*Acta Theologica*
*2013 33(2): 182-206*
*DOI: http://dx.doi.org/10.4314/actat.v33i2.11*
*ISSN 1015-8758*
*© UV/UFS*
*<http://www.ufs.ac.za/ActaTheologica>*

*A.G. van Aarde*

# GEMEENTETEOLOGIE EN HORISONVERSMELTING IN DIE MATTEUSEVANGELIE: 'N BESTEKOPNAME[1]

## "GEMEINDETHEOLOGIE" AND FUSION OF HORIZONS IN MATTHEW'S GOSPEL: A SURVEY

### ABSTRACT

The article assesses the author's contributions to Matthean studies over the past thirty years. It focuses on the hermeneutical principle of congeniality by means of distinguishing three horizons in Matthew's narrative world: firstly, that of Jesus and his disciples commissioned to inclusive care for the marginalised; secondly, that of the Matthean community which is associated with the narrative role of the disciples; and thirdly that of the present-day reader who engages with both narratives. The article discusses congeniality in terms of the concept "hermeneutical circle". The assessment of the author's contributions consists of a comparison and debate with current trends in Matthean studies.

## 1. KONGENIALITEIT

Hierdie artikel het as doel om 'n assesserende bestekopname van my eie navorsing op die Matteus-evangelie te maak. Die doel is om 'n basis so duidelik as moontlik te identifseer waarop verdere ondersoek gebou kan word. My eie perspektief kan met die sleutelwoorde "gemeenteteologie",

1 Opgedra uit erkentlikheid aan Prof Dr Hermie C Van Zyl by geleentheid van sy emeritaataanvaarding by die Universiteit van die Vrystaat.

*Prof. Dr Andries G. van Aarde is Honorêre Professor in die Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap aan die Fakulteit Teologie van die Universiteit van Pretoria en senior navorsingsgenoot in die Eenheid vir Gevorderde Studies onder direkteurskap van die vise-rektor, prof. Stephanie Burton. E-pos: Andries.VanAarde@up.ac.za*

Produced by SUN MeDIA Bloemfontein

"horisonversmelting" en "kongenialiteit" saamgevat word. Daarom word daar in die inleiding van die artikel eers by die "hermeneutiek van kongenialiteit" stilgestaan, 'n aspek waaraan ek nog nie veel aandag in my eie navorsing gegee het nie. Sodoende kan vanuit 'n nuut ontginde perspektief 'n basis gevorm word van waar verder eksegeties gearbei kan word. Met die assessering en samevatting van my verstaan van die Matteus-evangelie wil ek op hierdie wyse erkenning aan een van Suid-Afrika se belangrike rolspelers in Matteus-interpretasie te gee, naamlik professor Hermie van Zyl.

In 'n literalistiese interpretasie (vgl Borg 2001:3-8) van geskrifte in die Nuwe Testament, soos die Evangelies, word die begrip "gemeenteteologie" nie goed in Evangelikaals-ortodokse (vgl Dayton & Collins 2008:189) en Gereformeerd-ortodokse (kyk Coetzee 2012:1-10) kringe ontvang nie. In 'n literalistiese paradigma word verwysings in tekste in die Evangelies onbevraagtekend gesien as vensters op één werklikheid, te wete die wêreld van die "oorspronklike Jesus". Die vier Evangelies in die Nuwe Testament het nie onderskeidelik 'n eie "teologie" nie en die berigte oor Jesus en die dissipels word gesien as ingebed in 'n konteks wat chronologies saamval met die tyd toe die gebeure in die teks plaasgevind het.

'n Bepaalde generasie Bybelwetenskaplikes met doktorale opleiding aan Gereformeerde instellings in Nederland was deel van hierdie paradigma in Suid-Afrika in die sestigerjare. Dit kan byvoorbeeld in die "Bybelgeskiedenis" van die Ou-Testamentikus J H Kroeze (1897-1984) en dié van die Nuwe-Testamentikus E P Groenewald (1905-2002) gesien word. Hulle "harmonistieke geskiedskrywing" is respektiewelik in 1969 en 1968 gepubliseer. Hermie C van Zyl, die jubularis aan wie hierdie artikel uit erkentlikheid opgedra word, is deel van 'n ander generasie eksegete in die Nederduitse Gereformeerde Kerk. Sy mentor en *Doktorvater,* A B du Toit, het in die negentigerjare skerp van literalisme begin afwyk en het die term "spieël-lees" begin gebruik om die indirekte verband tussen verwysing-verwysde (*denotatum-designatum*) (vgl Cobley 2010:324; Hénault 2010:101-117; Thiselton 1977:82-88) in tekste en tussen die wêreld van die eksegeet en dié van die teks te beklemtoon (vgl Du Toit 1997:3-32).

Du Toit het Groenewald by die Universiteit van Pretoria opgevolg, maar het onder studieleiding van die histories-kritikus van Basel (Switzerland), Oscar Culmann (1902-1999), in 1959 gepromoveer (vgl Du Toit 2007:ix). Hoewel Du Toit, getrou aan Cullmann én Groenewald, ongemaklik met die eksistensiale tendense in die hermeneutiek was (kyk veral sy bydrae in die *Festschrift* vir E P Groenewald, in Jonker, Roberts & Van Zyl 1970:65-101), is dit een van Du Toit se belangrike nalatenskappe dat hy sy studente op die "ontoelaatbare vorm van harmonistiek" (Du Toit 1970:81) gewys het,

asook op die belang van beide diachroniese en sinchroniese teksuitleg (vgl onder andere Du Toit 2004:207-220).

Reeds in sy proefskrif oor die Evangelie van Matteus gee Van Zyl (1987) aan beide strukturele (sinchroniese) as histories-kritiese (diachroniese) aspekte aandag. Hiermee is daar radikaal wegbeweeg van 'n "literalistiese" lees van tekste. In my eie loopbaan het beide metodologiese fasette in eksegese deurgaans vanaf die begin van my akademiese loopbaan 'n rol gespeel, hoewel die struktuuranalitiese enersyds deur my literatuurteoretiese benadering oorskadu is (Van Aarde 1982a:21-34; 1982b:1-17; 1983:58-82) en andersyds deur my histories-kritiese eksegese aangevul was (Van Aarde 1982c:36-52). My "spieël-lees", toegepas op veral die Matteus-evangelie, is vanaf die negentigerjare aangevul met sosiaal-wetenskaplike kritiek en die rol van intertekstualiteit, terwyl ek die struktuuranalitiese benadering reeds in die tagtigerjare agtergelaat het.

In hierdie bydrae tot Van Zyl se *Festschrift* wil ek oorsigtelik my eie verstaan van die Evangelie van Matteus saamvat, hoewel hierdie interpretasie reeds in die tagtigerjare uitgewerk en sedertdien bevestigend in ander publikasies in wyer konteks bekendgestel is. Ek verwys oorsigtelik na veral ses publikasies (Van Aarde 1994; 2007; 2008; 2010; 2011; Van Aarde & Dreyer 2010) en op grond van strategies kommunikatiewe redes sal ek hier en daar 'n gedeelte van die titel in die teks van hierdie artikel vermeld ter wille van verwysingspunt. My voordragte by onderskeidelik die "Matthew Section" van die Society of Bibllical Literature (in Philadelphia in 2005; gepubliseer in *Neotestamentica* in 2007) en by die "Matthew Seminar" van die Studiorum Novi Testamenti Societas (in Halle in 2005, gepubliseer in die versamelwerk van T& T Clark in 2008) bied die grootste dekking. Hierdie bestekopname geskied teen die agtergrond van geselekteerde resente bydraes in Matteus-studies in die res van die wêreld.

Dit is vreemd dat die Matteus-evangelie so min aandag in die Bybelwetenskap in Suid-Afrika kry. Naas die werk van Bernard Combrink (vgl veral sy werk in *Handleiding by die Nuwe Testament*, IV, onder redakteurskap van A B du Toit 1980; en dié oor Matteus se "makrostruktuur" (Combrink 1982:1-20; 1983:61-90), asook sy werk oor etiek in Jan van der Watt se De Gruyter-publikasie, 2006), en tans dié van Francois Viljoen (onder andere 2008; 2009; 2012a; 2012b), is dit alleen die jubularis en ekself wat deurgaans in ons akademiese loopbaan kort-kort 'n besoek aan die eksegese van die Matteus-evangelie gebring het. My eie bydrae fokus op wat ek as die "transparant teorie" beskryf het (Van Aarde 2005:5). Met hierdie uitdrukking word in hermeneutiese terme "horisonversmelting" bedoel.

In die resente geskiedenis van die interpretasie van die Matteus-evangelie word "horisonversmelting" ook in die werk van Paul Hertig (1998a; 1998b)

aangetref. Hy verwys na ’n “three-horizon hermeneutical model”. 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-poltieke konteks van die Matteus-gemeenskap. In die derde horison vorm Galilea die “gateway to mission”. Hertig vat sy driedeling kompak saam deur die “Groot Sendingopdrag” in Matteus 28:16-20 as die “first horizon” te sien. Die kerk vandag vorm die tweede horison. Missionaat binne diverse kontekste – “margin and centre journeys of transformation” – vorm die derde horizon.

Die uitdrukking “horisonversmelting” gaan hand aan hand met die uitdrukking “hermeneutiese sirkel”. Die wortels van hierdie begrip gaan terug na die veranderde gebruik van die begrip “dialektiek” toe laasgenoemde term nie meer na “retoriek” as sodanig begin verwys het nie, maar na “hermeneutiek” as die “teorie van verstaan” (kyk Kerényi 1964:42-52). Die Praagse Nuwe-Testamentikus, Petr Pokorný, verwys soos volg hierna:

> Hermeneutics, which today has become a discipline bringing toegteher all fields of science and the arts, has its roots far back in Greek philosphy and rhetoric, and even its modern history is more varied than might be supposed from what we have said about its German tradition. This is because this tradition first began to work systematically with the term ‘hermeneutics’, whereas in the tradition of modern philosophy (esp. phenomenological philosophy) and linguistics, hermeneutic issues (such as the cognitive role of the subject, the definition of meaning, the function of signs, and self-understanding) were dealt with in various contexts and using differrent types of terminology (Pokorný 2011:3).

Hierdie ontwikkeling kan teleologies verstaan word in terme van vier fases aan die hand van Wilhelm Dilthey ([1894] [1900] 1924:317-358) se epogmakende opstel “Der Enstehung der Hermeneutik” (vgl oa Grondin [1991] 1994:3; Schloßberger 2005:89). Die eerste is die antieke periode se allegoriese; die tweede is die Reformasie se *ad fontes* historiese benadering; die derde is die Romantiek se beklemtoning van ervaring en affek, en die vierde is die huidige hermeneutiek van suspisie. Jean Grondin (1994:91) formuleer dit soos volg (my vertaling):

> Dit vertoon gewoonlik die volgende patroon: In die antieke tyd en die patristiese era was daar eers net fragmentêre hermeneutiese reëls. Luther en die teoloë van die Reformasie het later ’n sistematiese

> hermeneutiek ontwerp waarop Schleiermacher se universele teorie van verstaan gebou is. Dilthey het hierdie hermeneutiek verbreed tot ’n universele metodologie vir die menswetenskappe, terwyl die hermeneutiese ondersoek van Heidegger gegrond is in die werklikhede van menswees. Gadamer omvorm universele hermeneutiek tot die teorie van die onontkombare historisiteit en taalgebondenheid van menslike ervaring. Universele hermeneutiek het uiteindelik verbreed tot terreine soos ideologiekritiek, teologie, literêre teorie, wetenskapsteorie en praktiese filosofie.

Hermeneutiek per se – *ars intepretandi* op sigself en die geskiedenis daarvan – ontwyk egter enige vaste definisies en om ’n “telos” daaragter te soek, gaan teen die grein van die hermeneutiese proses self in. Die *Wirkungsgeschicht*e van die “hermeneutiek van die Nuwe Testament” kan eers ná afloop van ’n spontane dinamiek wat sonder plan in konkrete interpretasie plaasvind, beskryf word. Dat daar ’n oorgang in dié *Wirkungsgeschichte* vanaf metodologiese resepmatige na ’n metodologiese konseptueel-paradigmatiese eksegese plaasgevind het, is wel ’n korrekte waarneming. Laasgenoemde kan breedweg die *hermeneutiese* benadering binne die konteks van die negentiende-eeuse *Vermittlungstheologi*e (Lauster 2004:68-93) beskryf word.[2] Hierdie oorgang van *retoriek* na *interpretasie* het by Friedrich Schleiermacher begin toe hy in 1829 sy “Über den Begriff der Hermeneutik” geskryf het (Schleiermacher [1829] 1986, in Klemm 1986:61-75). Dit was in hierdie opsig ’n oorgang deurdat Schleiermacher die begrip “verstaan” in dialogiese en in universele terme verduidelik het (vgl Lategan 2009:15-20).

Die verstaansproses is sirkulêr en Heidegger ([1962] 2008:195) se *dictum* is betekenisvol (my vertaling): “Wat bepalend is, is nie die vraag hoe om uit die sirkel uit te kom nie, maar eerder hoe om op die korrekte wyse in die sirkel in te kom.” Interpretasie veronderstel dus nie om buite die sirkel van die verstaansproses objektief “van buite” ’n teks waar te neem nie maar, inteendeel, om midde-in die sirkel in te beweeg. Om te “verstaan” is die baie persoonlike gebeure van die *nachzuerleben* van wat in ’n teks/diskoers gekommunikeer is (Wilhelm Dilthey, in Joachim Thielen 1999:126). In hierdie opsig is Matthias Schloßberger (2005:107) se waarneming behartenswaardig: “Für Dilthey ist die Hermeneutik daher ein Werk der persönlichen Kunst.” Dit is egter nie korrek om hierdie *persoonlik*e dimensie in die verstaansproses as willekeurige subjektiwisme te etiketteer nie. Volgens Grondin (1994:97) moet Heidegger daarom nie misverstaan

2 Met “Vermittlungstheologie” word nie ’n kompromitterende disposisie bedoel wat ’n middeweg tussen geloof en verstand veronderstel nie. Dit veronderstel eerder ’n wetenskaplik-kritiese hermeneutiek waarin die *leefwyse* (etos) van gelowiges vir die teoloog belangrik en relevant is.

word asof hy sou sê dat teksinterpretasie net bestaan uit ’n uitleg aan die hand van die interpreteerder se subjektiewe voorverstaan en nie ook uit die erns maak met die teks wat geïnterpreteer word nie. Indien interpretasie die teks ignoreer, sou die uitkoms net ’n verwronge en vreemde monoloog van die interpreteerder met sy of haar eie voorverstaan wees. Heidegger bedoel duidelik iets veel meer grondliggend: om ’n teks te interpreteer is dit nodig om van die eie situasie bewus te word en daaraan erkenning te gee, *juis sodat* die andersheid van die teks waardeer kan word – sonder dat die eie onontkombare vooroordele onwetend domineer en so wat eie is aan die teks, verdoesel. Interpreteerders wat hulle eie belang bo hulle hermeneutiese situasie stel, loop die gevaar om juis hulle eie situasie op ’n onkritiese wyse te laat inspeel op die interpretasie.

Schleiermacher het so ’n horisonversmelting *kongenialiteit* genoem en hiermee ’n bepaalde betekenis aan die begrip “hermeneutiese sirkel” verleen. Deur erns met “transparansie” te maak, word erken dat verstaan iets is wat voorlopig en tentatief is en dat mense relatiewe insig in dinge het. Die erkenning van die konstante spanning tussen familiariteit en vreemdheid ontneem egter nie die ideaal van hermeneutiese *Einverständnis*, wat Eta Linnemann ([1966] 1977) die “phenomenon of interlocking” genoem het nie.

Dit is in hierdie opsig dat die Amerikaanse pragmatiese filosoof Charles Sanders Peirce (1839-1948) die teorie van die “hermeneutiese sirkel” verryk het met sy abduktiewe epistemologie (vgl Elliott 1993:48 wat dit as “retroduktief” beskryf). Wat volgens die Nuwe-Testamentikus Robert Brawley (2003:505-606) in retoriese terme ter sake is in wat Peirce (1957: 236-237) as ’n heen-en-weer kritiese lees scenario beskryf, is om konstrukte van die werklikheid uit te daag. Dit word gedoen deur op ’n verbeeldingryke manier elemente te verbind wat nog nie tevore met mekaar in verband gebring is nie. Abduktiewe argumentvoering funksioneer soos ’n vars metafoor wat iets nuuts in verband bring met iets konvensioneels, met die doel om konvensionele perspektiewe te transformeer. Abduktiewe argumentvoering skok, daag uit, disoriënteer. Die skok breek konvensionele dinkraamwerke en konfronteer lesers met ’n nuwe moontlikheid van hoe om aan die werklikheid betekenis te gee.

Dit is in hierdie hermeneutiese tradisie dat Paul Ricoeur (1913-2005) met ’n unieke poststrukturele hermeneutiek vorendag gekom het en ’n nuwe dimensie aan die hermeneutiese sirkel-teorie gegee het. Om te verstaan is nie slegs om ’n teks te lees of ’n diskoers uit te hoor nie. Dit veronderstel ook dat die interpreteerder so by die teks betrokke raak dat uitleg uitmond in die skep van ’n nuwe, eie diskoers (lewensverhaal) – iets wat Dilthey met die term *nachzuerleben* in gedagte gehad het. Self het ek

dit soos volg beskryf (vertaling uit Engels): Omdat lewensstories in tekste oop bly, moet die tekste voortdurend deur interpretasie hersien word. Die gevolg is dat 'n teks 'n getuienis is van verskillende verhale wat vanuit 'n verskeidenheid vertrekpunte oor 'n mens se lewe vertel word. Dit maak dat nie net die lewensstorie in 'n teks 'n oop-einde het nie, maar dat die eksegeet se persoonlike lewensverhaal ook oop is. Hierdie openheid is daarom ook 'n openheid vir die verhale en geskiedenisse van ander (Van Aarde 2009:442).

So gesien, verteenwoodig my eksegetiese reis saam met die Evangelie van Matteus as narratief 'n eie lewensverhaal van kongenialiteit.

Dit is 'n feit dat Matteus my sensitief vir die lewensverhale van gemarginaliseerde karakters in die teks gemaak het. Méér nog, ook sensitief vir die lewensverhale van randfigure wat op my pad my persoonlike lewe deurkruis het. Die uitdaging is om van hierdie openheid só bewus te bly dat die eie persoonlike lewe weer-en-weer oopgestel sal word, sodat die boodskap van Matteus oor Jesus as God-met-ons die eie lewe telkens met nuwe inhoud sal verryk deur hierdie boodskap in ontmoetings met ander te *nacherzuleben* in die gees van Matteus 28:20: "leer hulle om alles te doen wat Jesus julle opgedra het." My eie verstaan van die Matteus-evangelie moet dus teen die agtergrond van so 'n poststrukturele perspektief verstaan word, maar meer nog, teen die agergrond van die emansipatoriese perspektief wat ek meen in hierdie Evangelie opgesluit is (vgl Van Aarde & Dreyer 2010:1 -10).

My "kongeniale" verstaan van die Matteus-evangelie is kompak deur Yolanda Dreyer (2003:1187-1189) saamgevat. Wat vervolgens aangebied word, is 'n uitbreiding daarvan teen die agtergrond van ander resente Matteus-ondersoekers se insigte. Die volgende afdelings word gevolg: (1) 'n verhaalstruktuur wat funksioneel is om die kotroversie tussen Jesus aan die een kant en die Israelse leiers aan die ander kant én dié tussen Matteus en sy "gemeente" aan die een kant en die Farisese skrifgeleerdes aan die ander kant te kontekstualiseer, (2) die skrywer, datum en ontvangers, (3) 'n sinopsis van die Matteus-evangelie as narratief, (4) 'n "hermeneutiek van kongenialiteit".

## 2. VERHAALSTRUKTUUR EN KONTROVERSIE

Matteus is nie net die langste Evangelie in die Nuwe Testament nie, maar myns insiens ook dié Evangelie met die mees netjiese opbou. Luz (1985:17) praat van "der Evangelist *bewußt beabsichtigten* Gliederung" (beklemtoning deur Luz). Hy merk ook op dat die verstaan van die bepaalde opbou nie net maar neutraal is nie, maar 'n belangrike "Prämissen für ein

mögliches Verständnis des Evangeliums”. Kommentatore wyse derhalwe op die verskillende wyse hoe eksegete hierdie opbou konstrueer (kyk Van Aarde 1982b:1-17; Combrink 1982:1-20; 1983:61-90; Luz 1985:17-18; Davies & Allison [1988] 1994:58-63; Nolland 2005:44-62; Turner 2008:8-10).

Dit wat Luz (1985:37) die *Zentrum-Modell* noem waarin die diskoers met sewe gelykenisse oor die koninkryk van die hemel in Matteus 13 sentripetaal die kern vorm, bied vir my die beste heuristiek. Volgens hierdie model is daar ses verhaal-dele en vyf toespraak-dele wat mekaar afwissel: verhaal -> toespraak -> verhaal ensomeer. Elke toespraak lewer kommentaar op die vorige storie en help om die volgende storie te verstaan. Hierdie struktuur is nie net op een lyn nie, maar is ook sigbaar in konsentriese sirkels. Die eerste en laaste verhaal word aan mekaar verbind met temas. So word die eerste en laaste toesprake ook aan mekaar verbind. Die tweede en tweede laaste verhaal is verbind, so ook die tweede en tweedelaaste toespraak, ensomeer.

Byvoorbeeld, die eerste en laaste *verhale* word verbind met die motief van die *Immanuel*: “God by ons” (1:23) en ”Ek is by julle” (28:20) (kyk Van Aarde 1994). ’n Ander tema wat die twee verbind, is die *geboorte* in die eerste en die opstanding as *nuwe geboorte* in die laaste verhaal (kyk Van Aarde 2011). Die eerste en laaste toesprake staan in kontras met mekaar: die Bergrede (“geseënd is dié …”) teenoor die die oordeelsuitsprake (“ellende wag vir julle …”) (kyk Keener 2009:535-537).

Hierdie struktuur van konsentriese sirkels laat die fokus val op die middel, in hierdie geval toespraak drie, ofte wel hoofstuk 13. Dit is die sewe gelykenisse oor die koninkryk van God, in Matteus twee-en-dertig keer die “koninkryk van die hemel” genoem en nêrens elders in die Nuwe Testament nie – volgens my nie omdat dit ’n eervolle vermyding van die Godsnaam sou impliseer nie (vgl Turner 2008:39), maar omdat Matteus *aarde* met *hemel* korreleer (kyk Van Aarde 2010).

Matteus gebruik vyftien keer die term “koninkryk van God” en dit het dieselfde referensiële betekenis as “koninkryk van die hemel”. Soos in Matteus se twee belangrikste bronne, te wete die Spreuke-evangelie Q[3] en die Markus-evangelie, is koninkryk ’n metafoor wat skok. Lukas het hierdie selfde metaforiese konnotasie vanuit dieselfde bronne oorgeneem. Dit kom hoogs waarskynlik van die historiese Jesus af (kyk Funk 1996; vgl Patterson 1998). Die distinktiewe semantiese komponent van die term “koninkryk” is deur en deur polities en die “beeldhelfte” van die metafoor verwys na die Romeinse keiserryk en dié se pionne soos die Galilese Herodiaanse konklike aristokrasie (kyk Theissen 2002). In Matteus is “koninkryk” ’n

3 Kyk Neirynck, Verheyden, & Corstjens 1998.

diaforiese beeld wat teenoor hegemonie na 'n huishouding verwys waar God 'n "Vader-koning" is wat brood gee vir dié wat vra, al is hulle vrot van die skuld (Matt 6:9-12). Matteus span soos Jesus pragmatiese taal in om, soos dit vroeër in die artikel beskryf is, konstrukte van die werklikheid uit te daag deur op 'n verbeeldingryke manier elemente te verbind wat nog nie tevore met mekaar in verband gebring is nie. Die uitdrukking "koninkryk van die hemel" is 'n vars metafoor wat iets nuuts in verband bring met iets konvensioneels, met die doel om konvensionele perspektiewe te transformeer. Matteus (soos Jesus) skok, daag uit en heroriënteer deur te disoriënteer. Die skok breek konvensionele denkraamwerke en konfronteer lesers met 'n nuwe moontlikheid van hoe om aan die werklikheid betekenis te gee (Brawley 2003:505-606; n.a.v. Peirce 1957:236-237).

Vir Matteus het God se koninkryk 'n "grondwet" en dit is die *wil van God*. In die wêreld van Matteus se geloofsgemeenskap is Matteus die bekeerde rabbi wat nou, nadat hy 'n dissipel van Jesus in die konkryk van die hemel geword het (Matt 13:52), hom in kontroversiële dispuut met sy vorige rabbynse kollegas in die party van die Fariseërs bevind (Matt 5:33-43) (kyk Repschinski 1998:264-293). Die Fariseërs het een verstaan van die wil van God en dissipels van Jesus 'n ander een (Matt 7:1-20-21; 23:1-11, 12-36). Die Fariseërs beroep hulle op die wet van Moses. Vir Matteus is Jesus soos 'n "nuwe" Moses met 'n alternatiewe Tora wat op 'n alterrnatiewe "berg" as die Sionsberg geopenbaar word. Moses het die wet van God op 'n berg ontvang. Jesus kondig die nuwe wet ook op 'n berg aan (vgl Donaldson 1985:203-213, 284-287; France 2007:157). Hierdie alternering hou verband met die vraag of die *ekklēsia* vir Matteus 'n "nuwe" Israel impliseer. Graham Stanton (1992) oordeel dat ons liefs nie in Matteus-studies terme soos "ware Israel" (Trilling [1961] 1964 n a v Justinus die Martelaar se *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 11.5; 123; 135.3, in Miroslav 1997) of selfs "nuwe Israel" (bv. Hummel 1966:156 nota 72, 160-61; Davies [1963] 1964:290) moet gebruik nie. Stanton (1992:11) wil na aanleiding van Matteus 21:43 die uitdrukking "nuwe volk" gebruik wat volgens hom "in effect a 'third race' (*tertium genus*) over against both Jews and Gentiles" is (vgl ook Strecker [1966] 1971:33; Luomanen 1998:278; Yieh Yueh-Han 2004:287). Hoe dit ook al sy, die dissipels sê hulle *verstaan* Jesus se verduideliking van waaroor die koninkryk gaan (13:51). Volgens Matteus is die toets of hulle dit ook kan *doen*. As dit blyk dat hulle dit nie kan doen nie, is hulle niks beter as die Fariseërs nie. Volgens Jesus is die "grondwet" van God se koninkryk liefde vir God en dit manifesteer in onbegrensde liefde vir die naaste (22:34-40). Volgens hierdie radikale inklusiwiteit sluit "naaste" in diegene wat 'n mens geneig is om nie te wil liefhê nie (Matt 5:43-43-48).

## 3. DIE SKRYWER AS DISSIPEL IN DIE KONINKRYK VAN DIE HEMEL

Volgens die kerklike tradisie is die tollenaar, Matteus, waarna Matteus 9:9 verwys, die skrywer van die evangelie. Hierdie tradisie het by Papias (in Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 3.39.16, in Lake *et al* 1926-1932) begin. Geleerdes soos Robert Gundry (2005:49-73) en Richard Bauckham (2003:28-60; 2006:222-23) onderskryf tot vandag toe die Papias-tradisie. David Sim (2007:283-299) het egter die onwaarskynklikheid daarvan duidelik geargumenteer. Ook die meeste ander Nuwe-Testamentici reken nie dat die Papias-tradisie outentiek is nie. So vroeg as 1948 huldig die Leidense Bybelwetenskaplike Johannes de Zwaan (1883-1957) die volgende opinie (beklemtoning oorspronklik):

> Dat Matthaeüs naam toch met het Evangelie verbonden is geworden, zal wel zijn goede reden hebben gehad; het ligt voor de hand dat te verklaren uit het uitvoerig gebruik van "Q" en wellicht óók uit de herkomst van een deel der eigenstof van ons evangelie. *Wie er* den vorm aan gegeven heeft, dien wij kennen, weten wij *niet*. Het moet echter een man van bijzondere qualiteiten en gezag zijn geweest (De Zwaan 1948:62)

Vervolgens word aandag gegee aan die gemelde "goeie rede" en later in die artikel aan die "besondere kwaliteit van die vorm". In die kerklike tradisie is daar gemeen dat die skrywer na homself in Matteus 9:9 verwys. Volgens dié tradisie was dit belangrik dat die skrywer van 'n evangelie 'n apostel moes wees. Apostelskap het gesag verleen aan 'n boek en dit geskik gemaak om deel van die kanon te word (vgl Roberts & Du Toit [1979] 1989:145-148). Die Matteus-evangelie gee egter geen aanduiding dat Matteus die tollenaar die skrywer van die evangelie was nie. Die skrywer het naas Q en Matteus-Sondergut hoofsaaklik die Markus-evangelie as sy belangrikste bron van inligting gebruik (kyk Van Aarde 2008). In Markus is die tollenaar se naam Levi. In Matteus word die naam Matteus omdat Levi nie een van die twaalf dissipels was nie. Vir hierdie skrywer kon 'n dissipel (volgeling wat deur Jesus geroep is) net een van die twaalf wees (kyk Van Aarde 1999:795-816; 2004:711-738). Die enigste tollenaar wat in die lys van dissipels voorkom, is Matteus (Matt 10:2-4). Die verwysings na die ekonomie in die Matteus-evangelie bied egter nie die agtergrond van iemand uit die "handelaarsklas" (retainers) – waar tollenaars as tussengangers tussen aristokrate en die kleinboere ekonomies bedrywig was nie (kyk Vledder & Van Aarde, 1994:511-522; 1995:388-408). Die agtergrond is eerder dié van 'n rabbi as skrifgeleerde wat die Heilige Skrifte besonder goed geken het (vergelyk weer De Zwaan se opmerking oor die "kwaliteite" wat die skrywer moes gehad het).

Dit is dus heel waarskynlik die geval dat die skrywer na homself in Matteus 13:52 verwys (onder andere Donald Senior 2001:18 nota 27). Híér, aan die einde van die "sentrum" van die Matteus-evangelie na afloop van die diskoers oor die sewe gelykennisse oor die "koninkryk van die hemel", sê Jesus dat 'n skrifgeleerde (*grammateus*) wat 'n leerling in die "koninkryk van die hemel" geword het, iemand is wat die *oue* op 'n *nuwe* manier verstaan. Peter Pillips (2008:3-24) en Elaine Wainwright (2011:375-388) is selfs van mening dat dit nie maar net die oorgaan van een dimensie in die ander veronderstel nie. Die "oue" is met die "nuwe" radikaal vervang, so asof die vorige weggesmyt is op grond daarvan dat die Griekse word *ekballö* in Matteus 13:52 met "outcast" vertaal word en nie maar net as "bring out" nie.

Dit is teen hierdie agtergrond dat ek die Evangelie van Matteus as 'n produk van die werk van skrifgeleerdes in die konteks van die heropbou van dorpies na die vernietiging van die tempel in Jerusalem interpreteer. Die Matteus-evangelie het waarskynlik ontstaan in die gebied van noordelike Galilea en suidelike Sirië na 70 nC (*Galilaia tōn ethnōn* – Mt 4:15). In hierdie gebied was daar konflik tussen die "skrifgeleerde" (*grammateus*), wat (sedert die tyd van Papias) "Matteus" genoem is (Eusebius, *Historia Ecclesiastica* III.3.16), en ander skrifgeleerdes van die dorpies. Sowel "Matteus" as hierdie ander skrifgeleerdes was besig om die eerste fase van die Farisese rabbinaat te vestig (kyk Schlatter [1933] 1963). Vir hierdie dorpsgemeenskappe was dit besonder moeilik om die verlies van die tempel en die vernietiging van Jerusalem te verwerk. Aangesien die "stad van God" nie meer bestaan het nie, moes hulle God se teenwoordigheid in die dorpies van noordelike Galilea en suidelike Sirië vind (vgl Horsley 1995:189-275).

Te midde van die situasie van uitgebuit te word deur die Romeine (kyk onder andere Senior 2011:15-18; vgl Carter 2005:145-165; Sim 2005:91-106) het die skrifgeleerdes probeer om die dorpies weer op te bou. Daar was egter konflik tussen die twee groepe skrifgeleerdes: die volgelinge van Jesus, wat hom as Messias erken het en die ander Israeliete wat die tradisionele siening van die "messias" gehandhaaf het. Die interpretasie van die Tora was die oorsaak van die konflik: Jesus as die "tweede Moses" wat die Tora vervul het, of die tradisionele siening van Moses en dié se wet wat deur die tempelkultus gehandhaaf en gereguleer is. Vir die skrifgeleerdes in die sinagoges was dit 'n probleem dat Jesus gesien is as die "Seun van Dawid" wat genees (vgl Van Aarde 2005:7-31). Hulle wou nie erken dat Jesus Israel se "nuwe" Moses was nie. Hulle kon ook nie verstaan dat Jesus die tempel kon "vervang" terwyl hy die reinheidswette verwerp nie. Dit kan gesien word in die voorbeeld van Jesus wat iemand genees op die Sabbat (Mt 12:1-32).

Die Fariseërs was 'n klein party wat na die vernietiging van Jerusalem in 70 nC die belangrikste Joodse party geword het (kyk Van Aarde 1993:515-545). Hulle het al hoe meer daarop aangedring dat almal die wet soos hulle dit verstaan, moet gehoorsaam. Dit het gebots met Jesus se verstaan van God se wil en het konflik veroorsaak. Die plekke waar hierdie konflik plaasgevind het, word in die Matteus-evangelie aangedui as sinagoges in noordelike Galilea en suidelike Sirië. Die teks verraai dat die konflik tussen "kerk" en "sinagoge" al baie sterk was. Die konflik het 'n hoogtepunt bereik na 85 nC. Omdat die Matteus-evangelie al teen 100 nC bekend was en aangehaal is, word afgelei dat dit geskryf is tussen 85 en 95 nC.

## 4. 'N SINOPSIS VAN DIE MATTEUS-EVANGELIE AS NARRATIEF

Die Matteus-evangelie gaan oor die regte verstaan en doen van die wil van God. Die skrywer is bekommerd oor die Jesus-volgelinge wat swig onder die druk van die Fariseërs. Hy verander die stof wat hy van Markus oorneem om sy eie boodskap oor te dra. In Markus verstaan die twaalf mansdissipels nie waaroor die evangelie werklik gaan nie. In Matteus verstaan hulle waaroor dit gaan, maar hulle kan dit nie doen nie. Hulle sukkel om onbegrensde liefde vir hulle naaste uit te leef en word dan maar net soos die Fariseërs. In Matteus vaar die dissipels beter as in Markus. Hulle weet wie Jesus is, maar hulle sukkel om die wil van God te doen soos Jesus dit doen. Met behulp van sy "transparant"-tegniek skep Matteus 'n assosiasie tussen die leiers in sy gemeente en die dissipels. Tekens is daar dat hierdie "leiers", in plaas van om die "wet" van Jesus – die geregtigheid wat in die koninkryk van die hemel geld – na te volg, swig hulle as gevolg van "klein geloof" en "min geloof" voor die versoeking om getrou te bly aan hulle "eerste liefde". Hulle neig om soos die Farisese skrifgeleeerdes die "ou" Moasiëse wet te konserveer en so ook hipokrities in lewensgedrag te wees (vgl Van Aarde 2011:152-66). Na die vernietiging van die tempel in 70 n C het die Fariseërs die oorheersende Joodse faksie geword (kyk Neusner [1973] 2003). Al die ander moes hulle interpretasie van die Wet van God (Tora) aanvaar. Christus-volgelinge het die "Wet van die koninkryk van die hemel" verstaan soos dit deur Jesus uitgelê is (Matt 5:17-20). Dit het hulle in konflik met die Fariseërs gebring. In die *ekklēsia* van die Christus-volgelinge is almal ingesluit. Die *sunagogē* het soos die Jerusalemse tempel eksklusiewe toelatingsvoorwaardes gehad (vgl Van Aarde 1990) en voorregte vir gemarginaliseerdes gehad (vgl Love 2009).

Die skrywer van die Matteus-evangelie waarsku sy "gemeente" om nie te swig voor die druk van die Fariseërs nie. Hy kommunikeer met die "leiers"

van die *ekklēsia* en doen dit hermeneuties deur 'n kongenialiteit tussen die "leiers" en die dissipels te skep (kyk Brown 2002:10-11, 15 se kritiese bespreking van my werk). Op grond van so 'n "horisonversmelting" word die "leiers" (dissipels) opdrag gegee om te doen soos Jesus hulle geleer het en self gedoen het (kyk Hagner 2008:170-186). Hy verwag egter nie van die "leiers" (dissipels) om te breek met die Israelse kultuur nie. As Matteus die boodskap van Markus sonder herinterpretasie net so oorgeneem het, sou dit 'n breuk met die Joodse kultuur veroorsaak het. Dit kan onder andere gesien word in die verskil in rolle wat vroue in onderskeidelik Matteus en Markus speel. In Markus neem vroue die mans se plek in (vgl Dreyer 2010). In Israel se kultuur is so iets ondenkbaar. Matteus verander byvoorbeeld Markus se *Siro-Fenisiese* vrou na 'n *Kanaänitiese* moeder (Matt 15:21-28). "Kanaäniet" verwys na die oorspronklike heidense bevolking van die land (kyk Jackson 2001). In Matteus is Jesus se werk gerig op die "verlore skape van die huis van Israel" (Matt 10:6; 15:24) (kyk Willits 2007). "Sendingwerk" in Markus beteken dat die dissipels na die heidene moes uitreik, maar in Matteus kom die "nasies" na Israel toe. Hierdie perspektief in die Matteus-evangelie kan weereens aan die hand van die *Kanaänitiese* moeder geïllustreer word. In die Matteus-evangelie ontmoet Jesus haar *binne* Israelse gebied (Matt 15:29-31) en nie in Tirus/Sidon nie, plekke in die buite-Israelse wêreld (Mark 7:24).

Dit beteken dus nie dat die "nie-Jode" volgens Matteus uit God se inklusiewe *basileia* uitgesluit is of dat die randfigure wat nou ingesluit is, net Israelitiese kleinboere was nie. Die "verlore skape van die huis van Israel" sluit sowel Israeliete en nie-Israeliete in, waaronder mense soos die ekonomies armes wat geen familie-ondersteuning gehad het nie (soos dié na wie Matt 19:21 verwys), die sosiaal dakloses (soos geskeide vroue sonder die beskerming van 'n patriarg (bv Matt 19:9), kinders sonder ouers (Matt 19:13-15), die etnies uitgeworpenes (soos die Kanaänitiese moeder in Matt 15:21-28 en die Romeinse hoofman oor honderd in Matt 8:5-13 en Matt 27:54). Vanuit die perspektief van Israel as 'n verbondsfamilie, sou hierdie groepe mense randfigure in die samelewing wees en dit was die soort mense wat deel sou wees van die skares wat Jesus gevolg het "van Galilea en die Dekapolis en Jerusalem en Judea en van anderkant die Jordaan" (Matt 4:23). Dit was hulle wat aan die ontvangkant was van God se goedheid vanweë God se geregtigheid, die "laastes wat die eerstes geword het" (Matt 20:1-15) (kyk Cousland 2002:43-51 vir 'n bespreking van die "skare" as "literêre konstruk").

Die sinopsis van Matteus as narratief kan soos volg saamgevat word: Die Matteus-evangelie is 'n verhaal waarin Israel se "geskiedenis" (*biblos*) hervertel word. Dit is die verhaal van hoe God Joshua as Moses se opvolger uit Egipte gestuur het om Israel te red (kyk Van Aarde 2005:7-31). Dit vertel

die "geskiedenis" van hoe God Israel deur Jesus, God se Seun, "genees". Jesus is Israel se Dawidiese Messias. As Messias het Jesus *die hele* Israel genees. Hierdie boodskap is oorgedra in 'n konteks waar opponerende groepe skrifgeleerdes Jesus probeer verdag maak het as iemand wat hom nie steur aan die Tora nie. Die Israelse elite het Jesus geopponeer en het met die Romeine saamgewerk. Jesus, as "koning" (*basileus*), was die "teenkant" van die keiser. Die verskil tussen hulle was die manier waarop Jesus red (uitgedruk deur die woord *sōzō*) teenoor hoe die keiser "redder" (*sōtēr*) was. Jesus se benadering was die van 'n herder wat omgee vir sy skape (*eleos/dikaiosunē*), terwyl die keiser die mense van wie hy lojaliteit verwag het, genadeloos uitgebuit het. Jesus kondig die "koninkryk van die hemel" (die *basileia* van God) aan, wat reëlreg teenoor die Romeinse Ryk staan (vgl Carter 2001:60-64; Horsley 2003:13-14).

## 5. 'N KONGENIALE OOP-EINDE

Drie dekades van Matteus-navorsing – in die lig van kritiek deur kollegas (bv Brown 2002:15) én instemming deur ander (bv Kupp 1996:21-27) – het my oortuiging versterk dat die begrip "horisonversmelting" 'n belangrike sleutel is om die "gemeenteteologie" in die Matteus-evangelie op só wyse te verstaan dat die kongenialiteit wat in die narratief self geskep is, in die lewensverhaal van vandag se leser(s) te laat herleef (Dilthey se begrip van *nachzuerleben*).

Daar is 'n analogie tussen die twee "verhaallyne" wat die subplotte in die narratief vorm. Die een is die (voor-Pase) Jesus se missie en die ander is die (na-Pase) dissipels se missie. Hierdie twee narratiewe sekwensies funksioneer nie in isolasie in die teks nie. Hulle word geïntegreer met behulp van tematiese parallelle (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) kan gesien word in die verhaal van die na-Pase geloofsgemeenskap (vlak twee) en andersom. Die een vlak van Matteus se verhaal is gewortel in die tradisie 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 relevant gemaak vir die Matteus-gemeenskap en hulle behoeftes (vgl Frankemölle 1973:338-339). Hoewel nie een van die twee vlakke van die diskoers ooit totaal afwesig is nie, beweeg dit ongesiens van die een na die ander, afhangende van die konteks.

Die verskuiwing (*Wende der Zeit*) van die een narratiewe sekwensie na die ander vind plaas by die kruising en opstanding van Jesus (kyk Van Aarde 2010b; Van Aarde 2011). Met die dood van Jesus (Matt 27:51 e v) skeur die voorhangsel – die teken dat die ou kultiese bedeling tot 'n einde gekom het. Die Goddelike oordeel het 'n aardbewing en die opstanding van die dooies tot gevolg. Dit is apokaliptiese tekens. Die aardbewing beteken die begin van die einde. Die dood van Jesus is die begin van 'n nuwe bedeling wat die hele kosmos raak. Die dooies wat uit hulle grafte opstaan, is 'n dramatise vooruitskouing op Jesus se opstanding. Dit kondig die vernietiging van die oue en die aanbreek van 'n nuwe tyd aan. Hierdie *Wende der Zeit* het egter nie die "heilshistoriese" gevolg dat die verhaal van Israel vervang word deur die verhaal van die sogenaamde eskatologiese kerk nie. Die "geskiedenis" van Jesus en die "geskiedenis van die kerk" is ingesluit in die geskiedenis van Israel (kyk Van Aarde 1998:16-26).

Die vraag is of ek as leser net so gemaklik deel van Matteus se hervertel van Israel se "geskiedenis" (*biblos*) – wat in die "geskiedenis" van die *ekklēsia* gekontinueer is – kan word. Die uitdaging is nog dringender as hierdie horisonversmelting en kongenialiteit. Die antwoord wat wag om beantwoord te word, is of ek in my konkrete ontmoeting met die lewensverhale van die samelewing se randfigure nie net Jesus as my Here met woorde sal erken nie, maar die wil van sy Koning-Vader sal doen deur ook radikaal lief te hê sonder aansien van persoon. Die bevestigende daad as antwoord sal toon dat die *ekklēsia* waarvan ek deel is, op rots gebou is en dat ek nie 'n struikelblok is wat sal verhinder dat "die Ander" in hierdie *ekklēsia* met belydende daad tuiskom nie.

# BIBLIOGRAFIE

BAUCKHAM, R.

2003. The eyewitnesses and the Gospel tradition. *The Journal for the Study of the Historical Jesus* 1:28-60.

2006. *Jesus and the eyewitnesses: the Gospels as eyewitness testimony*. Grand Rapids: Eerdmans

BORG, M.J.

2001. Reading the Bible again...*for the first time: Taking the Bible seriously but not literally*. New York: HarperCollins.

BRAWLEY, R.L.

2003. Evocative Allusions in Matthew: Matthew 5:5 as a test case. *HTS Theological Studies* 59:597–619.

BROWN, J.

2002. *The disciples in narrative perspective: The portrayal and function of the Matthean disciples* (JBL Society of Biblical literature. Academia Biblica 9). Leiden: Brill.

CARTER, W.

2001. *Matthew and empire: Initial explorations*. Harrisburg: Trinity Press.

2005. Matthean christology in Roman imperial key. In J. Riches & D. Sim (eds.), *The Gospel of Matthew in its Roman imperial context* (New York: T&T Clark), pp.145-165.

COBLEY, P. (ED.)

2010. *The Routledge companion to semiotics*. Abingdon: Routledge.

COETZEE, C.F.C.

2012. Godsleer en Skrifleer: Fokus en uitdaging. *In die Skriflig/In Luce Verbi* 46(2), Art. #537, 10 pages. http://dx.doi.org/10.4102/ids.v46i2.537

COMBRINK, H.J.B.

1980. Die Evangelie volgens Matteus: Inleiding en teologie. In A.B. du Toit (red.), *Handleiding by die Nuwe Testament IV. Die Sinoptiese Evangelies en Handelinge* (Pretoria: NG Kerkboekhandel), pp.31-108.

1982. The macrostructure of the Gospel of Matthew. *Neotestamentica* 16:1-20.

1983. The structure of Matthew as narrative. *Tyndale Bulletin* 34:61-90.

2006. The challenge of overflowing righteousness: to learn to live the story of the Gospel of Matthew. In J.G. van der Watt (ed.), *Identity, ethics, and ethos in the New Testament*, (Berlin: Walter de Gruyter), pp.23-48.

COUSLAND, J.C.R.

2002. *The crowds in the Gospel of Matthew* (Supplements to Novum Testamentum CII). Leiden: Brill.

DAVIES, W.D.
[1963] 1964. *The setting of the sermon on the mount*. Cambridge: Cambridge University Press.

DAVIES, W.D.& ALLISON, D.C.
[1988] 2004. *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to saint Matthew, Volume 1: Introduction and Commentary on Matthew I-VII.* Latest impression. (The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and the New Testaments.) London: T&T Clark.

[1991] 1998. *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew, Vol 2: Introduction and commentary on Matthew VIII-XVIII.* Latest impression. Edinburgh: T&T Clark.

DAYTON, D.W. & COLLINS, C.T.
2008. Intermezzo: A discussion between Doland W. Dayton and Christian T. Collins about empire and evangelicals. In B.E. Benson & Peter G. Heltzel (eds.), *Evangelicals and empire: Christian alternatives to the political status quo* (Grand Rapids: Brazos Press), pp.185-200.

DE ZWAAN, J.
1948. *Inleiding tot het Nieuwe Testament I: Evangelien en Handelingen*. Haarlem: De Erven F Bohn N.V.

DILTHEY, W.
[1894] [1900] 1924. Der Enstehung der Hermeneutik. In *Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens, Erste Hälfte: Gesammelte S*chriften, V-Band (Stuttgart: Teubner), pp.317-358.

DONALDSON, T.L.
1985. *Jesus on the mountain: a study in Matthean theology*. Sheffield: JSOT Press.

DREYER,Y.
2003. Matteus. In C. Landman (red.), *Leefstyl-Bybel vir Vroue* (Wellington: Lux Verbi), pp 1187-1240.

2010. Gender critique on the narrator's androcentric point of view of women in Matthew's Gospel. *HTS Theological Studies* 67(1), Art. #898, 5 pages. doi.10.4102/hts.v67i1.898

DULING,D.C.
2012. *A marginal scribe: studies in the Gospel of Matthew in a social scientific perspective* (Matrix: The Bible in Mediterranean Context). Eugene: Cascade Books.

DU TOIT, A.B.
1970. Die eksegese van die sinoptiese Evangelies. In W.J.Jonker, J.H. Roberts, & A.H. van Zyl, (reds.), *Hermeneutica: Erebundel aangebied aan prof. Dr. E.P. Groenewald by geleentheid van sy 66e Verjaarsdag, 2 Junie 1970* (Pretoria: NG Kerk-Boekhandel), pp.65-101.

1997. Die funksie en waarde van die bestudering van die leefwêreld van die Nuwe Testament, in A.B.du Toit (red.), *Handleiding by die Nuwe Testament, Band II* (Orion: Halfway House), pp.3-32.

2004. Het diskoersanalise 'n toekoms? *HTS Teologiese Studies 60(1&2)*:207-220

2007. Author's preface. In A.B. du Toit, *Focusing on Paul: persuasion and theological design in Romans and Galatians* (edited by C. Breytenbach and D.S. du Toit) BZNW, Band 151 (Berlin: Walter de Gruyter), ppxi-xii.

ELLIOTT, J.H.
1993. *What is social-scientific criticism?* GBS NT Series. Minneapolis: Fortress.

FRANCE, R.T.
2007. *The Gospel of Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans.

FRANKEMŐLLE, H.
1973. *Jahwebund und Kirche Christi: Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des "Evangeliums" nach Matthäus*. Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, Band 10. Münster: Verlag Aschendorf.

FUNK, R.W.
1996. In the beginning was the parable. In R.W. Funk, *Honest to Jesus: Jesus for a new millennium* (San Francisco, CA: HarperSanFrancisco), pp.165-180.

GROENEWALD, E.P.
1968. *Handboek Bybelse geskiedenis: Die Nuwe Testament*. Pretoria: HAUM

GRONDIN, J.
[1991] 1994. *Introduction to philosophical hermeneutics*, transl. J. Weinsheimer. New Haven: Yale University Press.

GUNDRY, R.H.
2005. The apostolically Johannine pre-Papian tradition concerning the Gospels of Mark and Matthew. In R.H. Gundry, *The old is better: New Testament essays in support of traditional interpretations* (Tübingen: Mohr Siebeck), pp.49-73.

HAGNER, R.A.
2008. Holiness and eschatology: the church in Matthew. In D.M. Gurtner & J. Nolland (eds.), *Built upon the rock: studies in Matthew* (Grand Rapids), pp.170-186.

HEIDEGGER, M.
[1962] 2008. *Being and time*, transl T Carman, 7th ed *Sein und Zeit*. New York: HarperCollins.

HÉNAULT, A.
2010. The Saussurean heritage. In P. Cobley (ed.), *The Routledge Companion to Semiotics* (Abingdon: Routledge), pp.101-107.

HERTIG, P.
1998a. *Matthew's narrative use of Galilee in the multicultural and missiological journeys of Jesus*. Lewiston, NY: The Edwin Mellen Biblical Press

1998b. The multi-ethnic journeys of Jesus. In Matthew: margin-center dynamics*.* *Missiology: An International Review* 26:23-35.

HORSLEY, R.
1995. *Galilee: History, politics, people.* Valley Forge: Trinity Press International.

2003. *Jesus and the empire: the kingdom of God and the new world disorder*. Minneapolis: Augsburg Fortress.

HUMMEL, R.
1966. *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*. Kaiser München Verlag.

JACKSON, G.S.
2001. *"Have mercy on me": The Canaanite woman in Matthew 15:21-28.* Sheffield: Sheffield Academic Press. (The Copenhagen International Seminar Series.)

KEENER, C.S.
2009. *The Gospel of Matthew: a socio-rhetorical* commentary. Grand Rapids: Eerdmans.

KERÉNYI, F.K.
1964. Hermeneia und Hermeneutik: Ursprung und Sinn der Hermeneutik. In F.K. Kerényi, *Griechische Grundbegriffe: Fragen und Antworten aus der hetigen Situation* (Zürich: Rhein Verlag), pp.42-52.

KROEZE, J.H.
1969. *Handboek Bybelse Geskiedenis: Die Ou Testament*. Pretoria: Interkerklike Uitgewerstrust.

KUPP, D.D.
1996. *Matthew's Emmanuel: divine presence and God's people in the first Gospel* (Society for New Testament Studies Monograph Series 90). Cambridge: Cambridge University Press.

LAKE, K., OULTON, J.E.L., LAWLOR, H.J., HEINEMANN, W. & PUTNAM G.P.
1926-1932. *Eusebius, The Ecclesiastical History, Vol 1-2: Eusebius of Caesarea*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

LATEGAN, B.
2009. New Testament hermeneutics (Part I): defining moments in the development of biblical hermeneutics. In A.B. du Toit (ed.), *Focusing on the message: New Testament hermeneutics, exegesis and methods* (Pretoria: Protea), pp.419-455.

LAUSTER, H.
2004. *Prinzip und Methode: Die Transformation des protestantische Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 46). Tübingen: Mohr Siebeck.

LINNEMANN, E.
[1966] 1977. *Parables of Jesus: Introduction and exposition*, transl. J. Sturdy. London: SPCK.

LOVE, S.L.
2009. *Jesus and marginal women: The Gospel of Matthew in social-scientific perspective* (Matrix: The Bible in Mediterranean context). Eugene: Cascade Books.

LUOMANEN, P.
1998. *Entering the kingdom of heaven: a study on the structure of Matthew's view of salvation* (WUNT II/101). Tübingen: Mohr Siebeck.

LUZ, U.
1985. *Das Evangelium nach Matthäus, 1.Teilband: Mt 1-7* (Evangelisch-Katolischer Kommentar zum Neuen Testament). Zürich: Benziger Verlag.

2001. *Matthew 8-20*, transl. J.E. Crouch (Hermeneia – a critical and historical commentary on the Bible). Minneapolis: Fortress.

MIROSLAV, M.
1997. *Justini Martyris Dialogus cum Tryphoni*. New York: De Gruyter.

NEIRYNCK, F., VERHEYDEN, J. & CORSTJENS, R.
1998. *The Gospel of Matthew and the Sayings Source Q: a cumulative bibliography*, 1950-1995. Leuven: Peeters Publishers.

NEUSNER, J.
[1973] 2003. *From politics to piety: the emergence of pharisaic Judaism*. Eugene: Wipf & Stock Publishers.

NOLLAND, J.
2005. *The Gospel of Matthew: a commentary on the Greek text*. Grand Rapids: Eerdmans.

PATTERSON, S.J.
1998. Jesus and the empire of God: on dirt, shame, and sin in the expendable company of Jesus. In *The God of Jesus: the historical Jesus & the search for meaning* (Harrisburg: Trinity), pp.55-88.

PEIRCE, C.
1957. The logic of abduction. In C. Peirce, *Essays in the philosophy of science* (New York: The Liberal Arts Press), pp.236-237.

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.

POKORNÝ, P.
2011. *Hermeneutics as a theory of understanding*, transl. A.B. Gustová. Grand Rapids: Eerdmans.

REPSCHINSKI, B.
2000. *The controversy stories in the Gospel of Matthew: Their redaction, form and relevance for the relationship between the Matthean community and formative Judaism*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

RICHES, J.K.
2000. *Cosmology and Christology.* In J.K. Riches, *Conflicting mythologies: identity formation in the Gospels of Mark and Ma*tthew (Studies of the New Testament and Its World) (Edinburgh: T&T Clark), pp263-296.

RICOEUR, P.
1974. Philosophische und theologische Hermeneutik. In P. Ricoeur & J. Jüngel (eds.), *Metapher: Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. München: Chr Kaiser Verlag.

1978. Metaphor and symbol, trans. D. Pellauer. In *Interpretation theory: discourse and the surplus of meaning* (Fort Worth: Texas Christian University Press), pp.45-68.

ROBERTS J.H. & DU TOIT A.B.
[1979] 1989. *Guide to the New Testament, Volume 1, Section A: preamble to New Testament study. Section B: Tthe canon of the New Testament,* transl D R Briggs. Pretoria: NG Kerkboekandel.

SALDARINI A.J.
1994. *Matthew's Christian-Jewish community* (Chicago studies in the history of Judaism). Chicago: University of Chicago Press.

SCHLATTER, A.
[1933] 1963. *Der Evangelist Matthäus: Seine Sparche, sein Ziel, seine Selbständigkeit*. 6.Auflage. Stuttgart: Kohlhammer.

SCHLEIERMACHER, F.D.E.
[1829] 1986. The academy addresses of 1829: On the concept of hermeneutics, with reference to F.A. Wolf's Instructions and Ast's Textbook. In D.E. Klemm (ed.), *Hermeneutical Inquiry, Volume 1: The Interpretation of Texts* (Atlanta: Scolars Press), pp.61-75.

SCHLOSSBERGER, M.
2005. *Die Erfahrung des Anderer: Gefühle im menschlichen Miteinander*. Berlin: Oldenbourg Akademieverlag.

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* (Grand Rapids: Eerdmans), pp.5-21.

2011. Matthew at the crossroads of early Christianity: an introductory assessment. In D.P. Senior (ed.), *The Gospel of Matthew at the crossroads of early Christianity* (Leuven: Uitgeverij Peeters), pp.3-23

SIM D.C.

2005. Rome in Matthew's Eschatology. In J. Riches, & D. Sim (eds.), *The Gospel of Matthew in its Roman imperial context* (New York: T&T Clark), pp. 91-105.

2007. The Gospel of Matthew, John the Elder and the Papias tradition: a response to R.H.Gundry. *HTS Theological Studies* 63(1):283-299.

STANTON G.N.

1992. *A Gospel for a new people: studies in Matthew*. Edinburgh:T&T Clark.

STRECKER G.

[1966] 1971. *Der Weg der Gerechtigkeit: Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (FRLANT 82). 3 Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

THEISSEN G.

2002. The poltical dimension of Jesus' activities. In W. Stegemann, B.J. Malina, & G. Theissen (eds.), *The social setting of Jesus and the Gospels* (Minneapolis: Fortress Press), pp. 225-250.

THIELEN J.

1999. *Wilhelm Dilthey und die Entwicklung des geschichtlichen Denkens in Deutschland im ausgehenden 19. Jahrhundert*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

THISELTON A.C.

1977. Semantics and New Testament interpretation. In I.H. Marshall (ed.), *New Testament interpretation: essays in principles and methods* (Exeter: Paternoster Press), pp. 75-104.

TRILLING W.

[1961] 1964. *Das wahre Israel: Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*. 2 Auflage. München: Kösel Verlag.

TUCKETT C.

2011. Matthew and hypocrisy. In R.A. Burridge, J. Willitts & D.M. Gurtner (eds.), *Jesus, Matthew's Gospel and early Christianity: studies in memory of Graham N. Stanton* (London: T&T Clark), pp.152-66.

TURNER D.L.

2008. *Matthew* (Baker exegetical commentary on the New Testament). Baker Grand Rapids: Academic.

VAN AARDE A.G.

1982a. Matthew's portrayal of the disciples and the structure of Matthew 13:53-17:27. *Neotestamentica* 16:21-34.

1982b. Discourse analysis of the Greek text of Matthew 13:53-17:27. *Neotestamentica* 16:1-17. (Addendum to Neotestamentica 16.)

1982c. Ondersoek na die Nuwe-Testamentiese Makarisme en Makarismereeks as *Gattung*. *HTS Teologiese Studies* 38(1):36-52.

1983. Vertellersperspektief-analise: 'n literatuur-teoretiese benadering tot die Evangelies. *HTS Teologiese Studies* 38(4):58-82.

1990. Die heiligheid van die kerk teen die agtergrond van die breuk kerk-sinagoge. *In die Skriflig* 24(3):251-263.

1993. Aspects of the social stratification of the advanced agrarian society in first-century Palestine. *HTS Theological Studies* 48(3&4):515-545.

1994. *God with us: the dominant perspective in Matthew's story*. Pretoria: Gutenberg.

1998. Matthew 27:45-53 and the turning of the tide in Israel's history. *Biblical Theology Bulletin* 28(1):16-26.

1999. The historicity of the circle of the twelve: all roads lead to Jerusalem. *HTS Theological* Studies 55(1):795-816.

2004. The earliest Jesus group in Jerusalem. *Verbum et Ecclesia* 25(2):711-738.

2005. IHSOUS – The Davidic messiah as political saviour in Matthew's history. In J.G. van der Watt (ed.), *Salvation in the New Testament: perspectives on soteriolog*y (Leiden: Brill), pp. 7-31.

2007. Jesus' mission to all of Israel emplotted in Matthew's story. *Neotestamentica* 41(2):429-436.

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*. (New York: T&T Clark), pp.163-182.

2010. On earth as it is in heaven: Matthew's eschatology as the kingdom of heaven that has come. In J.G. van der Watt (ed.) *Eschatology of the New Testament and some related documents*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2 Reihe) (Tübingen: Mohr Siebeck:), pp. 35-63.

2011. Regeneration and resurrection in Matthew – peasants *in campo* hearing time signals from scribes. *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 67(3), Art. #1012, 7 pages. doi:10.4102/hts.v67i3.1012.

VAN AARDE A.G. & DREYER Y.

2010. Matthew studies today – a willingness to suspect and a willingness to listen. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 66(1), Art. #820, 10 pages. DOI: 10.4102/hts.v66i1.82

VAN AARDE, A.G. & JOUBERT, S.J.

2009. Social-scientific criticism. In A.B. du Toit (ed.). *Focusing on the message: New Testament hermeneutics, exegesis and methods*. (Pretoria: Protea), pp.419-456.

VAN ZYL H.C.
1987. Matteus 18:15-20: ’n diachroniese en sinchroniese ondersoek met besondere verwysing na kerklike dissipline. Ongepubliseerde DD-proefskrif, Universiteit van Pretoria.

VILJOEN F.P.
2008. The significance of dreams and the star in Matthew’s infancy narrative. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 64(2):845-860.

2009. A contextualised reading of Matthew 6:22–23: “Your eye is the lamp of your body. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 65(1), Art. #152, 5 pages. DOI: 10.4102/hts.v65i1.152

2012a. Interpreting the *Visio Dei* in Matthew 5:8. *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 68(1), Art. #905, 7 pages. http://dx.doi.org/10.4102/hts. v68i1.905.

2012b. Die gesag waarmee Jesus geleer het volgens Matteus 7:29. *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 68(1), Art. #1086, 7 pages. http:// dx.doi.org/10.4102/hts. v68i1.1086.

VLEDDER E.-J.
1997. *Conflict in the miracle stories: a socio-exegetical study of Matthew 8 and 9* (JSNT 152). Sheffield: Sheffield Academic.

VLEDDER E.-J. & VAN AARDE A.G.
1994. The social stratification of the Matthean community. *Neotestamentica* 28(2):511-522.,

1995. The social location of the Matthean community. *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 51(2):388-408.

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,* (Bibliotheca Ephemeridum Theologarum Lovaniensium CCXLIII) (Leuven: Uitgeverij Peeters), pp.375-388.

WILLITS J.
2007. *Matthew’s messianic shepherd-king: in search of the lost sheep of the house of Israel* (BZNW 147). Berlin: De Gruyter.

YIEH J Y.-H.
2004. *One teacher: Jesus’ teaching role in Matthew’s Gospel report* (BZNW 124). Berlin: De Gruyter.

| *Keywords* | *Trefwoorde* |
| --- | --- |
| The Gospel of Matthew | Die Evangelie van Matteus |
| Hermeneutical circle | Hermeneutiese sirkel |

| | |
|---|---|
| Vermittlungstheologie | Vermittlungstheologie |
| Macrostructure | Makrostruktuur |
| Nachzuerleben | Nachzuerleben |
| Congeniality | Kongenialiteit |