisverwysings (vgl. Matt 16:19 met 18:18; 23:13), vooruitskouing (vgl. Matt 5:12 met 23:34–36) en terugskouing (vgl. Matt 14:13–21; 15:32–39 met 6:9–11). Die analogie tussen die twee subplotte kan verstaan word met behulp van die beeld van ‘n transparant: die voor-Pase verhaal (vlak een) is deursigtig in die verhaal van die na-Pase geloofsgemeenskap (vlak twee) en andersom. Die een vlak van Matteus se verhaal is in die tradisie gewortel en bied ‘n historiese perspektief op die verlede hoewel dit deur geloof gesien en daarom geïdealiseer word. Op ‘n tweede vlak word hierdie verhaal oor die verlede vir die Matteusgemeenskap en hulle behoeftes relevant gemaak. Hoewel nie een van die twee vlakke van die diskoers ooit totaal afwesig is nie, beweeg dit ongesiens van die een na die ander, afhange van die konteks. Albei verhaallyne word op een en dieselfde begrip gebaseer wat ook die dominante perspektief van die plot as geheel is, naamlik *Jesus as God-met-ons*.

Matteus se begin en einde: Geslagsregister en die ‘Groot Sendingopdrag’

Volgens Matteus is die Messias van Israel die vindikerende Seun van die mens wat Homself met die geringstes onder geringes (die *elachistoi*) vereenselwig en vir hulle omgee. Matteus verwys in sy passievertelling (Matt 26–28) nie na die opgestane Jesus deur middel van Christologiese titels nie. Tog is die motief van Jesus as die Seun van die mens implisiet in sy na-Pase perspektief op Jesus aanwesig. Jane Schaberg (1982:45) het oortuigend aangetoon dat die triadiese

formule in Matteus 28:16–20 (Vader, Seun en Gees) in alle waarskynlikheid ‘n verwysing na die Septuagint van Daniël 7:14 verteenwoordig. Net soos Josephus (*Antiquitates Judaicae* 4.326) Moses se ‘finale vertrek’ na aanleiding van Daniël 7 geïnterpreteer het (kyk Josephus, [n.d.] 1965), so het Matteus die verhaal van Jesus en die dissipels onderskeidelik begin en geëindig met ‘n ‘troon-teofanie sending’ deur middel van sy redaksionele aanpassing van ‘n ‘triadiese tradisie’. Sekere ‘triadiese’ tekste in die Nuwe Testament,¹⁶ waarvan Matteus 28:19b een is, is vanuit ‘n oorspronklik ‘Joodse’ apokaliptiese triade (of drietal) ontwikkel. Matteus se gebruik van hierdie tradisie het met sy persepsie van tyd te doen. Volgens Matteus het die ‘einde van die tyd’ reeds begin en dit het betrekking op die koms van Jesus as die Seun van die mens en die sendingopdrag aan die *ekklēsia*. Die vindikasie van die Seun van die mens behels die regverdiging van die dood van martelaars. Dieselfde tradisie word in Daniël 7 as geloof in die ‘oorstyging van dood’ geïnterpreteer. Hierdie oorwinnende opstandingsgeloof in Daniël word uitgedruk in terme van ‘n ou mitologie, te wete die oordrag van mag van een godheid na dié van ‘n ander (Schaberg 1982:189).

Teen hierdie agtergrond verteenwoordig Matteus 28:19 ‘n *midrash*-tipe apokaliptiese verwysing wat *verbatim* ooreenkomste met Daniël 7:13–14 (LXX) het (resp. Rahlfs [1935] 1971:914 en Nestle *et al.* [1981] 1992:87). Daniël 7:13–14 sowel as Matteus 28:18–20 word dus gelees as verwysings na ‘eskatologiese’ gebeure, naamlik die begin van die einde van die finale (goddelike) koninkryk.¹⁷ Ook in Matteus 28:16–20 word die finale *parousia* [wederkoms] van die vindikerende Seun van die mens na die ‘einde van tyd’ verplaas. Robert Gundry (1982:545) meen dat die ‘psigiese sien’ van Daniël 7:14 ‘n ooreenkoms met Matteus 28:17 toon. In hierdie laaste verwysing na die dissipels wat in Matteus gevind word, word ‘n oop-einde in die plot van die evangelie as dramatiese narratief ingebou. Matteus vertel dat die dissipels paradoksaal die opgestane Jesus as ‘goddelike wese’ eer (*proskuneō*) en dit tegelyk ook nie doen nie (*hoi de edistanan*).

In die Theodotion (Griekse) vertalingsweergawe¹⁸ van Daniël 7:14 word die woorde *timē* [eer] en *douleusousin* [om as slaaf te dien = ‘*all honor was serving him (as king)*’] (kyk McLay 2007:1012–1013) onderskeidelik in die plek van die ‘oud-Griekse’ Septuagint-weergawe se *exousia* [gesag] en *latreuoua* [om as priester kultiese diens te doen] gebruik (kyk Reynolds 2008:75–76). Ten spyte van die verskil – koninklik

16. Byvoorbeeld Markus 8:38; 13:32; Matteus 25:31–43; 13:36–43; Lukas 12:8–9; 1 Tessalonisense 4:13–18; 2 Tessalonisense 1:5–10; Openbaring 1:4–7; 5:6–7; 11:15–18 (kyk Schaberg 1982:286).

17. Dit is nie heeltemal vanuit Daniël 7 self duidelik of die era van ‘die diere’ wat verleng is (v. 12), wel spoedig tot ‘n einde sal kom wanneer die gesag van hom ‘wat soos die seun van die mens lyk’ oorgedra word nie. Dit is ook moontlik dat die einde aanbreek wanneer almal die ‘seun van die mens’ sal dien. Volgens Daniël 7 is die finale oomblik van die ‘geïdealiseerde’ regverdigmaking van martelaars (Dan 7:22a) nie iets wat volledig en finaal ervaar sal kan word nie – dit word verplaas na die tyd en ruimte waar God alleen heers (Dan 7:22b, 27). Hierdie aspek stem met die sogenaamde ‘agnostisisme’ in Matteus se eskatologie ooreen (24:36–44).

18. Theodotiōn was ‘n Hellenistiese Jood wat waarskynlik in Efese in ongeveer 150 n.C. die Hebreeuse Bybel in Grieks vertaal het. Dit is onseker of hy die Septuagint probeer verwerk het of onafhanklik sekere Hebreeuse manuskripte tot sy beskikking gehad het. Sy Griekse vertaling word deur die Herder van Hermas en Justinus die martelaar aangehaal. Die Theodotiōn-vertaling van die boek Daniël oorskadu bykans geheel die oud-Septuagint weergawe (kyk Aitken 2012).

versus priesterlik – in onderskeidelik hierdie twee Griekse weergawes van die Aramees (Hebreeus), beklee die ‘seun van die mens’ nie in een van hierdie twee weergawes ‘n ‘goddelike’ disposisie nie. Matteus is egter anders. Matteus se gebruik van die term *proskuneō* in die verhaal van Jesus wat op die see geloop het (Matt 14:32), geskied in ‘n konteks van die erkenning dat Jesus die ‘Seun van God’ is. Die paradoks van Matteus 28:17 kan daarom nie in terme van ‘n ander konteks verstaan word nie. Matteus 14:31–32 en 28:17 is die enigste twee plekke waar die terme *proskuneō* [aanbid] en *distazō* [twyfel] paradoksaal in dieselfde asem gemeld word.

Die tyd waarin die Seun van die mens aan God se ‘regterhand’ sit, breek volgens Matteus onmiddellik aan met die gebeure wat reeds in Matteus 27:51b–53 vertel is. Die verwysing na die opstanding van ‘baie liggame van slapende heiliges’ in vers 53 vorm die hoogtepunt van Matteus 27:51b–53 en vers 51–54 maak vervolgens die hoogtepunt van die literêre struktuur van Matteus 27 uit.

Die Ou-Testamentiese agtergrond en die apokaliptiese beeldspraak van Matteus 27:51b–53 word wyd erken (kyk Crossan 1988:392–393), maar of dit bewustelike of onbewustelike eggo’s verteenwoordig, is onseker.¹⁹ Vir die logiese brein is vers 52 en 53 in Matteus 27 onverklaarbaar, want die opstanding van Jesus word as gebeure beskryf van iets wat reeds plaasgevind het, terwyl die opstandingsvertelling ‘n episode in die chronologie van die plot is wat nog nie aangebreek het nie. Hierdie ‘inkonsistensie’ kan as produk van oraliteit gesien word, maar dit is, myns insiens, nie ‘n doelbewuste kwessie van onkunde of onge-erdheid by Matteus nie. Matteus wou bloot die ‘opstanding van die heiliges’ beskryf en in sy ‘logika’ kon dit alleen ná die opstanding van Jesus gebeur het. Wat irrasioneel vir die moderne kognitiewe bewussyn is, is nie vir Matteus ‘n probleem nie. Wat hier op die spel is, is Matteus se voorstelling van ‘Israelse Christus-volgeling’ se siening van ‘n kollektiewe opstanding uit die dood. Jesus is vir Christus-vogelinge die ‘opstandingsimbool’ en teen hierdie agtergrond, in Matteus 28:16–20 soos hy in Matteus 24–25 ook daarvoor berig, vertel Matteus van Jesus se herverskyning as ‘n apokaliptiese *hēgemōn* wat as Seun van God aanbid behoort te word.

‘n Nuwe era het aangebreek en daarmee saam nuwe denke en nuwe optrede, nuwe tyd en ruimte. In die *ekklēsia* is die Christus-vogelinge Jesus-instrumente wat sensitief is jeens die ‘verlore skape van Israel’, naamlik die armes, treurendes, vernederdes, hongeriges, erbarmloses, slagoffers van valse

19. Vergelyk onder andere dié in 2 Makkabeërs 7, 1 Henog 51:2 (nou in 1 Henog 37–71, wat as *Die Gelykenisse van Henog* bekend staan), Esegieël 37:7, 12, asook die Evangelie van Petrus 9:35–10:42 wat vir Matteus gedeelde ‘ensiklopedie’ is. In 2 Makkabeërs 7 bly martelaars hoopvol omdat hulle opstandingsoorwinning as ‘n beloning vir hulle getrouheid gesien word. In 1 Henog 51:1–2 word gestel dat ‘in daardie dae, sal (die) Sheol almal wat daarin beland het, teruggee en (die) hel sal alles wat geskuld word, vereffen. En God sal die regverdige en heiliges wat uit die dood opgestaan het, uitverkies want die dag van hulle verlossing het aangebreek’. Net soos in Matteus 27:51b–53 word in Esegieël 37:7, 12 ‘n opeenvolging van aardbewings, die opgaan van grafte en die opwekking van dié wat gesterf het, beskryf. In die Evangelie van Petrus word die beskrywing van ‘begeleide en kollektiewe’ opstanding gevind.

vrede en vervolgedes (Matt 5:3–10). Die ‘kerugma oor die goeie nuus’ wat die goddelike *basileia* aankondig, is die einde (*telos*) van die bestaande *kosmos* (Matt 24:14). Die *kosmos* is herorden en die ‘verlorenes’ neem dit as erfenis in besit.²⁰ In hierdie nuutgebore skepping word dié wat honger is, raakgesien en gevoed, kom die vreemdeling tuis en word die naakte geklee (Matt 25:37–39), want Jesus se woorde word onthou: ‘Waarlik, as jy dit alles vir een van hierdie geringe susters en broers van Jesus doen, het jy dit vir Jesus self gedoen’ (Matt 25:40).

Volgens Matteus het Jesus ‘n metaforiese verskuiwing binne die apokaliptiese kode as meesternarratief teweeggebring. In apokaliptiese denke lê die goddelike oorwinning oor boosheid en die hernuwing van die skepping nog in die toekoms. In die Christelike *ekklēsia* word die oorstyging van dood in die opstanding in Christus-gebeure begrond – dus iets wat reeds bereik is. Die *parousia*, hoewel hier en daar geartikuleer as iets wat in die toekoms gaan plaasvind, het reeds gerealiseer. Die toekoms is ‘n werklikheid omdat hierdie werklikheid reeds aangebreek het. Herman Waetjen (1976:248) beskryf hierdie paradoks treffend wanneer hy sê dat Jesus se sterwe ook Israel se sterwe is, want die messiaanse beloftes (in Ou-Testamentiese en tussen-Testamentêre geskrifte) is tegelyk vervul en uitgekanselleer. Die Christelike *ekklēsia* vervang nie Israel nie, maar is ‘n nuwe epog in die Israelse geskiedenis.

Reeds aan die begin van die Matteusevangelie, in Jesus se genealogiese register, word oor hierdie ‘eskatologiese draai van die gety’ in Israel se geskiedenis berig. Dit wat in numeriese getallewaardes in Jesus se geslagsregister voorgestel word, eggo motiewe wat in ander kontemporêre geskrifte voorkom. So byvoorbeeld verdeel die Messias-Apokalips van 2 Barug 53–74 ook die geskiedenis van Israel in drie tydperke van 14 seisoene elk. Dit is dan ook wat in die genealogiese register van die Messias in Matteus plaasvind. In Matteus 1:17 dui albei die tydperke van Dawid en die Babiloniese ballingskap die *einde* van ‘n vorige tydperk en die *aanbreek* van ‘n volgende een in die geskiedenis van Israel aan. Albei hierdie oorgange in 2 Barug sowel as in Matteus hou met die teenwoordigheid of die afwesigheid van tempel in Jerusalem verband. Elke periode bestaan uit 14 geslagte. Die derde tydperk, wat die begin van die Tweede Tempel-periode aandui, eindig met die onvoorspoedige getal *dertien* wanneer Matteus na die geboorte van ‘die Jesus wat die Christus genoem word’ verwys. Matteus (1:17) stel dit uitdruklik dat hierdie laaste tydperk ook uit 14 geslagte saamgestel is. Net soos die periode van die vorige twee tydperke in die geskiedenis van Israel, hou die tydperk van die Messias verband met die *einde* van ‘n periode (vernietiging van die tempel) en die begin van ‘n *nuwe* een (nuwe tempelperiode). Hierdie onbenoemde 14de geslag vorm ‘n gaping (*Leerstelle*) in die knoop van die plot van die verhaal. Die gaping word volgens Wolfgang Iser (1976:302) se perspektief op ‘n resepsie-estetiese lees-scenario deur die

20. ‘... *klērōnomēsate tēn hētoimasmēnēn humin basileian apo katabolēs kosmou*’ (Mt 25:34; *Revised Standard Version*, in E. Nestle [edited by B. and K. Aland, et al., 1981/1992], *Greek-English New Testament*, p. 74).

eksegeet met interne materiaal uit die verhaal self of met eksterne materiaal uit die intertekste gevel.

Die eskatologiese draai van die gety vanaf die hoogty van tempelkorrupsie in die 13de periode (wat die finale vernietiging van die tempel tot gevolg het) loop in die 14de periode uit op die bou van 'n tempel wat nie mensgemaak is nie. Matteus wend hierdie motief op 'n spesifieke wyse aan. Die dood van die 'Jesus van geregtigheid' is die gevolg van die buitengewone tempelkorrupsie. Matteus projekteer Jesus se dood met behulp van die visioen van die Seun van die mens se koms. Terugskouend op die vernietiging van die tempel (Matt 23:37–24:2) beskryf Matteus die dood van die Messias met behulp van die hoopvolle visie op die Seun van die mens se koms (Matt 24:29–31).

Kommentariërende epiloog

In hierdie artikel is geargumenteer dat die bewussyn van Matteus se 'narratiewe (fiksionele) ensiklopedie' as illustrasie dien van Matteus se na-Pase perspektief op die 'geskiedenis' van Jesus wat die Christus genoem word. Kennisname van hierdie perspektief help om in te sien dat Matteus sekere tradisies oor die kruisiging en opstanding van Jesus vanuit Markus as basisteks (*hupoteks*) in sy (Matteus se) oppervlaktestruktuur (*huperteks*) aangepas het. Kruisiging sowel as opstanding word deur Matteus as vooruitverwagte gebeure in Matteus 27:45–53 (waarin hy apokaliptiese tradisies aanpas) beskryf. Teen die agtergrond van sy ervaring van die *ecclesia pressa* [die Matteus-gemeenskap onder druk] en die eerste tekens van 'n breuk met die sinagoge, laat Matteus sy lesers in die hande van God, die enigste Een wat oor die einde van 'n era (συντελεία τοῦ αἰῶνος) kan beskik. Die effek is dat die *ekklesia* in die sending na *alle mense* (πάντα τὰ ἔθνη) ervaar dat Jesus *God-met-ons* is, want die volgelinge van Jesus het die Seun van die mens se koms gesien en reeds ervaar.

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

- Aitken, J.K., 2012, 'Aquila and Theodotion, Greek translations of the Bible', in R.S. Bagnall, K. Brodersen, C.B. Champion, A. Erskine & S.R. Huebner (eds.), *The encyclopedia of ancient history*, John Wiley & Sons, Inc., New York. <http://dx.doi.org/10.1002/9781444338386.wbeah11025>
- Alkier, S., 2004, 'Intertextualität', in K. Erlemann (ed.), *Neues Testament und Antike Kultur, I: Prolegomena, Quellen, Geschichte*, pp. 60–65, Vluyn Verlag, Neukirchen.
- Alkier, S., 2005, 'From text to intertext: Intertextuality as a paradigm for reading Matthew', *HTS Theological Studies* 61(1&2), 1–18. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v61i1/2.421>
- Barr, D.L., 1976, 'The drama of Matthew's Gospel: A reconsideration of its structure and purpose', *Theology Digest* 24, 354–355.
- Barthes, R., [1967] 1974, *La mort de l'auteur*, transl. R. Miller, Hill & Wang, New York.
- Bloch, R., 1978, 'Methodological note for the study of Rabbinic literature', in W.S. Green (ed.), *Approaches to ancient Judaism, 1: Theory and practice*, pp. 51–75, transl. W.S. Green & W.J. Sullivan, Scholars Press for Brown University, Missoula, MT. (Brown Judaic Studies 1).
- Botha, P.J.J., 1995, 'Herodes die Grote', *HTS Teologiese Studies* 51(4), 996–1028. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v51i4.1456>
- Clark, H.A., 1985, 'The idea of a fictional encyclopaedia: Finnegans Wake, Paradis, The Cantos', PhD dissertation, Programme to Comparative Literature, The Faculty of Graduate Studies, University of British Columbia, Canada.
- Crossan, J.D., 1988, *The cross that spoke: The origins of the Passion narrative*, Harper & Row, San Francisco, CA.
- Crossan, J.D., 2003, 'Virgin mother or bastard child?' *HTS Theological Studies* 59(3), 663–691. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v59i3.668>
- Culler, J., [1981] 2001, 'Presupposition and intertextuality', in J. Culler (ed.), *The pursuit of signs: Semiotics, literature, deconstruction*, augmented edition with new preface, pp. 100–118, Cornell University Press, Ithaca, NY.
- Derrida, J., [1968] 1982, 'Différance', in J. Derrida, *Margins of philosophy*, transl. A. Bass, pp. 1–28, University of Chicago Press, Chicago, IL.
- Fetzer, A., 2011, 'Pragmatics as a linguistic concept', in W. Bublitz & N.R. Norrick (eds.), *Foundations of Pragmatics*, pp. 23–50, De Gruyter, Berlin.
- Genette, G., 1982, *Palimpsestes: La littérature au second degré*, Seuil, Paris.
- Gibbs, J.M., 1968, 'The Son of God as the Torah Incarnate in Matthew', in F.L. Cross (ed.), *Studia Evangelica*, pp. 38–46, Akademie Verlag, Berlin. (Studia Evangelica, 4).
- Gundry, R.H., 1982, *Matthew: A commentary on its literary and theological art*, Wm. B Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Harrington, D.J., 1970, 'The original language of Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum', *Harvard Theological Review* 63, 503–514.
- Harrington, D.J., 1985, 'Pseudo-Philo: A new translation and introduction', in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, pp. 297–377, Doubleday, Garden City, NY.
- Iser, W., 1976, *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung*, Wilhelm Fink Verlag, München. (Uni-Taschenbücher, 636: Literaturwissenschaft).
- Josephus, F., 1960, *The great Roman-Jewish war: A.D. 66–70 (De Bello Judaica), including the Life of Josephus*, W.R. Farmer (ed.), transl. W. Whiston & D.S. Margoliouth, Harper, New York.
- Josephus, 1965, *Antiquities*, transl. L.H. Feldman, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Juvan, M., 2008, 'Towards a history of intertextuality in literary and culture studies', *CLCWeb: Comparative Literature and Culture* 10(3), 1–8. <http://dx.doi.org/10.7771/1481-4374.1370>
- Keegan, T.J., 1982, 'Introductory formulae for Matthean discourse', *Catholic Biblical Quarterly* 44, 415–430.
- Keener, C.S., 2009, *The Gospel of Matthew: A socio-rhetorical commentary*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Kingsbury, J.D., 1973, 'The Structure of Matthew's gospel and his Concept of Salvation-history', *Catholic Biblical Quarterly* 35, 451–474.
- Knauer, E.G., 1964, 'Vergil's Aeneid and Homer', *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 5, 61–84.
- Konstan, D., 2010, 'Are fellow citizens friends? Aristotle versus Cicero on Philia, Amicitia, and social solidarity', in R. Rosen & I. Sluiter (eds.), *Valuing others in classical antiquity*, pp. 233–248, Brill, Leiden. <http://dx.doi.org/10.1163/ej.9789004189218.i-476.76>
- Lauterbach, J.Z., [1933] [1961] 2010, *Mekilta de-Rabbi Ishmael: A critical edition on the basis of the manuscripts and early editions with an English translation, introduction, and notes*, Jewish Publication Society, Philadelphia, PA.
- Long, A.A., 2002, *Epictetus: A Stoic and Socratic guide to life*, Oxford University Press, Oxford.
- Luz, U., 1985, *Das Evangelium nach Matthäus, 1. Teilband: Mt 1–7*, Benziger Verlag, Zürich. (Evangelisch-Katolischer Kommentar zum Neuen Testament).
- Luz, U., 2003, 'Intertextualität im Matthäusevangelium', *Harvard Theological Review* 97(2), 119–137.
- McLay, R.T., 2007, 'Daniel', in A. Pietersma & B.G. Wright (eds.), *A new English translation of the Septuagint and the other Greek translations*, pp. 991–1013, Oxford University Press, Oxford.
- Meier, J.P., 1975, 'Salvation-history in Matthew: In Search of a Starting Point', *Catholic Biblical Quarterly* 37, 203–215.
- Nestle, E., Aland, B., Aland, K., et al. (eds.), [1981] 1992, *Greek-English New Testament*, 6th revised edn., *Novum Testamentum Graeca*, 27th edn., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.
- Oldfather, W.A., [1925] 1998, *Epictetus: The discourses as reported by Arrian*, Books I–II, transl. W.A. Oldfather, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Phillips, P., 2008, 'Casting out the treasure: A new reading of Matthew 13:52', *Journal for the Study of the New Testament* 31, 3–24. <http://dx.doi.org/10.1177/0142064X08095176>
- Rahlf, A., [1935] 1971, *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, Volumen II: Libri poetici et prophetici*, editio nona, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart.
- Reynolds, B.E., 2008, 'The "One Like a Son of Man" according to the old Greek of Daniel 7,13–14', *Biblica* 89(1), 70–80.
- Rieu, D.C.H., [1946] [1991] 2010, 'Introduction', in Homer [±800 v.C.], *The Odyssey*, transl. E.V. Rieu & D.C.H. Rieu, rev. transl., pp. xi–xlv, Penguin Classics, Penguin Group, London.
- Schaberg, J., 1982, *The Father, the Son and the Holy Spirit*, Scholars Press, Chico, CA. (Society of Biblical Literature Dissertation Series, 61)

- Shaw, B.D., 1985, 'The divine economy: Stoicism as ideology', *Latomus* 44(1), 16–54, Societe d'Etudes Latines Bruzelles, viewed 31 March 2014, from <http://www.jstor.org/discover/10.2307/41543542?uid=2&uid=4&sid=21104633862763>
- Steyn, G.J., 2014, 'Jesus as expected governor of Judah in Matthew 2:6', in B. Estrada, E. Manicardi & A.P.I. Tárrech (eds.), *The Gospels, history and Christology – The search of Joseph Ratzinger-Benedict XV I*, vol. 2, pp. 85–101, Libreria Editrice Vaticana, Rome.
- Taylor, V.E. & Winquist, C.E., 2003, *Encyclopedia of Postmodernism*, Psychology Press, New York.
- Theißen, G., 1991, *The Gospels in context: Social and political history in the synoptic tradition*, transl. L.M. Maloney, Fortress, Minneapolis, MN.
- Theißen, G., [2002] 2003, *The New Testament: An introduction*, A&C Black, London.
- Tromp, J., 1997, *The assumption of Moses: A critical edition with commentary*, Brill Academic Publishers, Leiden.
- Van Aarde, A.G., 2008, 'Matthew's intertexts and the presentation of Jesus as healer-messiah', in T.R. Hatina (ed.), *Biblical Interpretation in Early Christian Gospels, Volume 2: The Gospel of Matthew*, pp. 163–182, T&T Clark, London.
- Van Aarde, A.G., 2009, 'Narrative criticism', in A.B. du Toit (ed.), *Focusing on the message: New Testament hermeneutics, exegesis and methods*, pp. 381–418, Protea, Pretoria.
- Van Aarde, A.G., 2014, 'Ecodomy: Life in its fullness – If love rules the *oikoumenē*, *Verbum et Ecclesia* 66(1), Art. #820, 10 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v66i1.820>. paper presented at the Faculty of Theology's Symposium on Ecodomy, University of Pretoria, 27–28th October 2014.
- Vollenweider, S., 2013, 'Lebenskunst als Gottesdienst: Epiktets Theologie und ihr Verhältnis zum Neuen Testament', in S. Vollenweider, M. Baumbach & E. Ebel (eds.), *Epiktet: Was ist wahre Freiheit?: Diatribe IV 1*, pp. 119–162, Mohr Siebeck, Tübingen. (Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia, 22).
- Waetjen, H.C., 1976, *The origin and destiny of humanness: An interpretation of the Gospel according to Matthew*, Crystal Press, San Rafael, CA.
- Wainwright, E., 2011, 'Beyond the crossroads: Reading Matthew 13:52 ecologically into the twenty first century', in D.P. Senior (ed.), *The Gospel of Matthew at the crossroads of early christianity*, pp. 375–388, Uitgeverij Peeters, Leuven. (Bibliotheca Ephemeridum Theologarum Lovaniensium, 243).
- Wengst, K., [1986] 1987, *Pax Romana and the peace of Jesus Christ*, transl. J. Bowden, SCM Press, London.
- Weren, W.J.C., 2014, 'The macrostructure of Matthew's Gospel: A new proposal', in W.J.C. Weren (ed.), *Studies in Matthew's Gospel: Literary design, intertextuality, and social setting*, pp. 13–41, Koninklijke Brill, Leiden. (Biblical Interpretation Series, 130).