



# Vredemakers as kinders van God (Matt 5:9): 'n Pragmaties linguistiese lesing

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

<sup>1</sup>Professor Emeritus, Department of New Testament Studies, Faculty of Theology, and Senior Research Fellow of the Unit for the Advancement of Scholarship, University of Pretoria, South Africa

**Note:**

This article is a reworked version of a paper presented at the NAVNUT/OT *Nederlands-Afrikaans-Vlaamse Konferensie*, Faculty of Theology of the North-West University, Potchefstroom, 20–22 January 2015. It is dedicated in honour to Pieter de Villiers, Professor in Spirituality at the Faculty of Theology of the University of the Free State, Bloemfontein, South Africa. Professor De Villiers is the initiator and energiser of the Afrikaans-Nederlands-Vlaamse Conference for the advancement of biblical scholarship on matters concerning grass roots actuality. In recognition of an enchanting friendship of more than three decades, this contemplation on peace with God and humankind is offered to an esteemed and honourable colleague.

**Correspondence to:**

Andries van Aarde

**Email:**

andries.vanaarde@up.ac.za

**Postal address:**

Private Bag X20, Hatfield 0028, Pretoria, South Africa

**Dates:**

Received: 16 Mar. 2015

Accepted: 02 May 2015

Published: 24 July 2015

**Read online:**

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

**Peacemakers as children of God (Mt 5:9): A pragmatic-linguistic reading.** The article investigates different options of the pragmatic meaning (implicature) of the beatitude in the Gospel of Matthew, 'blessed are the peacemakers, for they shall be called children of God' (Mt 5:9). It also explores this Jesus logion's seeming contradiction with Jesus' remark in the Matthean mission discourse, 'Do not think that I have come to bring peace on earth; I have not come to bring peace, but a sword' (Mt 10:34). The pragmatic use of the concept 'peace' in Matthew is probed against the background of scribal activity in the context of the restoration of villages in North Galilee and South Syria after the destruction of the Temple in Jerusalem by the Romans. The *Pax Romana* and Josephus's appeal to the inhabitants of these villages to collaborate with the Romans is described as the context of these Matthean Jesus logia. It argues that Matthew interprets Jesus as a 'Mosaic Joshua' in continuum with the Judaic tradition of Solomon as the 'king of peace', especially 1 Chronicles 22:5–11. The macarism about the 'peacemakers as children of God' is interpreted in correlation with the macarism 'blessed are those who mourn, for they shall be comforted' (Mt 5:4). The article concludes with the finding that the sword motif in Matthew 10:4 does not contradict the beatitude on peace in Matthew 5:9.

## Vooronderstelling en vraagstelling

Eksegese van die uitdrukking 'vredemakers as kinders (seuns) van God' in Matteus 5:9 kan nie met behulp van konvensionele semantiese en sintagmatiese linguistiek alleen geskied nie. Hierdie makarisme is 'n *hapax legomenon* in sowel die Ou Testament (en die LXX) as die Nuwe Testament, maar ook – sover my kennis strek – in antieke Griekse letterkunde.<sup>1</sup>

Pragmatiese linguistiek kan die konvensionele ondersoek aanvul. Pragmatiek onderskei, benewens die *teks* self, ook tussen *ko-tekse* en *kon-tekse* (kyk Porter 1997:195, na aanleiding van Halliday 1978:28–29). Die eksegeet neem ook in ag dit wat tussen die lyne geskryf word en wat bewustelik of onbewustelik as gapings in geskrewe kommunikasie gelaat is (kyk Reed 1997:189–218). Pragmatiek is met ander woorde geïnteresseerd in die motiewe agter die skryf van 'n teks, die affek wat daardeur bereik word en wat bewustelik of onbewustelik deur outeurs geïmpliseer word (kyk McGinn 1989:83–84; vgl. Huang 2011:397–424). Pragmatiese linguistiek fokus dus op 'meaning-in-context' (Bublitz & Norrick 2011:4; vgl. Auer 1996:18–19). Hierdie artikel fokus op die naspur van moontlikhede van *meaning-in-context*. 'n Uitdrukking soos 'vredemaker(s)' veronderstel 'n konteks waarin daar nie vrede is nie, maar konflik. In Matteus se konteks was 'mag' die oorsaak van die konflik.

## Die sinergieke dinamika van mag

In die sosioloog Michael Mann (1986:11) se oorsig van die verskynsel 'mag' in verskeie historiese periodes, insluitend die eerste-eeuse Mediterreense wêreld, veral dié van die Romeinse Imperium (Mann 1986:250–300),<sup>2</sup> onderskei hy vier 'bronne' van sinergie wat ten grondslag van die uitoefening van mag lê. Dit vorm 'n sinergieke dinamika wat meebring

1. Die werkwoord 'vrede maak' (*eirēnopoīēsas*) kom wel in Kolossense 1:20 voor. Hoewel die voorkoms van hierdie uitdrukking in die betrokke Christushimne uniek is, verteenwoordig dit die bekende versoeningsteologie van die Corpus Paulinum. F.F. Bruce (1984:292–293) bespreek die korrelasie tussen die terme *katalassō* en *eirēnopoīēō* (vgl. Robinson 1957:270–287). Ralph Martin (1964:198, voetnoot 22, 199) bevestig dat die '*hapax legomenon* *eirēnopoīēsas* in 'verse 20 ... is a rough synonym with *apokatallassas*' en demonstreer die abstrakte (nie-Pauliniese) liturgiese gebruik van die term teen 'n vermoedlike gnostiese agtergrond. Die voorkoms van die begrip 'vredemaak' in Matteus 5:9 (*eirēnopoioi*) kan hoegenaamd nie in verband gebring word met die voorkoms van die soortgelyke term in Kolossense 1:20 nie.

2. Michael Mann (1986:300–340) is van mening dat die Romeinse Imperium se 'transendente ideologiese mag' deur die Konstantynse Christendom oorgeneem is. Dit kan onder andere gesien word in die kritieklose internalisering van die sug om beheer oor die *oikoumenē*, die 'hele bewoonde wêreld' (kyk ook Barbara Rossing 2003:74–87).

**How to cite this article:** Van Aarde, A.G., 2015, 'Vredemakers as kinders van God (Matt 5:9): 'n Pragmaties-linguistiese lesing', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 71(1), Art. #2935, 9 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v71i1.2935>

**Copyright:** © 2015. The Authors. Licensee: AOSIS OpenJournals. This work is licensed under the Creative Commons Attribution License.



dat diegene wat die slagoffers van mag is, onmoontlik 'n postiewe ingesteldheid kan hê ten opsigte van die ter sake magsinstusie. Hierdie 'bronne' is: militêre, ekonomiese, politieke en 'imperiaal-teologiese' mag.<sup>3</sup> Die ironie is egter dat die magsug van die Romeinse Imperium in die maskerade van *vrede* voorgestel is.

Imperiaal-teologiese mag, dit wil sê die mistifikasie van militêre, politieke en ekonomiese mag, asof dit goddelik gesanksioneer sou wees, was oral teenwoordig: gepropageer in die letterkunde en poesië, ingegraveer op steen- en graniestandbeelde, paleise, tempels en muntstukke, konstitutief tot die keiserkultus, uitgebeeld in juweliersware van vroue, versier op die eetware en drinkbekers in die hande van die aristokrasie wat by onthale aanlê en daarmee die bronne van die sosiale mag sowel demonstreer as handhaaf (vgl. Crossan 2007:15–16; Strijdom 2009:60). Dit beteken nie dat die skynheiligheid van só 'n vertoon nie raakgesien is nie. Tacitus (in Pachami 2009:8), byvoorbeeld, merk sinies op dat Rome goed daarmee is om 'n samelewing in 'n 'wildernis' te omskep en dit dan 'vrede' te noem. Hy maak hierdie opmerking in sy werk *De vita et moribus Iulii Agricolae* (30–31), geskryf ongeveer 98 n.C., ná die onrus wat gevolg het op die sluipmoord op Domitianus, vir wie Tacitus geen waardering gehad het nie. Hy verwys na Calgacus, een van die belangrike generaals wat by die militêre verowering van groot dele van Brittanica betrokke was. Calgacus het egter nie meegewerk aan Rome se despotiese magsug nie. Volgens Tacitus gaan Calgacus so ver as om te sê dat dit misleidend is om Rome se verwerde gebiede (provinsies) 'n 'imperium' te noem! Imperium veronderstel tog 'n soort van 'sosiale kohesie' (*solī omnium opes atque inopiam pari adfectu concupiscent*). Maar hoe kan jy plunder, moor, steel en mense se woonplek en lewens vernietig en dit dan 'vrede' noem? (*Auferre trucidare rapere falsis nominibus imperium, atque ubi solitudinem faciunt, pacem appellant.*) (Tacitus, in Pachami 2009:28, 209–210).

## Opsies teen geweld

Watter opsies het in die tyd van die eerste eeuse Romeinse Imperium bestaan om mag teë te gaan? Literatuurstudies wys op vier keuses wat mense gemaak het. Die een is samewerking met Rome deur 'n 'kollaborateur' te word. Tydens die eerste Joodse oorlog was dit die keuse wat baie priesterlike familiehoofde uitgeoefen het (kyk Horsley 2011:73) – net soos die saamspan van Herodiane en Fariseërs teen Jesus, asook dié van die priester- en familiehoofde en skrifgeleerdes in samewerking met Pilatus (Mark 15:1), 'n komplot wat eventueel tot Jesus se kruisiging gelei het (Matt 22:16; vgl. Mark 3:6; 12:13).<sup>4</sup>

3. Wat Mann (1986:297) die 'ideologiese mag' van die Romeinse Imperium noem, word deur Strijdom (2009:60) beskryf as 'imperiale teologie'.

4. Matteus kontinueer die tradisie van sy bronne Markus en Q dat die Israelse leiers kollaborateurs van Rome was. Richard Horsley (2012:148) stel dit soos volg: '... Jesus was ... re-enacting Jeremiah's prophetic condemnation of the Temple, accusing the incumbent high priests [plus Pharisees in Matthew] of being like brigands robbing the people while using the sacrality of the Temple as their protective stronghold. Jesus' prophetic action was a direct disruptive challenge to the Roman order in Judea.' Hoewel ek nie met Warren Carter saamstem met betrekking tot Antiochië as Matteus se 'plek van skrywe' nie, het ek wel instemming met sy oorsig van die tekstuele gegewens in Matteus waar die Romeinse Imperium direk in die narratief vermeld word (Carter 2001:77). Vir 'n bespreking van die 'kollaborasie' tussen Israelse leiers en Romeine by Jesus se kruisiging in Matteus, vergelyk Amy-Jill Levine (1988:262–263).

Die uitoefening van só 'n opsie gee gewoonlik aanleiding tot die realisering van 'n tweede opsie, naamlik geweld wat met geweld vergeld word. Diegene wat nie by die kollaborateurs aansluit nie, se haat – wat roep om vergelding – neem dikwels in intensiteit toe jeens beide die kollaborateurs en Rome as die primêre magsinstusie. Daar kan op twee voorbeelde gewys word. Die eerste is die optrede van die Selote. Hulle het hulleself tydens Vespasianus se beleg van Jerusalem as 'n weerstandsgroep binne die tempel ingegraveer (kyk Chester 2007:421). Volgens Josefus (*De Bello Judaico* 6.286–287; 6.288–315) het Vespasianus – 'die keiser op Judese bodem' – die messianisme van die Selote, onder leiding van die 'valse profeet' Jesus ben Hananiah, egter met nog groter geweld vergeld. Dit het gelei tot die katastrofale dood van 6000 mense. Die tweede voorbeeld is dié rakende die sogenaamde 'swaardraers' (die *sicarii*). Hulle was 'rebellé' wat tussen die vyftigerjare en die sestigerjare n.C. kort steekmesse (swaarde) onder hulle klere gedra het en tydens feesgeleenthede in Jerusalem, te midde van die gedrang van mense, Judese kollaborateurs vermoor het (kyk Crossan & Reed 2001:146; Crossan 2007:90). Volgens Josefus (*De Bello Judaico* 2.254–257) het hierdie opsie egter meer paniek geskep as die vermeende 'ramp' wat samewerking met Rome na bewering kon veroorsaak.

Die derde opsie wat Klaus Wengst ([1986] 1987:118–136) uitwys, is dié wat die outeur van Openbaring gekies het (en wat in baie opsigte steeds die keuse van 'n groot aantal Christene vandag is). Dit is naamlik om opsie twee – antwoord geweld met geweld – met 'millennialisme' te kombineer deur God op 'eskatologiese' wyse as die toekomstige vindikerder te sien. Die oplossing van geweld word na die eindtyd geprojekteer deur God se 'messias' voor te stel as 'n 'ridder' op 'n oorlogspêrd, oë soos vlamme vuur, toga in bloed gedoop, en swaard komende uit sy mond, wat met die wraak van God as *pantokratôr* (Op 1:8; 4:8), die Romeine en die kollaborateurs (Op 2:14–16) tydens 'n finale oorlog aan die einde van tyd sal vernietig (Op 19:11–16).

'n Soortgelyke ideologie word ook vroeër in die geskiedenis aangetref. Die Qumran-dokument, die Oorlogsrol (1 QM 1:19), verwys na die ideaal om gewelddadig, asof in 'die finale oorlog', die kollaborateurs van die *Kitim* (Romeine) in die tyd van Rome se geweld teen die Hasmoniërs onder leiding van Pompeius in 63 v.C., te vernietig. Daar is nog 'n ander voorbeeld waar daar vir hierdie selfde opsie in die eerste eeu n.C. gekies is. Dit is naamlik die voorstelling van die vindikerende 'seun van die mens' in die 'Parabels van Henog', moontlik geskryf tussen 50 v.C.–117 n.C. Volgens die outeur(s) sal die bevryder met sy bloeddruppende swaard (Henog 62:11–12) God se ewige verdoemenis op die onderdrukkende Romeine laat neerkom (kyk Walck 2011:109–110, 115; vgl. ook Strijdom 1998:66–69).

Die vierde opsie is om geweld teë te staan met geweldlose verset. Hierdie opsie vind ek onder andere in die opdrag om 'die ander wang te draai'. Geweldlose verset is nie passifisme nie, en is ook nie kapitulasie nie (kyk Van Aarde 2012:44–67).



Dit bly weerstand en het die bedoeling om magsmisbruik teë te gaan en, indien moontlik, geweld te ontlont.

## Vrede maak – 'n opsie?

Hoewel dit my mening is dat Matteus nie 'n voorstander van passifisme is nie, bly die vraag of passifisme, dit wil sê boedel oorgee sonder enige tipe verzet, tog as 'n vyfde opsie oorweeg moet word wanneer probeer word om die pragmatiese implikasie van Matteus 5:9 vas te stel?<sup>5</sup> In hulle kommentaar op Matteus maak Davies en Allison ([1988] 2004a) die volgende opmerking ten opsigte van die Matteaanse Jesus se makarisme oor die 'vredemakers' (Matt 5:9):

Perhaps, our beatitude [Matt 5:9] was first formulated during the Jewish war or shortly thereafter and reflects the conviction that revolution against Rome was the wrong course to take. (bl. 458)

Veronderstel hulle hiermee dat Matteus vir die opsie van passifisme gekies het? Dit is egter ook moontlik dat Davies en Allison nie passifisme in gedagte het nie, maar eerder dat Matteus sy lesers oproep om ook kollaborateurs te word. So byvoorbeeld het Flavius Josefus gekies om te kapituleer en medewerker van Rome se *Pax Romana* te word. Kapitulasie is nie dieselfde as geweldlose verzet nie en veronderstel in werklikheid 'n keuse vir opsie een, dit wil sê kollaborasie met die maghebber. Kapitulasie (kollaborasie) kan net met woorde geskied sonder gepaardgaande daade, of dit kan medewerkende daade insluit. Indien die makarisme oor 'vrede maak' in Matteus 5:9 kapitulasie veronderstel, sal dit 'n keuse wees wat in teenspraak sal staan met die Jesus-*logion* wat in Matteus 10:34 voorkom (en die *logia* met betrekking tot die 'draai van die ander wang' in Matt 5:33–37). Tog sal ons nie anders kan as om Davies en Allison se opmerking en die opsie van kapitulasie ernstig te oorweeg nie.

J.A. Loader (2015),<sup>6</sup> my nagraadse studieleier in Aramese studies, het in 'n persoonlike e-pos<sup>7</sup> my aandag gevestig op die interpretasie van 'vredemakers' (*eirēnopoioi*) deur professor Adrianus van Selms (1906–1984), ons beide se dosent in Semitiese Tale aan die Universiteit van Pretoria. In 'n lesing uit 1966 of 1967 (publikasie kan nie opgespoor word nie) het Van Selms geargumenteer dat *eirēnopoioi* 'in Joodse terme beteken diegene wat vredesvoorstelle aanbied omdat hulle die stryd nie kan voortsit nie. Dus dié wat kapituleer en toegewings moet maak om die vrede te probeer bewerk.'

5. David Sim (2011:bl.1 van 6) is van mening dat daar in Matteus twee profiele van Jesus voorkom, wat volgens hom wel met mekaar te versoen is: 'In one of these, he is a pacifist who teaches peace, mercy, compassion, forgiveness, non-retaliation and love of enemies, and lives his life according to these principles. In the other he is a warrior figure, who leads an invincible army and who is determined to exact violent and merciless vengeance on his enemies. From the perspective of Matthew, the pacifist Jesus is the earthly or historical Jesus of the past who conducted a mission of teaching and healing in Galilee and who willingly died on a cross in Jerusalem, while the violent Jesus is the future or eschatological Jesus. Who will return from heaven at the end of the age in order to instigate the final and universal judgment and deliver its attendant horrific punishments.' Die beskrywing van hierdie na-Pase Jesus is bykans verbatim die inhoud van die *Apostolicum* (Symbolum Romanum). Afgesien daarvan dat ek Matteus se eskatologie nie op dieselfde wyse kan voorstel nie (kyk Van Aarde [2001] 2002:118–148; 2010:35–63), meen ek ook dat, wat die Evangelie van Matteus betref, die onderskeid tussen 'n historiese Jesus en 'n na-Pase eskatologiese Jesus 'n anakronistiese onderskeid is. Die Matteaanse Jesus het net één profiel en dit verteenwoordig 'n na-Pase perspektief.

6. Emeritus-dekaan van die Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Wien und Ordinarius für Alttestamentliche Wissenschaft und Biblische Archäologie.

7. Loader (2015).

Volgens Loader lyk dit asof Deuteronomium 20:10–11 hierdie interpretasie sou kon ondersteun: Die aggressor roep tot vrede op קראת לשלום / *kalesē autous met' eirēnēs*) en die een wat hom of haar onderwerp, antwoord vrede (אם-שלום תענה / *ean eirēnika apokrithōsin soi*) en moet dus vrede maak deur die terme van die sterkere te aanvaar en uit te voer. Die motief 'bemiddelaars van vrede tussen ander', wat by die rabbyne voorkom, kan met 'n verskeidenheid van Hebreeus-Aramese werkwoorde geformuleer word (Loader 2015).

Die vraag is of die Jesus-*logion* in Matteus 10:34, 'Ek het nie gekom om vrede te bring nie, maar 'n swaard',<sup>8</sup> oorgeneem vanuit Q 12:51–53, 'n aanduiding daarvan is dat Matteus 'die swaard-keuse' – soos die *Oorlogsrol*, die *Parabels van Henog* en Josefus se bespreking van die *sicarii* – uitgeoefen het (vgl. Walck 2011:109–110). Indien wel, sal dit nie net in teenspraak met die Matteaanse Jesus (en Paulus) se geweldlose verzet teen mag, onder andere uitgedruk met 'draai die ander wang' wees nie, maar 'n direkte teenspraak met Matteus se etiek van geregtigheid soos uitgedruk in sowel die makarisme oor 'vredemakers' as die Bergrede én Matteus se narratief as geheel.

Die woordgroep 'vrede' kom baie min in Matteus voor (Matt 5:9; Matt 10:13 (2 keer), 34). Die twee gevalle in Matteus 10, oorgeneem vanuit die Spreukebron Q 10:5a, het 'n mindere 'ideologiese' konnotasie as dié in Matteus 5:9 en Matteus 10:34, wat buitendien, volgens Davies en Allison ([1988] 2004a:458), 'n teenspraak van mekaar blyk te wees:

Julle moet nie dink dat Ek gekom het om vrede op aarde (*eirēnēn epi tēn gēn*) te bring nie. Ek het nie gekom om vrede (*eirēnēn*) te bring nie, maar 'n swaard (*machairan*). (Matt 10:34)

En, 'salig is die vredemakers (*eirēnopoioi*), want hulle sal seuns (kinders)<sup>9</sup> van God genoem word (*huiōi theou klēthēsontai*)' (Matt 5:9). So 'n vermeende kontradiksie vra van die eksegeet 'n verduideliking. Dit sal bydra tot die antwoord op 'n ander

8. Matteus het hierdie *logion* vanuit Q 12:51–53 oorgeneem, maar die woord 'onenigheid' (*diamerismos*) met 'swaard' (*machaira*) vervang. Hoewel David Sim (2000:99) van mening is dat die *logion* in Matteus 10 eskatologies gekleur is, skakel hy die moontlikheid uit dat Jesus hier deur Matteus as geweldenaar teen goddeloses voorgestel word (vgl. weer voetnoot 6 hierbo). Omdat die Matteaanse Jesus volgens Sim passifistiese trekke vertoon (waarmee ek nie samstem nie), meen Sim dat daar drie moontlike interpretasies van Matteus 10:34 kan wees: (1) die swaard simboliseer vervolging en martelaarskap wat met die eskatologiese eindtyd gepaard gaan; (2) dit simboliseer God se straf van die vyande van God in die finale kosmiese oorlog aan die einde van die tyd en Jesus word voorgestel as 'n militêre figuur (Sim 2000:100); (3) dit simboliseer die eindoordeel en die nagevolge daarvan in die sin dat Jesus as die Seun van die mens na sy opstanding op die troon van glorie sit en die 'presider' van die finale oordeel is (Sim 2000:101–102). Sim (2000:102) is egter self van oordeel dat Matteus meer as een betekenis aan die begrip 'swaard' toeken: 'Jesus brings the sword which cuts families in half as integral component of the eschatological woes. He will also bring the sword (of God) at his parousia when he completely defeats his enemies in the final battle of history. Finally, he brings the sword to the final judgement, where he condemns the wicked and assigns them its eternal torment in the fires of Gehenna' (Sim 2000:103). Nie een van die genoemde opsies of die keuse vir meerduideligheid van eindtydelike eskatologie konstitueer myns insiens die kern van Matteus se boodskap nie. Wim Weren (1994:102) se kommentaar op die gedeelte vanaf Matteus 10:16 tot Matteus 10:42 oor die 'risico's van de navolging' spreek my veel meer aan: 'De leerlingen moeten volharden in hun keuze voor Jezus (v. 37v), ook al halen ze zich daarmee de haat op de hals van hun eigen familie ... ja van alle mensen ... Als redder voor de vervolgingen noemt de tekst hun relatie met Jezus ... In de gevaarlijke situatie staat ze er echter niet alleen voor. Ze mogen zich verzekerd weten van de bijzondere zorg van de hemelse vader, de hen met zijn geest zal bezelen ... Zo ontstaat de paradoxale situatie dat wie het vege lijf weet te redder, ten dode is opgeschreven, en dat wie onverschrokken zijn kruis op zicht neemt, het leven zal vinden (v. 39).'

9. Die uitdrukking 'seun(s) van ...' het die pragmatiese gebruik om na 'n 'groep' te verwys (Duling 2012:93), naamlik diegene wat die God van Israel heilig as hulle 'Vader in die hemel'.





vraag, te wete dié na die soort opsie wat die makarisme oor 'vrede maak' in Matteus 5:9 sou kan verteenwoordig.

Ook hierdie vraag kan nie net in terme van konvensionele semantiese sintagmatiese linguïstiek beantwoord word nie – dit beslis wel – maar vra weereens vir 'n pragmatiese linguïstiese perspektief op die moontlike invloed wat daar op Matteus en sy (eerste) lesers uitgeoefen kon gewees het.

## ***Pax Romana* in die konteks van Matteus**

Die *Pax Romana* vorm die mees waarskynlike meesternarratief vir eerste eeuse 'vredetekste' in Hellenisties-Semitiese en Grieks-Romeinse dokumente. Matteus is een van hierdie tekste. Matteus is 'n 'polities' georiënteerde boek oor die bevryding wat 'Joshua, wat die Christus (Messias) genoem word', op grond van Goddelike intervensie, vir Christusvolgelingen (wat slagoffers van fisiese en psigiese geweld was). Die 'Messias' het die noemnaam 'Jesus' begin kry (Matt 1:21). Matteus is die enigste dokument in die Nuwe Testament wat die naam 'Jesus' nie net bloot as eienaam gebruik nie, maar daaraan 'n 'Mosaiëse Joshua' konnotasie verleen (Van Aarde 2003:453–467). Jesus as 'die Messias' (*ho Xhristos*) word konstant in Matteus in kultiese aanbiddingstaal gebruik as *Seun van God* en deur die verteller en die dissipels geëer. Die dissipels word ook 'seuns van God' genoem.<sup>10</sup> In Matteus se makarismereeks ag God (die 'goddelike passief' – vgl. Wallace 1996:437–438) 'vredemaker(s)' as *seun(s) van God* (Matt 5:9). Die motief van *imitatio Christi* is duidelik (vgl. Burridge 2007:48). Die uitdrukking 'vrede maak' kan dus nie anders verklaar word as 'n 'messiaanse' motief nie.<sup>11</sup>

Hoewel die woordgroep 'vrede' min in Matteus voorkom, kan die begrip 'vrede' as sentraal tot Matteus se boodskap gesien word. Die dominante ideologiese vertellersperspektief in Matteus as narratief is die gedagtekonstruk 'God-met-ons'. Hierdie motief, Immanuel, verwys na die messiaanse seun van Dawid wat by implikasie vir Matteus God se vredevoers is (vgl. Matt 21:5 na aanleiding van Sag 9:9; Jes 62:11; asook Matt 21:9 na aanleiding van Ps 118:25) (vgl. Van Aarde 2003:453–467). Die begrip 'vrede' is met ander woorde per implikasie in die geheel van Matteus as narratief te vind

10. Ek verstaan nie waarom Davies en Allison ([1988]:2004a:458) die saligspreking in Matteus 5:9 as die *enigste* plek in Matteus beskryf waar die uitdrukking 'seuns van God' voorkom, 'n verskil tref met die uitdrukking 'seuns van julle Vader in die hemel' in Matteus 5:45 en glad nie na Matteus 17:26 verwys nie. Wat laasgenoemde betref, sê hulle in hulle tweede volume van hulle kommentaar die volgende: '*Jesus and his disciples are, as members of Israel, sons of God*' (Davies & Allison ([1991] 2004:746).

11. Hierdie makarisme kom nie in die parallelle gedeelte in die Spreukebron [Q 6:21–26], wat as 'n belangrike bron vir Matteus en Lukas gedien het, voor nie. Die makarismereeks word deur Lukas (6:20) geïnterpreteer asof die dissipels die beliggaming is van die 'armes', 'hongerdes', 'treurendes' en dié wat 'gehaat' word. In Matteus (4:23–25) is die 'skare' /*ochloi*, afkomstig van Galilea, die Dekapolis, Jerusalem, Judea en die gebied oorkant die Jordaanrivier, die beliggaming van die armes, treurendes ensovoorts, terwyl die dissipels vir Matteus as Jesus se 'helpers' gekarakteriseer word. Dit maak van hulle medewerkers van God se Messias in die realiserings van God se seën vir die 'skare' wat soos 'skape sonder 'n herder' is. In Matteus se tweede redevoeringsdiskoers wat op die narratief ná die Bergrede volg, die sogenaamde 'sendingdiskoers' (Matt 9:35–11:1) word die dissipels uitgestuur om hierdie opdrag te gaan uitvoer. So vorm Matteus 4:23–25 en Matteus 9:35–38 'n *inclusio* van 'n redevoeringsdiskoers (Bergrede), 'n narratiewe diskoers (oor Jesus se genesings) en 'n redevoeringsdiskoers (sendende dissipels op 'n reis van 'n *imitatio Christi*). Die makarisme oor vredemakers wat seuns van God genoem word, behoort nie buite om hierdie *inclusio* en die motief van *imitatio Christi* geïnterpreteer te word nie.

en kan deurgaans tussen die lyne van die dokument herken word.

Die historiese konteks van Matteus en die eerste lesers van die dokument is die verwerking van die vernietiging van die Jerusalemse tempel, die vestiging van die eerste elemente van die 'sinagogale Farisiese rabbinat'<sup>12</sup> en die vestiging van die *ἐκκλησία* van Christusvolgelingen in 'Siriese Palestina'.<sup>13</sup> Hierdie 'formatiewe' proses het nie teenstand teen Rome uitgesluit nie. Dit was juis verset teen Romeinse besetting wat op die tweede Joodse oorlog, die Bar Kochba-opstand, uitgeloop het.

Die geskiedenis van die 'formatiewe Farisiese' en 'vroë Christelike' periodes getuig van twee dekades se verwerking van die skok wat Titus se vernietiging van Jerusalem, die tempel (asook die buit van Judese goud en ander waardevolle religieuse artikels) en die vernietiging van die infrastruktuur in ook die Kinneretstreek teweeggebring het (vgl. Schürer 1973:521; Gale 2005:16).<sup>14</sup> Ten spyte van sekere teenargumente, blyk dit dat die Galileërs oor die algemeen 'n sterk relasie met die Jerusalemse tempel en die tradisionele rituele wat daarmee verband hou, gehandhaaf het (kyk Freyne 2004a:82). Die verwerking van die skok van die vernietiging van die Jerusalemse tempel het gepaard gegaan met die heropbou (sosiaal, ekonomies en religieus) van klein dorpe onder leiding van 'dorpskrifgeleerdes'.<sup>15</sup> In Siriese Palestina was die Ptolemaïese administratiewe sisteme, veral wat die ekonomie betref, gehandhaaf toe Romeinse beheer dié van die Hasmoniërs vervang het (kyk Applebaum 1976:704). Ná 'Actium' in 31 v.C., toe Octavianus onbetwiste beheer oorgeneem het en die burgeroorloë wat op die sluipmoord op Julius Caesar gevolg het, beëindig het, het die Romeine weer 'vrye ekonomie' in die provinsies herstel. Daar was wel voortgegaan met die swaar belastingstelsel, en in groot mate ook die 'Ptolemaïese bestuurswyse' van dorpies. Nero het egter vanaf 54 n.C. die administratiewe stelsel radikaal verander. Dit is in dié tyd dat Tiberias en Magadala-Tarichaeae in die Kinneretstreek onder die jurisdiske van Agrippa II geplaas is (Josefus, *Antiquitates* 20.1.59). Een van die gevolge was nie net die ontseteling en vervanging van sekere skrifgeleerdes nie, maar ook dat die aktiwiteit van die skrifgeleerde begin verander het (kyk

12. Kyk ook Schlatter ([1933] 1963) wat van mening is dat Matteus moontlik 'n 'etiese rigoris' en 'n verteenwoordiger van die vroegste 'Christelike rabbinat' was.

13. Met hierdie term verwys ek nie na die Romeinse provinsie as sodanig nie. Laasgenoemde is deur keiser Hadrianus tot stand gebring na afloop van die Bar Kochba-opstand in 135 n.C. toe Romeinse Sirië en Romeinse Judea saamgevoeg is (kyk Ben-Sasson 1976:334; Lewin 2005:33). Wat Judea betref, was dit sedert Herodes die Grote vanaf 37 v.C. 'n kliëntekoninkryk van Rome en in 6 n.C. het Judea 'n Romeinse provinsie geword. Antiochië was die hoofstad van Sirië van die begin van Romeinse oorheersing in Caesarea Maritima was die hoofstad van die Romeinse provinsie Judea. Met die uitdrukking 'Siriese Palestina' bedoel ek Romeinse militêre besette gebied waar die Jesus-tradisie in die land van Israel wortel geskiet het en dit sluit die Kinneretstreek rondom die See van Galilea in (kyk Sawicki 2002:82–85), sowel as beide Bo-Galilea en suidelike Sirië waar plekke soos Caesarea-Philippi, Gischala, Gamla en die Transjordanse Gadara geleë is (kyk Horsley 1995:90–245).

14. Aaron Gale (2005:15–16) stel dit soos volg: '*In sum, the life of the Jewish people [in the Matthean community and formative Judaism during the period following the Jewish War] had been permanently changed. Without the Temple and the court of the Sanhedrin, daily life was in a state of upheaval.*'

15. Vergelyk Vicky Balanbanski (1997:179) wat, soos David Orton (1989:175), vir Matteus in terme van die '*tradition of the apocalyptic scribes*' interpreteer.



Kloppenborg 2000:235).<sup>16</sup> Die rol van die 'dorskrifgeleerde' (*komogrammateus*) het in hierdie konteks 'n belangrike rol begin vervul (kyk onder andere Josefus, *Antiquitates* 16.203; *De Bello Judaico* 1.479).<sup>17</sup>

Die outeur van die Evangelie van Matteus, sedert die tyd van Papias in die tweede eeu n.C. bekend as 'Matteus' en, volgens Papias (in Eusebius, *Historia Ecclesiastica* III.3.16), een van die dissipels van Jesus, is in werklikheid waarskynlik 'n bekeerde rabbi (kyk Van Aarde 2013:190; vgl. Duling 2003:329–344; 2012:92), hoewel ons op grond van die Papias-tradisie hom 'Matteus' noem. Noudat Matteus 'n 'discipel van Jesus in die koninkryk van die hemel' geword het (Matt 13:52), bevind hy hom in kontroversiële dispuut met sy vorige rabbynse kollegas wat deel was van die party van die Fariseërs (Matt 5:33–43) (kyk Repschinski 2000:264–293). Die Fariseërs het één verstaan van die wil van God (die Tora) en dissipels van Jesus 'n ander verstaan (Matt 7:20–21; 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 alternatiewe '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). Sy dissipels sê hulle *verstaan* Jesus se verduideliking van waaroor die koninkryk van die hemel gaan (Matt 13:51). Volgens Matteus is die toets of hulle dit ook kan *doen* (Matt 7:21). As dit blyk dat hulle nie die etiek van Jesus – om te doen wat reg is – self kan doen nie, is hulle niks beter as die Fariseërs nie (Matt 5:20). Hierdie etiek bestaan daaruit dat hulle God sal liefhê en dit manifesteer in die liefde vir die naaste (Matt 22:34–40). Die begrip 'naaste' sluit diegene in wat 'n mens geneig is om nie te wil liefhê nie, maar eerder as jou 'vyande' reken (Matt 5:43–48).

Matteus se makarisme oor die 'vredemakers' wat deur God 'seuns van God' genoem sal word (Matt 5:9), behoort nie los van hierdie naasteliefdegebod verstaan te word nie. Die vraag is egter, teen die agtergrond van die *Pax Romana* en die proses van die heropbou van dorpie in Siriese Palestina na die vernietiging van die Jerusalemse tempel, hoe Matteus se strategie van 'vrede' in terme van hierdie gekonstrueerde sosiale lokaliteit verstaan sou kan word. Wat kan die pragmaties konnatiewe 'betekenis' van hierdie makarisme wees? Is dit kollaborasie, of passifisme, of gewelddadige teenstand, of geweldlose verset, of kapitulasie?

Sjef van Tilborg (1986) sê die volgende:

Paul Billerbeck wrote, in 1926, that he did not know of any rabbinical text which made a connection between making peace and being called child of God. This is probably still true today

16. Kloppenborg (2000:200, voetnoot 42) is van mening dat die Spreukebron Q onder sulke ekonomiese omstandighede tot stand gekom het.

17. Duling (2012b:271–275) bespreek in detail die 22 voorkomste van die term 'skrifgeleerde' in Matteus. Volgens hom is Matteus 'n 'gemarginaliseerde skrifgeleerde' omdat hy homself met gemarginaliseerdes assosieer, maar duidelik nie onbekend met dinge van materiële welvaart nie (Duling 2012b:281). Hy vat sy standpunt soos volg saam: 'If we consider the Matthean scribe to be a Torah scholar with some authority (and power) in his network, he may well have written a gospel story that others, perhaps village scribes, would have read to their listeners' (Duling 2012b:284).

notwithstanding all new discoveries,<sup>18</sup> so that we must accept that Matthew constructed his own theologoumenon. But it is not all that difficult to understand how these themes could be brought together, if one looks at the biblical background. Especially, in the Wisdom literature David, David's son (the Messiah), and the just are those who are appointed as the proper carriers of peace as well as those who are called children of God. (bl. 39–40)

Volgens Van Tilborg (1986:39) behoort Matteus 5:9 gelees te word teen die agtergrond van polemiese, politieke geskiedenis wat verband hou met die desakralisering van die Jerusalemse tempel: Antiochus Epiphanes, Pompeius, en Titus. Hiermee stem ek saam. Soos reeds hierbo daarop gewys, meen ek dat Matteus 'n produk is van die aktiwiteit van 'n skrifgeleerde binne die konteks van die heropbou van dorpe in Siriese Palestina na die vernietiging van die tempel in Jerusalem in 70 n.C. Matteus is 'n 'Hellenistiese-Israeliet' en sy wortels kan moontlik tot die skrifgeleerdes in die vooroorlogse (pre-70 n.C.) Jerusalem teruggevoer word.<sup>19</sup> Die Grieks-Romeinse effek op die skrifgeleerde wortels van Matteus is wel onbetwisbaar (kyk Freyne 2004b:307).

Eintlik maak dit nie saak wat die opinie oor die lokaliteit van Matteus se eerste lesers is nie: óf postoorlog Sepphoris (Σεπφορις), ook bekend as Tzipori (צִפּוּרִי) (Gale 2005:57–62), óf suidelike Sirië op die grens van noord-Galilea (Schweizer [1973] 1995:219, 1983:129–130) nie. Die tweede opsie is wel my voorkeur.<sup>20</sup> Deur breedweg die gebied van noord-Galilea en suidelike Sirië as Matteus se sosiale lokaliteit aan te dui het ek, benewens die heropbou van dorpe, die invloed van die mondelinge herinneringe oor die skeiding tussen die 'regeerders' en 'die wat regeer word' (vgl. Horsley & Draper 1999:55), op Matteus as narratief in gedagte. Hierdie mondelinge herinnering vind mens agter Matteus se bronne en die tekstuele oorblyfsels wat uit die buitelinguistiese kulturele kontekste soos familie lewe, politiek, ekonomie, en kultus afgelei kan word.

## Matteus na analogie van Josefus

Indien Davies en Allison ([1988] 2004a:458) korrek sou wees dat Matteus 5:9 die oortuiging reflekteer 'that revolution against Rome was the wrong course to take', kan ek geen verskil in die 'politieke ideologie' van kapitulasie tussen Matteus en Josefus sien nie.

Na Julius Caesar se herordening van omstandighede in Sirië – handeling wat op sigself weersin geprovokeer het – moedig

18. Van Tilborg (1986:250) verwys na 'n 'misterieuse' Qumran-tekst wat J.A. Fitzmyer (1979:92) in sy *A wandering Aramean: Collected Aramaic essays* die 4Q psDan A<sup>a</sup> noem, maar nie in Fitzmyer en Harrington (1978) se *Manual of Palestinian Aramaic texts* opgeneem is nie.

19. Duling (2012b:281) spekulêr vragenderwys of Matteus as skrifgeleerde, voordat hy homself as discipel van die 'koninkryk van die hemel' begin sien het (Matt 13:52), nie miskien 'n belangrike posisie in die Herodiaanse dinastie beklee het nie. My vermoede dat sy plek van herkoms Jerusalem is, is gebaseer op my refleksie op werk van onder andere Ernst Käsemann (1954–1955:248–260, 1960:162–185, [1960] 1969:82–107) en Martin Hengel (1995:155, 158, 167, 173, 181) (kyk Van Aarde 1999: 795–826, [2001] 2002:118–142).

20. Ek oorweeg nie Antiochië (kyk voetnoot 5) as moontlike sosiale lokaliteit van Matteus se eerste lesers, soos 'n groot getal eksegete van mening is, nie (bv. William Schroedel 1991:154–177; John Meier 1983:22).



Antipater, volgens Josefus in sy *Antiquitates* (XI.156 e.v.), die Judeërs aan om aan Caesar se eise te voldoen, 'sodat hulle in geluk kan lewe en hulle besittings kan geniet' (Wengst ([1986] 1987:20).

'n Ander voorbeeld van 'kapitulاسie' wat Josefus gepropageer het, is die insident waarna hy in sy *De Bello Judaico* (IV.92–96) verwys. Dit handel oor Titus se verowering van Gischala. Titus sien dit as vanselfsprekend dat 'die Galileërs hulle vertrou sal plaas in die uitgestrekte regterhand van die Romeine' (ὄσοι ταῖς Ῥωμαίων δεξιάς ἐπίστευσαν), 'sodat hulle hulle besittings in vryheid kan geniet' (εἶναι γὰρ συγγνωστὸν ἐλευθερίας ἐλπίδα), maar as hulle, volgens Josefus 'n buitendien ontmoontlike aksie, met hulle teenstand gaan volhard en nie die 'mensliwende woorde en vetroue in die regterhand wil aanvaar nie' (εἰ γὰρ οὐ πεισθήσονται λόγοις φιλανθρώποις καὶ δεξιάς πίστεως), sal hulle wapens trotseer wat 'niemand tevore nog geken het nie' (πειράσειν αὐτοὺς ἀφειδῆ τὰ ὄπλα, καὶ ὅσον οὐδέπω γνωσθήσεσθαι). Sodoende sal hulle hulleself uitwys as die enigste Galileërs wat niks beter daaraan toe het as om arrogante slawe en gevangenes te wees nie (my parafrasering van die Grieks) (Josephus [n.d.] 1895).

Omdat dit hoogs onwaarskynlik is, veral teen die agtergrond van Matteus 23:13–36 se 'ellende-uitsprake' téén die Fariseërs (gekarakteriseer in Matt 22:16 as kollaborateurs van Herodiane en van die keiser self), dat Matteus 'geloof in die keiser se regterhand' sou propageer, word die 'swaard' vir Christusvolgelingen 'n realiteit (Matt 10:34) – maar hoegenaamd nie in die sin van wat dit vir die *sicarii* twee dekades terug was nie.

Plutarchus se uitspraak oor die *Pax Augusta* (vgl. ook Seneca s'n oor die *Pax Romana*),<sup>21</sup> terugverwysend na die begin van Rome se geskiedenis, is steeds die harde werklikheid vir mense wat Jesus wil volg: 'Vrede word gemaak en gehandhaaf met en deur militêre mag. Mag gaan gepaard met strome van bloed en trane in ondenkbare maat' (Plutarchus, *Numa* 26).<sup>22</sup>

Die paradoksale korrelasie tussen die makarismes oor die 'treuendes' (Matt 5:4) en die 'vredemakers' (Matt 5:9) is teen die agtergrond van die *Pax Romana* 'n lewenswerklikheid en moet geensins as inkonsistensie met die 'lot van die swaard' (Matt 10:34) verstaan word nie. Matteus gebruik ook op 'n ander plek die woord 'treur', te wete in Matteus 9:15. Hier word verwys na die dissipels as 'gaste van die bruidegom' (οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος) wat nie hoeft te treur (πενθεῖν) wanneer hulle saam met Jesus, die bruidegom, is nie. Maar onmiddellik wys die Matteeaanse Jesus daarop dat die dag sal kom dat

21. Volgens Klaus Wengst ([1986] 1987:9, 173 n. 14 & n. 15) was dit die Romeinse historikus en senator, Tacitus, wat die term *Pax Augusta* vir die eerste keer gebruik het na aanleiding van die Senaat se besluit om in Rome 'n 'altaar van vrede van Augustus' op te rig. Seneca was die eerste om die term *Pax Romana* te gebruik, en Aelius Aristides het dit as 'n goddelike, 'van Bo', saak verklaar. Oor die *Pax Augusta*, kyk Tacitus, *Annales* I.41 en oor die *Pax Romana*, kyk Seneca, *De Clementia* I.4.1; *Ad Polybium* XV.1; *De Providentia* IV.14. Kyk ook Plinius, *Naturalis Historia* XXVIII.3.

22. Kyk Plutarchus, *Numa* 26. Volgens Plutarchus was Numa Pomilius op Rome se stigtingsdag (21 Apr. 753 v.C.) gebore. Sy vader was die tweede koning ná Romulus, Rome se stigter. Een van die eerste dae van Numa was om die tempel van Janus op te rig as herdenking aan vrede én oorlog. 'n Aanduiding dat die legende van Numa in Nuwe Testamenteiese tyd wyd bekend was, is nie net te vind in die werke van Plutarchus (kyk ook sy *Moralia*) en Livius nie, maar ook in die uitbeeldings op muntstukke in keiser Augustus se regeringstyd (kyk Silk 2004:863–896).

die 'bruidegom' van hulle weggeneem sal word. Matteus het hier duidelik Jesus se kruisiging deur die toedoen van die kollaborateurs en die Romeinse politieke goewerneur (*hēgēmōn*), Pilatus, in gedagte.<sup>23</sup>

## Die Dawid-Salomo suksesie

Die vraag is wel hoe hierdie korrelasie en konsistensie in die narratief van Matteus uitgewerk en funksioneel aangewend is. Ook hiervoor is weereens pragmatiek naas semantiek nodig en pragmatiek kan nie sonder intertekstualiteit ondersoek word nie. Die volgende is al as moontlike intertekstuele materiaal aangedui: Spreuke (LXX) 10:10; Eksodus 20:25 (*Mekhilta*); Psalm 34:14 (*m. 'Abot*) en 1 Kronieke 22:9–10 (vgl. Davies & Allison [1988] 2004a:459). Die ruimte in hierdie artikel laat egter nie 'n uitgebreide ondersoek toe nie en daar word oorsigtelik aan alleen die motief van die Kronis ten opsigte van Salomo as die 'koning van vrede' aandag gegee.<sup>24</sup>

### 1 Kronieke 22: 5–11<sup>25</sup>

Dawid het gesê: 'My seun Salomo is nog jonk en sag, en die huis wat vir die Here gebou gaan word, moet indrukwekkend groot wees, 'n roem en 'n sieraad vir alle lande. Daarom trek ek maar vir hom die voorbereidings.' So het Dawid word vir sy dood ... vir Salomo gesê: 'My seun, ek was van gedagte om 'n huis vir die Naam van die Here my God te bou, maar die woord van die Here het tot my gekom en gesê: "Jy het bloed in strome laat vloei en groot oorloë gevoer. Jy mag nie vir my Naam 'n huis bou nie, want jy het voor my oë te veel bloed op die aarde laat vloei. Jy gaan 'n seun hê [ἰδοὺ υἱὸς τίκτεται σοι]<sup>26</sup> wat 'n man van vrede sal wees [ἴσ-*m'nuh*<sup>27</sup> / ἀνὴρ ἀναπαύσεως – kyk Rahlfs ([1935] 1971:797)], want Ek sal hom rus [ἀναπαύσω] gee van al sy vyande rondom hom. Daarom sal sy naam Salomo wees. Ek sal vrede [εἰρήνην] en kalmte [ἡσυχίαν] aan Israel gee tydens sy regering. Hy sal vir my Naam 'n huis bou. Hy sal vir My 'n seun en ek vir hom 'n vader wees. Ek sal sy troon van sy koninklike heerskappy oor Israel altyd stewig laat staan. Mag die Here dan nou by jou wees, my seun, en jou voorspoed gee dat hy die huis van die Here jou God kan bou soos Hy belooft het dat jy sal doen'.'

23. Matteus (2:6) siteer Miga 5:1 (in konflasie met 2 Sam 5:2) in die geboortennarratief van Jesus om na Jesus se Messiaanse rol as herder (in die werkwoordvorm *pomanei* te verwys). Gert Steyn (2014:85–101) wys daarop dat Matteus die Septuagint se term vir 'heerser' (*archōn*) verander na *hēgēmōn* (vgl. ook Turner 2008:83), wat 'goewerneur' kan beteken en uitsluitlik 'n politieke term is. Matteus gebruik die term *hēgēmōn* om na Herodus (kyk Matt 10:18 wat *hēgēmōn* in dieselfde asem as *basileus* gebruik), moordenaar van kinders, én na Pilatus (Matt 27:2, 11, 14, 15, 21, 27; 28:14), moordenaar van Jesus, Seun van God, te verwys.

24. Myns insiens behoort Matteus se vertelling oor 'koning Herodes' en die magiërs in die geboorteverhaal oor Jesus ook in berekening gebring te word. Die uitspraak wat op navraag deur Herodes deur 'al die hoëpriesters en skrifgeleerdes van die volk' (Matt 2:4) gemaak is, naamlik dat die *ho Christus* gebore sal word in die Dawidstad, Bethlehem, bevat die aanhaling vanuit Miga 5:1. Dit is die gedeelte waar Matteus die Septuagint verander deur na die Christus, die 'herderkoning', te verwys as *hēgēmōn*. Die verwysing in Miga 5:4 dat die 'herderkoning' Dawid wat in Bethlehem gebore sal word en God se kudde – wat as gevolg van die vernietiging van die rowerstad Jerusalem (Miga 4:14) oor die hele aarde versprei is – as 'herder' sal regeer, is implisiet in Matteus se sitaat van Miga 5:1 ter sake, veral die uitdrukking in Miga 5:4: 'sy [die *uithoek van die aarde*] sal vrede wees' (καὶ ἔσται αὕτη εἰρήνη – LXX).

25. *Die Bybel in Afrikaans* [1983] 1991.

26. Vergelyk Matteus 1:21, τέξεται δὲ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν, αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.

27. Die *hif 'il* van die werkwoord *nūah* (Deut 12:9) dui op 'n onverstoorte lewe in die gemeenskap met God. Roubos (1969:268) maak die volgende opmerking: 'Het ligt in zijn betekenis dicht bij *šālōm*, en heft ook te maken met de *šēqet*, de "politieke rust", waarvan in ditzelfde vers [1 Kron 22:9] gesproken wordt ... Salomo, wiens naam de *šālōm* draagte, zal zijn naam eer aandoen en zal mogen bemiddelaar om rust, vrede en ongestoordheid als gaven Gods dóór te geven' (Roubos 1969:268–269).





Roubos (1969:269) sê in sy *De prediking van het Oude Testament* die volgende oor die verband tussen die Kronis en die Nuwe Testament: *'Davids prediking roept om de vervulling in de komst van Hem [Jesus] die, ook als "vredevorst", méér dan Salomo zal zijn.'* Knoppers (2004:787) argumenteer dat die Kronis 'n 'Dawid-Salomo-suksessie gekonstrueer het wat gebaseer is op 'n 'Moses-Joshua-suksessie.' Jonker (2008:653–669) sluit by Knoppers se oortuiging aan dat klassieke Griekse letterkunde die Kronis beïnvloed het, maar toon ook die raakpunt aan tussen die na-eksiliese vredesdiskoerse en die motief, 'Salomo, koning van vrede'.

Verheyden (2013:85–106) vind by Josefus 'n patroon om Salomo te teken soos wat die landvolk dikwels oor konings in die algemeen dink, naamlik dat, ten spyte van die groot eer wat aan hulle toegeken word, hulle maar slinkse politieke heersers bly. Langer (2013:127–142) wys egter daarop dat die verwysings na Salomo in rabbynse literatuur onder andere die motiewe 'heerser van die wêreld' en 'beskermer van die Tora' beklemtoon. Die gesprek tussen Rabbi Judan en Rabbi Levi<sup>28</sup> oor die betekenis van die uitdrukking 'koning Salomo' is in die besonder interessant. Hulle beweer dat die rabbi's van vroeër sê dat oral waar dié uitdrukking voorkom, dit beteken: 'God is koning, van wie vrede kom' (Langer 2013:128).

Josefus se pejoratiewe interpretasie van Salomo deel die kollektiewe tussentestamentêre tradisie dat Salomo se 'wysheid' op magiese towerkrag neerkom (vgl. Duling 1984:1–22; 1985:1–25; Hogeterp 2013:143–164). Daarom bestaan daar die tradisie dat Salomo 'n eksorsis sou wees (kyk Duling 1975:235–252). Vir Matteus het die gebruik van die tema 'Salomo, die seun van Dawid' egter 'n dieperliggende konnotasie. In die meeste gevalle waar die uitdrukking 'seun van Dawid' in Matteus voorkom, hou dit verband met die messiaanse rol van Jesus as 'terapeut', dit wil sê 'geneser' (kyk Duling 1978:392–410), veral as dié een wat barmhartigheid (*eleos/dikaïosunē*) teenoor verstotenes bewys.<sup>29</sup> Daarom laat Matteus vir Jesus sê dat hoewel koninklikes graag die 'wysheid van Salomo' wil hoor (Matt 12:42), hulle by Jesus iets kwalitatief méér – eintlik iets anders – gaan vind. Net soos Jesus met sy barmhartigheid iets anders as die Jerusalemse tempel verteenwoordig (Matt 12:6), is Jesus méér as Salomo (*kai idou pleion Solomōnos hōde*) (Matt 12:42) (vgl. Duling 2012b:108–111). Matteus herinterpreteer Markus 12:35 waar die Fariseërs dit betwyfel dat Jesus die 'messias, seun van Dawid' kan wees. Vir Matteus (22:45) gaan dit nie oor die kwessie of Jesus enigsins 'seun van Dawid' genoem kan word nie, maar eerder oor die vraag: Watter soort 'Seun van Dawid' is Jesus?<sup>30</sup> Hierdie vraag kom in die gedeelte voor wat direk op die naasteliefdegebod (Matt 22:34–40) volg.

28. Vir meer besonderhede ten opsigte van die rabbynse gesprek tussen Judan en Levi oor Salomo, kyk Tamar Kadari (2009:65–82).

29. Kyk die 'kaart' van teksverwysings in Duling (2012b:109).

30. Duling (2012b:116) wys daarop dat Matteus se wysiging van πῶθεν in Markus 12:35–37 na πῶς (Matt 22:45) hierdie belangrike implikatiewe konnotasie het.

Daarom sê die Matteaanse Jesus in sy Bergrede dat die bekommerde landvolk moet weet dat God – die 'groot Koning' (Matt 5:35) wat nie op die basis van 'oog vir oog en tand vir tand' (Matt 5:38) regeer nie – vir hulle méér omgee as God se vanselfsprekende sorg vir die voëls van die hemel (Matt 6:26); selfs die lelies van die veld word mooier geklee as Salomo – en God, die Vader in die hemel, sorg nog veel meer vir hulle wat ly as gevolg van valse geregtigheid (Matt 6:29–30). Daarom kan die *Angst* van die 'kleingelowiges'<sup>31</sup> bedaar en moet hulle eerder rus en vrede by God vind deur die 'geregtigheid van die God se koninkryk op te soek' (Matt 6:33). God is dié een wat hierdie barmhartigheid toon. God is 'ons Vader' en God is 'julle vader' (*ho patēr humōn ho ouranios*) (Matt 6:32; vgl. Matt 23:9). Daarom, 'salig is die vredemakers, want hulle sal kinders van God genoem word' (Matt 5:9).

## Bevinding – 'n pragmatiese implikatiewe moontlikheid

Die interpretasie van die Matteaanse Jesus se makarisme oor die vredemakers wat kinders (seuns) van God genoem word, is nie enkelvoudig nie. Hoogstens kan 'n moontlike interpretasie voorgestel word. Hierdie interpretasie word gebaseer op die verstaan van hierdie makarisme in terme van 'n bepaalde sosiale konteks. Konteks veronderstel intertekstualiteit. Laasgenoemde het egter nie net te doen met 'n dokument se relasie tot bepaalde tekste wat daardie dokument voorafgaan en daarom deel van die dokument se konteks vorm nie.<sup>32</sup> Dit is eerder die ontleding van 'n dokument se dinamiese 'deelname' aan 'n kulturele 'gespreksruimte' (Culler [1981] 2001:100–118). Dit behels 'n ondersoek na die konteks van beide die outeur en 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 (kyk Luz 2003:119–137).

In Matteus is, wat die karakterisering van Jesus as Messiaanse Vrededvors en as Seun van God, betref, beide die motiewe 'Moses-Joshua' en 'Dawid-Salomo' per implikasie deel van Matteus se dominante vertellersperspektief, te wete God met ons. Die (eerste) lesers wat met die dissipels geassosieer word, word tot 'n *imitatio Christi* opgeroep. Die makarisme oor 'vredemakers as seuns van God' in Matteus 5:9 is nie in teenspraak met die 'swaardmotief' in Matteus 10:34 nie. Om Christus te volg, sal daartoe lei dat bloed sal vloei. Die 'treurendes' wat ly as gevolg van die bloed wat vloei vanweë

31. In 'n ander bydrae het ek die volgende oor 'n verklaring van 'kleingelooft' in Matteus gesê (Van Aarde 2015a:bl.4 van 5): *'Little faith is Matthew's version of Mark's version of the disciples who simultaneously believe while they are afraid. Mark revolves around to "know" and "not to know"; not in a cognitive sense, but as "lived experience". It is to experience success and confidence (faith) and to overcome fear. Matthew, however, does not take over Mark's opposing tentative narrative sequences, because he portrays the disciples' faith as little faith.'*

32. Kyk Wim Weren (1993:10–17) se bespreking van die verhouding tussen teks en preteks, die inertkstuele relasies wat 'taaltekens' betref tussen outeur en leser, asook 'konteks' as die 'referensiële' funksie van teks ten opsigte van die buitetalige werklikheid. Weren het bekendheid verwerf vir sy talryke intertekstuele eksegetiese ondersoeke, veral wat Matteus betref. My 'ensiklopediese' benadering tot intertekstualiteit fokus nie net op die interrelasie van tekste nie, maar bied ook ruimte vir die rol wat sake soos genre speel, en dit word aangevul met 'n variasie van histories kritiese en teksimmanente interpretasietegniese (kyk Van Aarde 2015b).

die toedoen van die Farisee kollaborateurs met Rome, word deur God getroos. Die *Pax Romana*, die vernietiging van die Jerusalemse tempel en Jesus wat 'méer is as die tempel' (Matt 12:6), is boustene waarmee die *ko-teks* van Matteus teen die agtergrond van 'n spesifieke historiese *kon-teks* gevorm is, dié van geweld en kollaborasie en die gevaar om by die kollaborateurs aan te sluit.

Die boodskap is duidelik: Vredemakers wat nie voor die komplot van die kollaborateurs kapituleer nie, sal deur die swaard (kruisiging) geraak word, maar hulle is van hulle 'troos' verseker, want hulle is kinders (seuns) van God. Die belofte van 'troos' dui op die apokaliptiese (nie 'eskatologies' bedoel nie – in die sin van eindtydelik)<sup>33</sup> vindikasie deur die Messias as Seun van God. Om te treur is die lot van die vredemaker.

Die opbou van die *teks* van Matteus se makarismereeks (in Turner 1992:29–42, 2008:145; my verwerking in Afrikaans) toon hierdie korrelasie tussen 'treur' en 'vrede maak' duidelik aan:

- 5.3 'armes in gees ... die koninkryk van die hemel is hulle s'n'  
 5.4 'treuendes ... hulle sal getroos word' (*paraklēthēsontai*)  
 5.5 'vernedertes ... hulle sal die aarde erf'  
 5.6 'hongeres ... hulle sal versadig word'  
 5.7 'barmhartiges ... sal barmhartigheid ervaar'  
 5.8 'rein van hart ... sal God sien'  
 5.9 'vredemakers ... hulle sal seuns van God genoem word' (*klēthēsontai*)  
 5.10 'vervolgdes ... die koninkryk van die hemel is hulle s'n.'

Toevoeging:

- 5:11–12 'julle, die vervolgdes, is soos die profete wat vervolgd was.<sup>34</sup>

In Matteus se *ko-teks* word die makarismereeks (Matt 5:3–10) met die wee-uitroepreks (Matt 23:13–36) gekontrasteer. Daar is net één leier (*kathēgētēs*), die Messias (*ho Christos*) (Matt 23:10–12) en hierdie leermeester neem die plek in van hulle wat op 'Moses se kateder sit' (Matt 23:2). Vir Matteus is die 'Mosaïese Joshua' die 'Seun van Dawid', dit is Salomo, die koning van vrede.

33. Richard Burridge (2007:48), in sy boek *Imitating Jesus: An inclusive approach to New Testament ethics*, verwysend na onder andere Matteus 5:3–10, stel dit soos volg: '[T]he overall picture is clear. Jesus' ethical teaching is not a separate body of moral instructions, but rather part of his preaching of the eschatological in-breaking of the reign of God, which demands a total and immediate response from his hearers.'

34. Anders as Davies and Allison ([1988] 2004a:429–431), kies Turner (2008:146), soos onder andere Luz (1985:199–200) en Nolland (2005:196–197), 'n struktuur van die makarismereeks wat bestaan uit vier plus vier saligsprekinge, met 'n toegevoegde 'konklusie': 'The first set emphasizes the disciples' horizontal relationship to people. Both relationships occur in the midst of oppression. The first and eight beatitudes bracket the set with stress on the present partial experiences of the kingdom. The remaining pairs symmetrically stress the future full experience of the kingdom'. Hoewel ek met Turner (asook onder andere Luz en Nolland) se struktureering saamstem, meen ek dat die ervaring wat in die tweede paar van vier saligsprekinge uitgedruk word, beter verwoord kan word as 'n ervaring – deur by Turner se terminologie te bly – op grond van 'n vertikale verhouding met God. Daarom behoort die 'toekoms' wat hier ter sprake is, eerder verstaan te word in die lig van Matteus se weergawe van 'eskatologie', naamlik: 'On earth as it is in heaven: Matthew's eschatology as the kingdom of heaven that has come' (Van Aarde 2010:35–63).

## Erkenning Mededingende

Die outeur verklaar hiermee 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

- Applebaum, S., 1976, 'The social and economic status of the Jews in the Diaspora', in M. Stern & S. Safrai (eds.) in co-operation with D. Flusser & W.C. van Unnik, *The Jewish people in the first century: Historical geography, political history, social, cultural and religious life and institutions*, pp. 701–727, Van Gorcum, Assen. (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum).
- Auer, P., 1996, 'From context to contextualization', *Links & Letters* 3, 18–19.
- Balanbanski, V., 1997, *Eschatology in the making: Mark, Matthew and the Didache*, Cambridge University Press, Cambridge, MA. (Society for New Testament Studies Monograph Series, 97).
- Ben-Sasson, H.H., 1976, *A history of the Jewish people*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Bruce, F.F., 1984, 'Christ as conqueror and reconciler', *Bibliotheca Sacra* 141, 291–302.
- Bublitz, W. & Norrick, N.R., 2011, 'Introduction: The burgeoning field of pragmatics', in W. Bublitz & N.R. Norrick (eds.), *Foundations of pragmatics*, vol. 1, *Handbook of Pragmatics*, pp. 1–20, Walter de Gruyter, Berlin. <http://dx.doi.org/10.1515/9783110214260.1>
- Burridge, R.A., 2007, *Imitating Jesus: An inclusive approach to New Testament ethics*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Carter, W., 2001, *Matthew and Empire: Initial explorations*, Trinity Press International, Harrisburg, PA.
- Chester, A., 2007, *Messiah and exaltation: Jewish messianic and visionary traditions and New Testament Christology*, Mohr Siebeck, Tübingen. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 207).
- Crossan, J.D., 2007, *God and Empire: Jesus against Rome, then and now*, HarperCollins, San Francisco, CA.
- Crossan, J.D. & Reed, J., 2001, *Excavating Jesus: Beneath the stories, behind the texts*, HarperCollins, San Francisco, CA.
- 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.
- Davies, W.D. & Allison, D.C. [1988] 2004a, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol.1, *Introduction and commentary on Matthew 1-VII*, T&T Clark, London.
- Davies, W.D. & Allison, D.C. [1991] 2004b, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 2, *Commentary on Matthew XIX–XXVIII*, T&T Clark, London.
- Donaldson, T.L., 1985, *Jesus on the mountain: A study in Matthean theology*, JSOT Press, Sheffield.
- Duling, D.C., 1975, 'Solomon, exorcism, and the son of David', *Harvard Theological Review* 68, 235–252. <http://dx.doi.org/10.1017/S001781600001717X>
- Duling, D.C., 1978, 'The therapeutic Son of David in Matthew's Gospel', *New Testament Studies* 24, 392–410. <http://dx.doi.org/10.1017/S0028688500004173>
- Duling, D.C., 1984, 'The legend of Solomon the magician in antiquity', *The Eastern Great Lakes Biblical Society* 4, 1–22.
- Duling, D.C., 1985, 'The Eleazar miracle and Solomon's magical wisdom in Flavius Josephus' *Antiquitates Judaicae* 8.42', *Harvard Theological Review* 78, 1–25.
- Duling, D.C., 2003, *The New Testament: History, literature, and social context*, 4th edn., Thomson Wadsworth, Belmont, CA.
- Duling, D.C., [1992] 2012a, 'Matthew's plurisignificant "Son of David" in social-scientific perspective: Kinship, kingship, magic, and miracle', in D.C. Duling (ed.), *A marginal scribe: Studies in the Gospel of Matthew in a social scientific perspective*, pp. 91–119, Cascade Books, Eugene, OR. (Matrix: The Bible in Mediterranean Context, 7).
- Duling, D.C., 2012b, *A marginal scribe: Studies in the Gospel of Matthew in a social scientific perspective*, Cascade Books, Eugene, OR. (Matrix: The Bible in Mediterranean Context, 7).
- Fitzmyer, J.A., 1979, *A wandering Aramean: Collected Aramaic essays*, Scholars Press, Missoula, M.T. (Society of Biblical Literature Monograph Series, 25).
- Fitzmyer, J.A. & Harrington, D.J., 1978, *A manual of Palestinian Aramaic texts*, Biblical Institute Press, Rome.
- France, R.T., 2007, *The Gospel of Matthew*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Freyne, S., 2004a, *Jesus. A Jewish Galilean: A new reading of the Jesus-story*, T & T Clark International, London.
- Freyne, S., 2004b, *The Jesus movement and its expansion: Meaning and mission*, Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Gale, A.M., 2005, *Redefining ancient borders: The Jewish scribal framework of Matthew's Gospel*, T & T Clark, New York, NY.





- Halliday, M.A.K., 1978, *Language as social semiotic: The social interpretation of language and meaning*, Edward Arnold, London.
- Hengel, M., 1995, "Sit at my right hand!", in M. Hengel (ed.), *Studies in early Christianity*, pp. 119–226, T & T Clark, Edinburgh.
- Hogeterp, A.L.A., 2013, 'King Solomon in the New Testament and Jewish tradition', in J. Verheyden (ed.), *The figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic tradition: King, sage and architect*, pp. 143–164, Brill, Leiden.
- Horsley, R.A., 1995, *Galilee: History, politics, people*, Trinity Press International, Valley Forge, PA.
- Horsley, R.A., 2011, *Jesus and the powers: Conflict, covenant, and the hope for the poor*, Fortress Press, Minneapolis, MN.
- Horsley, R., 2012, *The prophet Jesus and the renewal of Israel: Moving beyond a diversionary debate*, Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Horsley, R.A. & Draper, J.A., 1999, *Whoever hears you hears me: Prophets, performance, and tradition in Q*, Trinity Press International, Harrisburg, PA.
- Huang, Y., 2011, 'Types of inference: Entailment, presupposition, and implicature', in W. Bublitz & N.R. Norrick (eds.), *Foundations of pragmatics: Handbook of pragmatics 1*, pp. 397–424, Walter de Gruyter, Berlin. <http://dx.doi.org/10.1515/9783110214260.397>
- Jonker, L., 2008, 'The Chronicler's portrayal of Solomon as the king of peace within the context of the international peace discourses of the Persian era', *Old Testament Essays* 21(3), 653–669.
- Josephus, Flavius, [n.d.] 1895, 'De bello Judaico libri vii', in *Flavii Iosephi opera*, B. Niese (ed.), Weidman, Berlin, viewed 2 January 2015, from <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0526.tlg004.perseus-grc1:4.92>
- Kadari, T., 2009, 'Rabbinic and Christian models of interaction on the Song of Songs', in M. Poorthuis, J.J. Schwartz & J. Turner (eds.), *Interaction between Judaism and Christianity in history, religion, art and literature*, pp. 65–82, Brill, Leiden. (Jewish and Christian Perspective Series, vol. 17).
- Käsemann, E., 1954–1955, 'Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament', *New Testament Studies* 1, 248–260. <http://dx.doi.org/10.1017/S0028688500005476>
- Käsemann, E., 1960, 'Die Anfänge christlicher Theologie', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 57, 162–185.
- Käsemann, E., [1960] 1969, 'The beginnings of Christian theology', in E. Käsemann (ed.), *New Testament questions of today*, transl. W.J. Montague, pp. 82–107, SCM Press, London, (The New Testament Library).
- Kloppenborg, J.S., 2000, *Excavating Q: The history and setting of the Sayings Gospel*, Fortress Press, Minneapolis, MN.
- Knoppers, G.N., 2004, *1 Chronicles 10–29*, Doubleday, Garden City, NY. (The Anchor Yale Bible Commentaries).
- Langer, G., 2013, 'Solomon in Rabbinical literature', in J. Verheyden (ed.), *The figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic tradition: King, sage and architect*, pp. 127–142, Brill, Leiden.
- Levine, A.-J., 1988, *The social and ethnic dimensions of Matthean salvation history: 'Go nowhere among the Gentiles ...' (Matt. 10:5b)*, Edwin Mellen Press, Lewiston, NY. (Studies in the Bible and Early Christianity, vol. 14).
- Lewin, A., 2005, *The archaeology of ancient Judea and Palestine*, Getty Publications, Los Angeles, C.A.
- Loader, J.A., 2015, personal e-mail 5 January, james-alfred.loader@univie.ac.
- Luz, U., 1985, *Das Evangelium nach Matthäus*, 1.Teilbd., Mt 1–7, Benziger Verlag, Zürich.
- Luz, U., 2003, 'Intertextualität im Matthäusevangelium', *Harvard Theological Review* 97(2), 119–137.
- Mann, M., 1986, *The sources of social power, vol. 1, A history of power from the beginning to AD 1760*, Cambridge University Press, Cambridge, MA.
- Martin, R.P., 1964, 'An early christian hymn – (Col. 1: 15–20)', *The Evangelical Quarterly* 36, 195–205.
- McGinn, M., 1989, *Sense and certainty: A dissolution of scepticism*, Basil Blackwell, London.
- Meier, J.P., 1983, 'Locating Matthew's church in space and time', in R.E. Brown & J.P. Meier, (eds.), *Antioch and Rome: New Testament cradles of Christianity*, pp. 15–27, Paulist Press, New York, NY.
- Nolland, J., 2005, *The Gospel of Matthew: A commentary on the Greek text*, Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Orton, D.E., 1989, *The understanding scribe: Matthew and the apocalyptic ideal*, Sheffield Academic Press, Sheffield.
- Pachami, A., 2009, *Hegemonic peace and Empire: The Pax Romana, Britannica and Americana, War, History and Politics*, Routledge, London.
- Porter, S.E. (ed.), 1997, *A handbook to the exegesis of the New Testament: New Testament tools*, Brill, Leiden. (Studies and Documents, 25).
- Rahlfs, A., [1935] 1971, *Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpres*, vol. 1, *Leges et historiae*, editio nona, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart.
- Reed, J.T., 1997, 'Discourse analysis', in S.E. Porter (ed.), *A handbook to the exegesis of the New Testament*, pp. 189–218, Brill, Leiden.
- 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*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. <http://dx.doi.org/10.13109/978366538735>
- Robinson, J.M., 1957, 'A formal analysis of Colossians 1:15–20', *Journal of Biblical Literature* 76(5), 270–287. <http://dx.doi.org/10.2307/3261897>
- Rossing, B.R., 2003, '(Re)claiming oikoumenē: Empire, ecumenism, and the discipleship of equals', in S. Matthews, C. Briggs Kittredge & M. Johnson-Debaufre (eds.), *Walk in the ways of wisdom: Essays in honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza*, pp. 74–87, Trinity Press International, Harrisburg, PA.
- Roubos, K., 1969, *1 Kronieken, De prediking van het Oude Testament*, Uitgeverij G.F. Callenbach, Nijkerk.
- Sawicki, M., 2002, *Crossing Galilee: Architectures of contact in the occupied land of Jesus*, Trinity Press International, Harrisburg, PA.
- Schlatter, A., [1933] 1963, *Der Evangelist Matthäus: Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit*, 6. Aufl., Kohlhammer Verlag, Stuttgart.
- Schroedel, W.R., 1991, 'Ignatius and the reception of the Gospel of Matthew in Antioch', in D.L. Balch (ed.), *Social history of the Matthean Community: Cross-disciplinary approaches*, pp. 154–177, Fortress Press, Minneapolis, MN.
- Schürer, E., 1973, *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ, vol. 1*, transl. G. Vermes & F. Millar (eds.), T & T Clark, Edinburgh.
- Schweizer, E., [1973] 1995, *The good news according to Matthew*, transl. D.E. Green, John Knox Press, Atlanta, GA.
- Schweizer, E., 1983, 'Matthew's church', in E. Schweizer, G. Stanton (ed.), *The interpretation of Matthew*, pp. 129–155, Fortress, Philadelphia, P.A. (Issues in Religion and Theology, 3).
- Silk, M., 2004, 'Numa Pompilius and the idea of civil religion in the West', *Journal of the American Academy of Religion* 72(4), 863–896. <http://dx.doi.org/10.1093/jaarel/fh082>
- Sim, D.C., 2000, 'The sword motif in Matthew 10:34', *HTS Theologiese Studies/Theological Studies*, 56(1), 84–104. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v56i1.1698>
- Sim, D.C., 2011, 'The pacifist Jesus and the violent Jesus in the Gospel of Matthew', *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 67(1), Art. #860, 6 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v67i1.860>
- Steyn, G.J., 2014, 'Jesus as expected governor of Judah in Matthew 2:6', in B. Estrada, E. Manicardi & A.P.I. Tärrech (eds.), *The Gospels, history and Christology, The search of Joseph Ratzinger-Benedict XV I, vol. 2*, pp. 85–101, Libreria Editrice Vaticana, Rome.
- Strijdum, J., 1998, 'An evaluation of John Dominic Crossan's construct of the historical Jesus', DD-dissertation, Dept. New Testament Studies, University of Pretoria.
- Strijdum, J., 2009, 'Ways of resisting Empire and alternatives to Empire: Comparing ancient and modern options', *Phronimon* 10(2), 59–69.
- Turner, D.L., 1992, 'Whom does God approve? The context, structure, purpose, and exegesis of Matthew's beatitudes', *Criswell Theological Review* 6, 29–42.
- Turner, D.L., 2008, *Matthew*, Baker Academic, Grand Rapids, MI. (Baker Exegetical Commentary on the New Testament).
- Van Aarde, A.G., (in press), 'Ensiklopedie van die Evangelie van Matteus: Intertekstuele eggos'.
- Van Aarde, A.G., 1999, 'The historicity of the circle of the twelve: All roads lead to Jerusalem', *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 55(4), 795–826. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v55i4.1634>
- Van Aarde, A.G., [2001] 2002, 'Matthew and apocalypticism as the "mother of Christian theology": Ernst Käsemann revisited', paper presented at the Gospel of Matthew Seminar, Studiorum Novum Testamenti Societas, 56th General Meeting, Faculté de théologie de l'Université de Montréal, Canada, 31 July–4 August 2001. *HTS Theological Studies* 58(1), 2002, 118–142. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v58i1.539>
- Van Aarde, A.G., 2003, 'Jesus as Joshua, Moses en Dawidiese Messias in Matteus', *Scriptura* 84, 453–467.
- Van Aarde, A.G., 2010, "'On earth as it is in heaven": Matthew's eschatology as the kingdom of heaven that has come', in J. Frey & J.G. van der Watt (eds.), *Eschatology in the New Testament*, pp. 35–63, Siebeck Mohr, Tübingen. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament).
- Van Aarde, A.G., 2012, 'Paul's version of "turning the other cheek": Rethinking violence and tolerance', in P.G.R. De Villiers & J.W. Van Henten (eds.), *Coping with violence in the New Testament*, pp. 43–67, Brill, Leiden. (Studies in Theology and Religion). [http://dx.doi.org/10.1163/9789004221055\\_004](http://dx.doi.org/10.1163/9789004221055_004)
- Van Aarde, A.G., 2013, 'Gemeenteteologie en horizonversmelting in die Matteusevangelie', *Acta Theologica* 33(2), 182–206. <http://dx.doi.org/10.4314/actat.v33i2.11>
- Van Aarde, A.G., 2015b, 'Little faith: A pragmatic-linguistic perspective on Matthew's portrayal of Jesus' disciples', *Luce Verbi* 49(1), Art. #1898, 5 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/ids.v49i1.1898>
- Van Tilborg, S.J., 1986, *The sermon on the mount as an ideological intervention*, Van Gorcum, Assen.
- Verheyden, J., 2013, 'Josephus on Solomon', in J. Verheyden (ed.), *The figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic tradition: King, sage and architect*, pp. 85–106, Brill, Leiden.
- Walck, L.W., 2011, *The son of man in the Parables of Enoch and in Matthew*, T&T Clark, New York, NY. (Jewish and Christian Texts Series).
- Wallace, D.B., 1996, *Greek Grammar beyond the basics*, Zondervan, Grand Rapids, MI.
- Wengst, K., [1986] 1987, *Pax Romana and the peace of Jesus Christ*, transl. J. Bowden, SCM Press, London.
- Weren, W., 1993, *Intertextualiteit en Bijbel*, Uitgeverij Kok, Kampen.
- Weren, W., 1994, *Matteüs: Belichting van het Bijbelboek*, Katholieke Bijbelstichting, 's-Hertogenbosch, Uitgeverij Tabor, Brugge.