

**Die betekenis van geregtigheid  
(dikaiosune) in Matteus,  
'n Openbaringshistoriese studie**

C.F. Meiring B.Th., Hons. B.Th.

11211539

Verhandeling voorgelê vir die graad Magister Artium in Nuwe Testament aan die Potchefstroomkampus van die Noordwes-Universiteit

Studieleier: Prof. dr. F.P Viljoen

November: 2012

# **SOLI DEO GLORIA**

# Opsomming

## Die betekenis van geregtigheid (dikaiosune) in Matteus, 'n openbaringshistoriese studie

Die woord δικαιοσύνη kom 92 keer in 86 verse in die Griekse Nuwe Testament voor. In die vier evangelies word dit die meeste (70%) in Matteus gevind. Onder die ander sinoptiese skrywers is dit net Lukas wat dit gebruik, en slegs 'n enkele keer.

Die woord δικαιοσύνη kom sewe keer in die Matteus-evangelie voor, en vyf hiervan word in die Bergrede gekry. Dit blyk dat *geregtigheid* 'n belangrike konsep in die Evangelie is. Met die term δικαιοσύνη as die kernelement, toon die Evangelie 'n struktuur waarin die Bergrede – met die vyf keer wat δικαιοσύνη daarin voorkom – omraam word deur 3:15 en 21:32, waarin δικαιοσύνη een keer in elkeen gebruik word.

Matteus benadruk die blywende geldigheid van die wet en die vervulling daarvan. Dit loop uit op die “oortloediger geregtigheid” waarna Matteus in 5:20 verwys. Vir Matteus word die verhouding tussen die *wet* en *geregtigheid* deur ἐντολή in 5:19 aangedui. Die geregtigheid wat Matteus voorstel, moet ooreenstem met die wil van God en die eise van die “koninkryk van die hemele”. Uit 6:1 blyk dit dat dit 'n geregtigheid *voor julle Vader* is. Matteus wil dit dus by die leser tuisbring dat geregtigheid nie net voor mense beoefen moet word nie, maar uiteindelik voor God.

Dit wil voorkom of Matteus en Paulus die term δικαιοσύνη verskillend gebruik.

Die doel van hierdie studie was dus om vas te stel wat die betekenis is wat Matteus aan die woord δικαιοσύνη heg, en hoe hy dit in sy argumente in die Evangelie toepas.

In Hoofstuk 1 is die agtergrond en die probleemstelling uiteengesit.

Die doelwit van Hoofstuk 2 was om vas te stel of Matteus se gebruik van die begrip *geregtigheid* beïnvloed is deur die omstandighede (*Sitz im Leben der alten Kirche*) waarin die Evangelie volgens Matteus ontstaan het. Die gevolgtrekking is gemaak dat Matteus 'n *oortloediger δικαιοσύνη* aan die gemeenskap in Antiochië wou voorhou om hulle te ondersteun in die identifisering van hulle identiteit.

In Hoofstuk 3 is ondersoek ingestel na die betekenis van δικαιοσύνη buite die Matteus-evangelie. Daar is gevind dat die konteks 'n belangrike rol speel om die betekenis van die

woord vas te stel. Dit het ook aan die lig gekom dat *δικαιοσύνη* 'n uitgebreide konsep is wat na “die etiese optrede van die mens” én “gawe van God” kan verwys.

Die doelwit van Hoofstuk 4 was om vas te stel wat die betekenis van *δικαιοσύνη* vir Matteus was. Die slotsom was dat hy die term in 'n etiese sin aanwend.

In Hoofstuk 5 is die stelling dat daar spanning tussen die Bergrede en die res van die Evangelie is, ondersoek om sodoende te bepaal hoe Matteus se interpretasie van geregtigheid in sy argumente toegepas word. Die gevolgtrekking was dat daar geen spanning tussen die Bergrede en die res van die Evangelie bestaan nie. Daar is ook besluit dat Matteus en Paulus teologies nie van mekaar verskil oor die betekenis van die woord *δικαιοσύνη* nie, maar dat hulle interpretasie eintlik baie goed ooreenstem.

In Hoofstuk 6 is 'n finale gevolgtrekking gemaak oor die gebruik van *δικαιοσύνη* in die Matteus-evangelie, naamlik dat Matteus en Paulus mekaar op so 'n manier komplementeer met hulle semantiese interpretasie van die woord *δικαιοσύνη* dat die resultaat 'n omvattende konsep van *geregtigheid* is. Daar is gevind dat Matteus se aanbieding van die konsep wat met die term *δικαιοσύνη* geassosieer word, belangrike etiese waardes verskaf wat op die Suid-Afrikaanse samelewing toegepas kan word.

**Trefwoorde:** Geregtigheid (*δικαιοσύνη*), Jesus, Matteus, Bergrede, Bergpredikasie.

# Abstract

## The meaning of righteousness (*dikaiousune*) in Matthew, a revelational-historical study

The word δικαιοσύνη occurs 92 times in 86 verses in the Greek New Testament. With regard to the four gospels, its incidence is the highest (70%) in Matthew. Among the other synoptic writers, only Luke uses it, and only once.

The word δικαιοσύνη occurs seven times in the Gospel of Matthew, and five of these occurrences are found in the Sermon on the Mount. It is clear that *righteousness* constitutes an important concept in the Gospel. With the term δικαιοσύνη as the key element, the Gospel shows a structure in which the Sermon on the Mount with its five occurrences of δικαιοσύνη is framed by 3:15 and 21:32, each one of these containing δικαιοσύνη once.

Matthew emphasises the enduring validity of the law and its fulfilment, of which the consequence is referred to in 5:20 as righteousness that could be described as *more abundant righteousness*<sup>i</sup>. Therefore, to Matthew the relationship between *law* and *righteousness* is indicated by ἐντολή in 5:19. The righteousness proposed by Matthew must comply with the will of God and the demands of the “kingdom of heaven”. From 6:1, it is clear that this is righteousness *before your father*. Matthew wants to impress it on the reader that righteousness must not be practised before people but before God eventually.

I would appear that Matthew and Paul use the term δικαιοσύνη in different ways.

The aim of this study was therefore to ascertain what meaning Matthew wants to convey by δικαιοσύνη in the Gospel, and in what way he applies this meaning to his arguments in the Gospel.

In Chapter 1, the background and the problem statement are set out.

The objective of Chapter 2 was to ascertain if Matthew’s use of the concept of *righteousness* was influenced by the situation that gave rise to the Gospel of Matthew coming into being (*Sitz im Leben der alten Kirche*). It was concluded that Matthew wanted to present a *more abundant δικαιοσύνη* to the community in Antioch in order to assist them in defining their identity.

In Chapter 3, the meaning of the word δικαιοσύνη outside the Gospel of Matthew was investigated. It was found that context plays an important role in establishing the meaning of

the word. It also became clear that δικαιοσύνη is a wide concept that comprises both the meanings of “ethical action by man” and “gift of God”.

The objective of Chapter 4 was to ascertain what δικαιοσύνη meant to Matthew. It was concluded that he used the term in an ethical sense.

In Chapter 5, the statement that there might be a tension between the Sermon on the Mount and the rest of the Gospel was investigated in order to find out in what way Matthew applied his interpretation of righteousness in his arguments. The conclusion was that there is no tension between the Sermon on the Mount and the rest of the gospel. It was also found that Matthew and Paul do not differ from each other theologically with regard to the meaning of the word δικαιοσύνη; indeed, they are close to each other in this respect.

In Chapter 6, a final conclusion was made regarding the use of δικαιοσύνη in the Gospel of Matthew, viz. that Matthew and Paul complement each other in their semantic interpretation of the word δικαιοσύνη in such a way that the result is a comprehensive concept of *righteousness*. It was found that Matthew’s presentation of the concept associated with the term δικαιοσύνη provides important ethical values that could be applied the South African society.

**Keywords:** righteousness, Gospel of Matthew, Sermon on the Mount.

# Inhoudsopgawe

Opsomming .....	iii
Abstract .....	v
Inhoudsopgawe .....	vii
Hoofstuk 1 Oriëntering en probleemstelling.....	1
1.1 Oriëntering.....	1
1.2 Probleemstelling .....	3
1.3 Doelstellings en doelwitte .....	5
1.3.1 Doelstelling.....	5
1.3.2 Doelwitte.....	5
1.4 Sentrale teoretiese argument.....	5
1.5 Metodologie .....	5
1.6 Hoofstukindeling.....	6
Hoofstuk 2 Die aard van geregtigheid in die omstandighede waarin .....	7
die Evangelie van Matteus ontstaan het en hoe dit tot konflik bygedra het ..	7
2.1 Inleiding.....	7
2.2 Sitz im Leben der Alten Kirche.....	7
2.2.1 Oriëntering.....	7
2.2.2 Joodse volk onder Romeinse heerskappy .....	13
2.2.3 Deursigtige teks.....	14
2.2.4 Spanning met die sinagoge .....	15
2.2.5 Ekklesiologiese karakter .....	17
2.2.6 Eskatologiese karakter .....	18
2.2.7 Voorstelling van die wet.....	19
2.2.8 Gevolgtrekking.....	20
2.3 Sitz im Leben Jesu .....	21
2.3.1 Oorsprong in die Ou Testament.....	21
2.3.2 Christologie in Matteus .....	21
2.3.3 Matteus se voorstelling van Jesus in die Bergrede .....	29
2.3.4 Taak van Jesus .....	31
2.3.5 Vervullingsmotief .....	32
2.3.6 Konflik met die Joodse leiers .....	34
2.3.7 Samevatting .....	35

2.4	Gevolgtrekking.....	35
Hoofstuk 3	Die betekenis van die woord δικαιοσύνη buite die Matteus-evangelie .....	38
3.1	Inleiding.....	38
3.2	Vasstelling van die grondteks .....	39
3.3	Definisies uit leksikons.....	40
3.3.1	<i>Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains</i> (Louw & Nida, 1996) .....	41
3.3.2	<i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> (Danker, 2000:247-249) .....	41
3.4	Die gebruik van δικαιοσύνη in die Septuagint (LXX) .....	46
3.5	<i>Geregtigheid</i> in Qumran-literatuur.....	48
3.6	Die konsep <i>geregtigheid</i> by Josephus, Philo en in die Tannaïtiese tydperk .....	50
3.6.1	Josephus en Philo .....	50
3.6.2	Tannaïtiese Tydperk.....	51
3.7	Die gebruik van δικαιοσύνη in Pauliniese geskrifte .....	52
3.8	Die gebruik van δικαιοσύνη in ander Nuwe-Testamentiese geskrifte .....	58
3.9	Gevolgtrekking.....	60
Hoofstuk 4	Die gebruik van δικαιοσύνη in Matteus.....	63
4.1	Inleiding.....	63
4.2	Frekwensie van die woord δικαιοσύνη in die Bergrede .....	64
4.2.1	Matteus 5:20.....	65
4.2.2	Vervulling van die wet.....	66
4.2.4	Matteus 6:1.....	69
4.2.5	Matteus 6:33.....	71
4.2.6	Matteus 5:6.....	72
4.2.7	Matteus 5:10.....	74
4.2.8	Die voorkoms van δικαιοσύνη buite die Bergrede.....	75
4.3	Struktuur van omraming.....	78
4.4	Koninkryk van die hemele.....	80
4.5	Gevolgtrekking.....	82
Hoofstuk 5	Die betekenis van geregtigheid as deel van die argument van Matteus se evangelie.....	87
5.1	Inleiding.....	87
5.2	Skynbare spanning tussen die Bergrede en die res van Evangelie.....	88
5.3	Die Bergrede as moontlike reaksie teen antinomiane .....	90

5.4	Die bergrede as 'n moontlike reaksie teen Paulus .....	95
5.4.1	Die Matteus-evangelie as anti-Pauliniese teks.....	97
5.4.2	Matteus en Paulus teologies naby aan mekaar.....	103
5.4.3	Matteus en Paulus verskil, maar komplementeer mekaar .....	104
5.5	Gevolgtrekking.....	105
Hoofstuk 6	Gevolgtrekking oor Matteus se gebruik van δικαιοσύνη in die Evangelie...	107
6.1	Inleiding .....	107
6.2	Die Sitz im Leben van die Matteus-evangelie met betrekking tot δικαιοσύνη .....	107
6.3	Die gebruik van δικαιοσύνη in die Matteus-evangelie .....	109
6.4	Die betekenis van δικαιοσύνη buite die Matteus-evangelie .....	111
6.5	Matteus se argumente oor δικαιοσύνη.....	113
6.6	Samevattende gevolgtrekking.....	114
Bronnelys	.....	117

# Hoofstuk 1

## Oriëntering en probleemstelling

### 1.1 Oriëntering

As Jood<sup>1</sup> wou Matteus<sup>2</sup> veral die ander Jode oortuig dat Jesus die lankverwagte Messias is. Hierdie Evangelie lê besondere klem op die vervulling van profesieë uit die Joodse geskrifte. Uit die werk van onder andere Dodd (1952), Lindars (1961) en Moule (1967) is dit duidelik dat die Christenskrywers in die eerste eeu n.C. dit benadruk het dat Jesus hierdie profesieë vervul het (Viljoen, 2009:25). Dit is veral Matteus wat die vervullingmotief (Menken, 2004:15-179) uitbou (Davies & Allison, 2004a:211) en as't ware die Ou en Nuwe Testament, soos ons dit vandag ken, aaneenlopend maak. Matteus lei uit Jesus se leer etiese riglyne af vir die kerk in Antiogië sodat hulle as burgers van die “koninkryk van God” kan lewe. Vandaar dat die tema<sup>3</sup> van geregtigheid so prominent in die Evangelie voorkom. Matteus dui vir die gemeente deur die woorde van Jesus aan dat daar verskillende soorte geregtigheid is. Hierdie riglyne kan ook vir die lesers van vandag belangrik wees.

Voordat daar verder na die term *geregtigheid* gekyk word, is dit wenslik om kortliks na te gaan hoe Matteus Jesus in die Evangelie uitbeeld. Matteus se leer is daarin gewortel dat Israel 'n Messias verwag het (Viljoen, 2009a:269). Hy gebruik 'n aantal titels (Gathercole, 2006:231-272; Viljoen, 2009a:268-278) vir Jesus as die Messias, en uit hierdie titels kan daar afgelei word dat Jesus die vervulling van die Ou-Testamentiese profesieë is (Viljoen, 2009a:278). Deur Hom is God by die mens teenwoordig en in Hom breek daar 'n nuwe era van verlossing aan, want dit is “Hy wat sy volk van hulle sondes sal verlos” (1:21).

Verder tipeer Matteus Jesus as die “nuwe Moses” (Allison, 1993:25-26). Net soos Moses moes Jesus ook die woestyn ingaan (4:1-11) en word Hy op die berg as Wetgewer

---

<sup>1</sup> Sommige navorsers (Clark, 1947:165-172; Strecker, 1971:15-35) meen dat die skrywer van die Evangelie nie 'n Jood kon wees nie weens die vyandigheid teenoor Judaïsme. Daar is egter heelwat navorsers (Hare, 1967:147-148; Luz, 1990:79; Stanton, 1977:67-83) wat oortuigend redeneer dat die skrywer van die Matteus-evangelie wel 'n Jood was (Viljoen, 2009:69).

<sup>2</sup> Vir hierdie studie word aanvaar dat Matteus (Levi, die tollenaar) die skrywer van *Die Evangelie volgens Matteus* was (Allison, 2004:xii; France, 1997:78-79; Combrink, 1980:69; Gundry, 1967:182).

<sup>3</sup> Die woord *δικαιοσύνη* word in die 33/53-vertaling, meestal met “geregtigheid” vertaal en daarom word daar uit hierdie vertaling aangehaal.

voorgestel (5-7) (Viljoen, 2009a:277). Die Moses-tipologie kan gesien word as die bevestiging van gesag. Matteus se leer oor Jesus bereik 'n hoogtepunt in Matteus 28:16-20, wat 'n duidelike Trinitariese formule bevat. Die wet en die vervulling daarvan is veral in die Bergrede 'n sentrale tema en daarom kom die begrip *straf en loon* dikwels voor (5:12, 46; 6:1, 2, 5, 16; 10:41, 42; 20:8), veral *eskatologiese straf en loon* (25:46). Die hoop om die koninkryk van die hemel te beërwe en in te gaan is vir Matteus baie belangrik. Dit is God se koninkryk en geregtigheid wat bo alles gesoek moet word. In die soeke na God se koninkryk moet daar aan die eis van 'n "oorvloediger geregtigheid" (6:33) voldoen word; die een kan nie sonder die ander nie (Mohrlang, 1984:48-49). Op die oog af lyk dit of straf, loon en oordeel belangrike temas in Matteus se siening van die "koninkryk van die hemele" is en dat dit heel waarskynlik ten nouste met sy siening van geregtigheid saamhang.

Die woord *δικαιοσύνη* kom 92 keer voor in 86 verse van die Griekse Nuwe Testament (Nestle-Aland Greek NT). Paulus gebruik die woord die meeste (52 keer). Alhoewel dit slegs sewe keer in Matteus voorkom, moet daarmee rekening gehou word dat daar 'n aansienlike hoeveelheid werke van Paulus in die kanon opgeneem is. Van die vier Evangelies kom die woord egter die meeste (70%) in Matteus voor; onder die sinoptiese skrywers is dit net Lukas wat dit 'n enkele keer gebruik (Luk 1:75<sup>4</sup>).

As die voorkoms van die woord *δικαιοσύνη* in die Matteus-evangelie van nader beskou word, blyk dit dat die woord die meeste in die Bergrede voorkom, naamlik vyf keer (veral in verwysings na die wet) (Matt. 5:6, 10, 20, 6:1, 33). Verder word dit een keer vóór (Matt. 3:15<sup>5</sup>) en een keer ná die Bergrede (Matt. 21:32<sup>6</sup>) gebruik. Hiermee word 'n struktuur geskep waarin die Bergrede met sy herhaaldelike gebruik van *δικαιοσύνη* omraam word deur 3:15 en 21:32, waarin *δικαιοσύνη* telkens een keer voorkom.

Die Bergrede is die eerste van vyf redes of toesprake van Jesus wat deur Matteus in die Evangelie opgeneem is. Hierdie redes is: die Bergrede (Matt. 5-7), die Uitsendingsrede (Matt. 10), die Gelykenisrede (Matt. 13), die Kerkrede (Matt. 18, en 'n deel van Matt. 10) en die Rede oor die Eindtyd (Matt. 24-25). Sommige navorsers (Bauer, 1989:29) beweer dat die Evangelie op die patroon van die Pentateug geskryf is en dat dit bydra tot die Joodse karakter daarvan.

---

<sup>4</sup> Luk. 1:75 (1953-vert.): "in heiligheid en geregtigheid voor Hom, al die dae van ons lewe."

<sup>5</sup> Matt. 3:15 (1953-vert.): "Maar Jesus het geantwoord en vir hom gesê: Laat dit nou toe, want só pas dit ons om alle geregtigheid te vervul."

<sup>6</sup> Matt. 21:32 (1953-vert.): "Want Johannes het na julle gekom in die weg van geregtigheid, en julle het hom nie geglo nie."

Die vraag ontstaan nou of daar in die Bergrede 'n resep voorkom waarmee die mens sy eie saligheid of verlossing kan bewerk. Matteus hou Jesus nie net as Verlosser voor nie, maar ook as die vervulling van die Ou-Testamentiese verwagting en hoop. Hierdie fundamentele saak in die Evangelie word duidelik in Matteus in 5:17 gestel: “Moenie dink dat Ek gekom het om die wet of die profete te ontbind nie. Ek het nie gekom om te ontbind nie maar om te vervul.” Hy benadruk dus nie net dat die wet geldig bly nie (Combrink, 1980:102), maar ook dat dit vervul is (Viljoen, 2009:58-63). Die uitwerking hiervan word beskryf in 5:20, wat na 'n “oervloediger geregtigheid” verwys. Daar bestaan dus vir Matteus 'n verband tussen *wet* en *geregtigheid*, veral die ἐντολή, waarna in 5:19 verwys word.

'n “Oervloediger geregtigheid” veronderstel dat daar 'n mate van geregtigheid by die skrifgeleerdes en Fariseërs was. Die geregtigheid waaroor Matteus skryf, moet ooreenstem met die wil van God en die eise van die “koninkryk van die hemele”. Uit 6:1 blyk dit dat dít 'n geregtigheid “voor julle Vader” is. Matteus wil dit dus by die leser tuisbring dat geregtigheid nie net voor mense beoefen moet word nie, maar uiteindelik voor God.

Uit hierdie agtergrond blyk dit dat Matteus en Paulus die term *geregtigheid* op verskillende maniere gebruik. Dit word veral duidelik uit uitsprake soos dié in Romeine 3:21-31<sup>7</sup> en Galasiërs 2:21<sup>8</sup>, waar dit voorkom of geregtigheid onafhanklik van die wet is. Indien dit wél die geval sou wees, sou 'n verklaarder versigtig moet wees om geregtigheid in Matteus nie vanuit die Pauliniese betekenismootlikheid te probeer verklaar nie. Daar moet dus vasgestel word wat die agtergrond van Matteus se Evangelie is én wat die agtergrond van Paulus briewe is.

## 1.2 Probleemstelling

Uit die voorafgaande kan afgelei word dat δικαιοσύνη 'n sentrale tema in die Matteus-evangelie is. Daar word dikwels na die boek Matteus verwys as die ekklesiologiese Evangelie (Viljoen, 2009b:651). In Matteus is daar egter nie 'n sprake van 'n goed ontwikkelde ekklesiologie nie. Bornkamm (1963:38) beskryf dit as “only the most meagre of beginnings of a real ecclesiology...”. Die vraag is of Matteus die begrip δικαιοσύνη

---

<sup>7</sup> Rom. 3:21-31 (1953-vert.): “MAAR nou is die geregtigheid van God geopenbaar sonder die wet, terwyl die wet en die profete daarvan getuig, <sup>22</sup>die geregtigheid naamlik van God deur die geloof in Jesus Christus vir almal en oor almal wat glo, want daar is geen onderskeid nie... <sup>27</sup>Waar is dan die roem? Dit is uitgesluit. Deur watter wet? Van die werke? Nee, maar deur die wet van die geloof... <sup>31</sup>Maak ons dan die wet tot niet deur die geloof? Nee, stellig nie! Inteendeel, ons bevestig die wet.”

<sup>8</sup> Gal. 2:21 (1953-vert.): “Ek verwerp nie die genade van God nie; want as daar geregtigheid deur die wet is, dan het Christus tevergeefs gesterwe.”

doelbewus aan die kerk as die belangrikste grondbeginsel waarop die Kerk van Christus gebou is, wou voorhou. Wou hy, met sy unieke gebruik van δικαιοσύνη in die Bergrede, 'n liturgie vir die lewe aan die Joodse Christene in Antiogië voorhou?

Uit die woorde van Jesus in Matteus 5:48, "Wees dan volmaak soos julle Vader in die hemel ook volmaak is," wil dit voorkom of die mens sy eie verlossing of redding voor God moet regverdig. Dit sou beteken dat die Bergrede die res van die Evangelie weerspreek. Sommige skrywers (Betz, 1995:42; Sim, 1998:8) gaan selfs so ver om te sê dat Matteus 5-7 ingevoeg is in 'n teks waarin dit nie regtig pas nie, want – sê hulle – die hele leer oor geregtigheid in hierdie hoofstukke sou dan in 'n spanningsveld teenoor die res van die Evangelie te staan kom.

Die spanning waarna hier verwys word, is – soos onder andere deur Sim (2002: 767-783) beweer word – dat Matteus hom eerstens teen Paulus, of tweedens teen 'n groep wat die wet verwerp het (antinominiane), uitgespreek het. (Davison, 1985:617; Barth, 1963:75, 159-164). Albei bogenoemde opmerkings kan daarop dui dat Matteus 'n moontlike nalatenskap van Paulus in Antiogië (Sim, 1998:107) in gedagte gehad het. 'n Derde moontlike oorsaak van die spanning waarna verwys word, is dat Matteus bloot teen die Judaïste reageer het. As dit bevind sou word dat daar geen spanning tussen Matteus en Paulus bestaan nie, moet die vraag ondersoek word hoe die betekenis van geregtigheid in die argumente van die Matteus-evangelie inpas.

Sim (2002) het in navolging van Brandon (1978) die moontlikheid verdedig dat daar in die Evangelie van Matteus blyke van 'n anti-Pauliniese sentiment voorkom. Uit Sim se werk is dit duidelik dat verskillende navorsers verskillende standpunte oor die kwessie huldig.

Volgens Sim (2002: 770-776) bestaan daar ten minste drie groepe wat verskillende standpunte het. Die eerste groep meen dat Matteus en Paulus teologies naby aan mekaar is. Davies (1963: 325-332) en Goulder (1974), verteenwoordigers van hierdie groep, kritiseer die standpunt van Brandon (1978) heftig. Die tweede groep, tot wie Mohrlang (1984:7-47) onder andere gereken word, dink dat Matteus en Paulus verskil, maar mekaar komplementeer. Die derde groep is dié wat net soos Sim oordeel dat Matteus anti-Paulinies is. Daar is dus 'n moontlikheid dat Matteus en Paulus van mekaar verskil, en dit moet ondersoek word.

*Die navorsingsvraag kan dus soos volg geformuleer word: Watter betekenis heg Matteus aan die woord δικαιοσύνη en hoe pas dit in die argumente van sy Evangelie in?*

Vrae wat hieruit voortspruit is:

- Wat was die situasie van die mense aan wie die Evangelie gerig is en onder watter omstandighede het die Evangelie ontstaan?
- Wat word met δικαιοσύνη in die eerste-eeuse literatuur bedoel?
- Watter betekenis heg Matteus aan die woord δικαιοσύνη ?
- Is daar 'n spanning tussen die Bergrede en die res van die Evangelie en watter rol speel die betekenis wat Matteus aan die begrip *geregtigheid* (δικαιοσύνη) heg, in die Evangelie?

## 1.3 Doelstellings en doelwitte

### 1.3.1 Doelstelling

Die doelstelling van hierdie studie is om te bepaal wat die betekenis van die begrip *geregtigheid* (δικαιοσύνη) is, veral soos wat Matteus dit in die Bergrede (Matt. 5-7) gebruik.

### 1.3.2 Doelwitte

Om hierdie doel te bereik, word die volgende doelwitte vir hierdie ondersoek gestel:

- Om vas te stel of Matteus se gebruik van die begrip *geregtigheid* beïnvloed is deur die omstandighede waarin die Matteus-evangelie ontstaan het (*Sitz im Leben der alten Kirche*).
- Om te bepaal wat algemeen met δικαιοσύνη bedoel word in die literatuur van die eerste eeu (Ou Testament, Dooie See-rolle, Tannaïtiese literatuur en die Nuwe Testament).
- Om vas te stel wat die woord δικαιοσύνη vir Matteus beteken het.
- Om na te vors of daar spanning tussen die Bergrede en die res van die Evangelie bestaan én hoe Matteus se begrip *geregtigheid* in sy argumente in die Matteus-evangelie inpas.

## 1.4 Sentrale teoretiese argument

Daar is geen spanning tussen geregtigheid en verlossing in Matteus se Evangelie nie, mits die betekenis wat Matteus aan δικαιοσύνη heg, as geldig aanvaar word.

## 1.5 Metodologie

Die studie word binne die raamwerk van die gereformeerde tradisie aangepak en 'n kanon-kritiese benadering (vgl. Klein, Blomberg & Hubbard, 2004:116) word gevolg. Nie net word

die beste beskikbare weergawe van 'n teks gebruik nie, maar dit word ook in die konteks van die hele Skrif beskou.

'n Literatuurstudie is onderneem om vas te stel wat die omstandighede was van die mense aan wie die Evangelie gerig is, én onder watter omstandighede die Evangelie ontstaan het (Allison, 2004; Betz, 1995; Davies & Allison, 1991; France, 1997; Luz, 1990). Die teks van Matteus word ook deursigtig gelees (Luz, 2005b:17), met ander woorde Matteus se narratief oor Jesus kan as 'n verhaal in die Evangelie onderskei word. Uit hierdie verhaal kan belangrike inligting oor die omstandighede van die eerste lesers afgelei word, omdat die *Sitz im Leben der alten Kirche* indirek onderskei kan word van die *Sitz im Leben Jesu* (Viljoen, 2009:68).

Om vas te stel wat met δικαιοσύνη in die literatuur van die eerste eeu bedoel word, word die semantiek van die woord in die volgende geskifte ondersoek: die Ou Testament, Doie See-rolle, Tannaïtiese literatuur en die Nuwe Testament.

Al die δικαιοσύνη-tekste (uit die Matteus-evangelie en ander literatuur) kan kontekstueel volgens verskillende metodes geïnterpreteer word. Daar is op 'n grammaties-historiese metode besluit om vas te stel wat die woord δικαιοσύνη in Matteus beteken. Die moontlike betekenis van die woord in die Pauliniese geskifte word ook ondersoek.

Om vas te stel of daar spanning tussen die Bergrede en die Evangelie bestaan, word 'n literatuurstudie uitgevoer om die standpunte van verskillende navorsers (Betz, 1995; Davison, 1985; Mohrlang, 1984; Sim, 2002) te beoordeel.

## 1.6 Hoofstukindeling

Die navorsingsverslag bestaan uit die volgende hoofstukke:

Hoofstuk 1: Inleiding

Hoofstuk 2: Die aard van geregtigheid in die omstandighede waarin die Evangelie van Matteus ontstaan het en hoe dit tot konflik bygedra het

Hoofstuk 3: Die betekenis van die woord δικαιοσύνη buite die Matteus-evangelie

Hoofstuk 4: Die gebruik van δικαιοσύνη in Matteus

Hoofstuk 5: Die betekenis van geregtigheid as deel van die argument van Matteus se evangelie

Hoofstuk 6: Gevolgtrekking oor Matteus se gebruik van δικαιοσύνη in die Evangelie

## Hoofstuk 2

# Die aard van geregtigheid in die omstandighede waarin die Evangelie van Matteus ontstaan het en hoe dit tot konflik bygedra het

## 2.1 Inleiding

Die doel van hierdie hoofstuk is om vas te stel of die manier waarop Matteus die begrip *geregtigheid* gebruik, deur die omstandighede waarin die Matteus-evangelie ontstaan het, beïnvloed is.

Dit is noodsaaklik om die omstandighede van die eerste hoorders, dit wil sê die mense wat Jesus gehoor het én die eerste hoorders van die Matteus-evangelie, te ken om te kan vasstel wat die oogmerk met die prediking van geregtigheid was. Dat die begrip *geregtigheid* in die Matteus-evangelie as belangrik geag word, volg daaruit dat daar klem gelê word op regverdige (en onregverdige) mense (1:19; 5:45; 13:17, 43, 49; 23:28, 29, 35; 25:37, 46; 27:19). Die hoorders word aangespoor word om *reg* te lewe (20:4). Om die situasie waarin die Evangelie ontstaan het, vas te stel, word die *Sitz im Leben der Alten Kirche* en die *Sitz im Leben Jesu* ondersoek (Barton, 1992:838-841; Longman, 1985:46-67; Tucker, 1971:1-17; Byrskog, 2007:1-27). Ten slotte sal daar 'n gevolgtrekking gemaak word oor hoe die woord *δικαιοσύνη* in die *Sitz im Leben* van die Matteus-evangelie gebruik word.

## 2.2 Sitz im Leben der Alten Kirche

### 2.2.1 Oriëntering

Dit is belangrik om kortliks te let op wie die Evangelie geskryf het, en wanneer en waar dit ontstaan het, omdat dit lig kan werp op die omstandighede waarin die Evangelie ontstaan het.

## **Outeur**

Daar word nie in die Evangelie gesê wie dit geskryf het nie, maar dit word sedert die vroegste tye toegedig aan Matteus, Levi (Mark. 2:14<sup>1</sup>; Luk. 5:27<sup>2</sup>; Matt. 9:9<sup>3</sup> en 10:3<sup>4</sup>), die apostel en eertydse tollenaar (Alexander & Alexander, 1986:471; Newman & Stine, 1988:4) van Kapernaum (France, 1997:72). Dit is ook waarom die boek die Evangelie *volgens* (κατὰ Μαθθαῖον) Matteus genoem word.

Met verloop van tyd is daar heelwat navorsing gedoen oor die wie die Evangelie geskryf het. Sommige navorsers (France, 1997:70-73; Combrink, 1980:71) kom tot die gevolgtrekking dat die skrywer 'n Joodse Christen moet gewees het en dat hy dus heel moontlik die Matteus is na wie daar in die sinoptiese evangelies verwys word. Ander meen weer dat die Matteus-evangelie glad nie aan die apostel Matteus toegeskryf kan word nie; trouens, hulle sê dat die skrywer nie 'n Jood kon gewees het nie weens die vyandigheid teenoor Judaïsme<sup>5</sup> in die boek (Clark, 1947:165-172; Strecker, 1971:15-35; Nolland, 2005:3-4; Hendriksen, 1973:92). Daar is egter heelwat navorsers (Hare, 1967:147-148; Luz, 1990:79; Stanton, 1977:67-83) wat oortuig is dat die skrywer van die Matteus-evangelie wel 'n Jood was (Viljoen, 2009:69; Ray, 2008:34-45; Allison, 2005:215). In hierdie ondersoek word daar aanvaar dat die skrywer 'n Jood was en dat dit Matteus, Levi, die tollenaar, was, van wie daar in die sinoptiese evangelies melding gemaak word en wat deur die vroeë kerk as die skrywer aanvaar is.<sup>6</sup> Wie die skrywer was, is beslis nie vir die geloof baie belangrik nie (ook volgens Blomberg, 1992:44; Carson, Moo & Morris, 1992:74), maar France (1997:80) merk hieroor tereg die volgende op:

---

<sup>1</sup> Markus 2:14 (1953-vert.): “En toe Hy verbygaan, sien Hy Levi, die seun van Alféüs, by die tolhuis sit en sê vir hom: Volg My. En hy het opgestaan en Hom gevolg.”

<sup>2</sup> Lukas 5:27 (1953-vert.): “EN ná hierdie dinge het Hy uitgegaan en 'n tollenaar met die naam van Levi by die tolhuis sien sit en vir hom gesê: Volg My.”

<sup>3</sup> Matteus 9:9 (1953-vert.): “EN toe Jesus daarvandaan verder gaan, sien Hy 'n man met die naam van Matthéüs by die tolhuis sit; en Hy sê vir hom: Volg My. En hy het opgestaan en Hom gevolg.”

<sup>4</sup> Matteus 10:3 (1953-vert.): “Filippus en Bartholoméüs; Thomas en Matthéüs, die tollenaar; Jakobus, die seun van Alféüs, en Lebbéüs wat genoem word Thaddéüs...”

<sup>5</sup> Sommige navorsers redeneer dat die skrywer “anti-Judaïsties” (kyk opmerking hierbo) is, veral met verwysing na tekste soos 4:23, 9:35, 10:17, 28:15, ens. (Viljoen, 2009:68-70; Luz, 2005b:243; Saldarini, 1994:44).

<sup>6</sup> Verder word aanvaar dat die *Evangelie volgens Matteus* die geïnspireerde Woord van God is (Hendriksen, 1973:94).

“I happen to believe that it fits the historical and literary data sufficiently comfortably to give us strong reason to accept that early Christians who saw it as his work were not mistaken. In that sense it does matter in that I want to understand the background and circumstances of the gospel well enough to be able to interpret it responsibly. It matters because in all areas of historical enquiry it is important that we should as far as possible get our facts right.”

### ***Datum van ontstaan***

Die vraag wanneer en waar die Evangelie ontstaan het, hang saam met wie die outeur is omdat die Evangelie die omstandighede van die tyd en gemeenskap van die skrywer weerspieël.

Wat die ontstaan betref, is 100 n.C. die laatste moontlike datum wat aanvaar kan word omdat Ignatius van Antiogië<sup>7</sup> na die Evangelie verwys (Carson, Moo & Morris, 1992:76; Combrink, 1980:76). Indien die Markaanse prioriteit<sup>8</sup> in gedagte gehou word, wat wel in hierdie studie die geval is, is die vroegste moontlike datum ongeveer 60 n.C.<sup>9</sup> Dit beteken dat die Evangelie in die tydperk 60-100 n.C. ontstaan het.

Nog getuienis wat deur navorsers in aanmerking geneem word, is dat Jesus die vernietiging van Jerusalem (23:38; 24:1-3) voorspel. Hieruit word afgelei dat die Matteus-evangelie ná die gebeure<sup>10</sup> van 70 n.C. ontstaan het (France, 1997:84). Nolland (2005:16) stel egter “tentatief” voor: “Matthew is to be dated before the beginnings of the buildup to the Jewish war.”

---

<sup>7</sup> Ignatius, Biskop van Antiogië (ongeveer 98-117 n.C.) (Wilson, 2000:627-628) het ten spyte van die invloed van Jakobus se besnydenisparty (Gal 2:11-14) die Evangelie aan nie-Jode verkondig. Ignatius was die eerste kerkvader wat die Matteus-evangelie gebruik het (Meier, 1992:624).

<sup>8</sup> Die meeste Christene, tot en met die negentiende eeu, het aanvaar dat Matteus die eerste geskrewe Evangelie was. Die Markaanse prioriteit verwys egter daarna dat die Evangelie volgens Markus die eerste geskrewe Evangelie was omdat Markus (as die moontlike outeur) ’n evangelie geskryf het na aanleiding van Petrus se prediking en dus nie van Matteus afhanklik kon gewees het nie (Achtemeier, 1992:542). Baie navorsers aanvaar dus dat Matteus en Lukas albei die korter Markus-weergawe van die Evangelie as bron gebruik het (Carson, Moo & Morris, 1992:32-33; Stanton, 1993:).

<sup>9</sup> Alhoewel daar ook gedebatteer word oor die ontstaantyd van die *Evangelie volgens Markus* (France, 1997:83; Carson, Moo & Morris, 1992:32-36), word 60 n.C. in hierdie ondersoek as die vroegste datum aanvaar.

<sup>10</sup> Josephus stel dit duidelik dat groot dele van die stad Jerusalem in 70n.C. afgebrand het (France, 1997:84 vgl. Robinson, 1976:20-21).

In hierdie studie word aanvaar dat die Evangelie in die tydperk 80-90 n.C. ontstaan het op grond van die volgende redes:

- Voorkeur word gegee aan die opvatting dat Markus se Evangelie, soos wat reeds aangedui is met die verwysing na die Markaanse-prioriteit, die Evangelie is wat die eerste neergeskryf is.
- Jesus se voorspelling oor die val van Jerusalem kom ook in die res van die sinoptiese evangelies voor, maar dit word treffend in Matteus uitgebeeld. Vanaf die vroegste voorspelling in 23:38<sup>11</sup>, die hoogtepunt van hoofstuk 23, bou Matteus se beskrywing van die oordeel oor Jerusalem na 'n hoogtepunt op. Dit wil voorkom of die klem wat op hierdie oordeel gelê word, deurloop tot in 24:35<sup>12</sup>.
- Die gebruik van die woorde “van die dae” (11:12<sup>13</sup>) en “tot vandag toe” (27:8<sup>14</sup>; 28:15<sup>15</sup>) dui waarskynlik daarop dat 'n tyd verloop het vandat Jesus op aarde was totdat die Evangelie ontstaan het.
- Die spanning tussen die Matteus-gemeenskap en Joodse groepe is belangrike getuieis om die ontstaanstyd vas te stel. Hierdie tydperk word dikwels geassosieer met die ingebruikneming van die Birkath ha-Minim, een van die Joodse uitsluitingsgebede, wat later in hierdie studie in besonderhede beskryf word<sup>16</sup>.
- 'n Verdere opmerking in hierdie verband is dat daar in die beskrywing van die kerk in hierdie Evangelie veronderstel word dat die kerk ontwikkel<sup>17</sup> (Viljoen, 2009b:653). In hierdie beskrywing neem die Christologie 'n belangrike plek in met die gebruik van titels soos “Seun van God”, en “die Seun” word selfs saam met “Vader” en “Heilige Gees”

---

<sup>11</sup> Matteus 23:38 (1953-vert.): “Kyk, julle huis word vir julle woens gelaat!”

<sup>12</sup> Matteus 24:35 (1953-vert.): “Die hemel en die aarde sal verbygaan, maar my woorde sal nooit verbygaan nie.”

<sup>13</sup> Matteus 11:12 (1953-vert.): “Maar van die dae van Johannes die Doper af tot nou toe word die koninkryk van die hemele bestorm, en bestormers gryp dit met geweld.”

<sup>14</sup> Matteus 27:8 (1953-vert.): “Daarom is dié stuk grond genoem Bloedgrond, tot vandag toe.”

<sup>15</sup> Matteus 28:15 (1953-vert.): “Hulle het toe die geld geneem en gedoen soos hulle geleer was. En hierdie verhaal is versprei onder die Jode, tot vandag toe.”

<sup>16</sup> Daar bestaan egter heelwat meningsverskil oor die ontstaan van die *Birkath-ha-Minim*. Onlangse navorsing dui daarop dat die *Birkath-ha-Minim* (ongeveer 85 nC) as rabbynse gebed gebruik is kort nadat die tempel verwoes is. Dit het 'n negatiewe invloed gehad op die verhouding tussen Judaïsme en die Christendom, maar was nie die primêre oorsaak van die konflik tussen die twee groepe nie (Mayo, 2006:343).

<sup>17</sup> Hierdie stelling moet versigtig gemaak. Die Brief aan die Filippense (1:1) noem “opsieners en diakens” en word gedateer voor 70 n.C. (Carson, Moo & Morris, 1992:77).

gebruik (28:19<sup>18</sup>). Die bonatuurlike, in die voorkoms van engele, is prominent. Hierdie elemente in die Matteus-evangelie kan beskou word as 'n "doelbewuste" uitgebreide weergawe van die Markus-boodskap (France, 1997:87). Indien dit wel die geval is, dui dit op 'n ontstaanstyd nader aan die einde van die eerste eeu.

Soos daar reeds opgemerk is, is daar in soverre dit bogenoemde voorstelle aangaan, sekerlik ruimte vir debat, veral ten opsigte van die ekklesiologiese karakter van die Evangelie. Viljoen (2009b:651) meen dat daar nie in Matteus tekens van 'n ontwikkelde ekklesiologie is nie; Bornkamm (1963:38) meen dat daar net spore te bespeur is van "the most meagre of beginnings of a real ecclesiology". Uit die oogpunt van die ekklesiologie ontstaan die vraag of Matteus die begrip *δικαιοσύνη* doelbewus aan die kerk wou voorhou as die belangrikste grondbeginsel waarop die Kerk van Christus gebou is of behoort gebou te word, veral as die kerk as 'n *ontwikkellende* ekklesiologiese organisasie beskou sou word. Wou Matteus, met die unieke manier waarop hy *δικαιοσύνη* in die Bergrede gebruik, vir die Christen-Jode 'n liturgie van die lewe voorhou?

### ***Plek van ontstaan***

As mens in gedagte hou wanneer die Evangelie ontstaan het, kan daar 'n redelik duidelike<sup>19</sup> gevolgtrekking gemaak word oor waar die Evangelie ontstaan het.

In die vroeë kerklike tradisie, soos blyk uit die werke van Papias<sup>20</sup> en Eusebius<sup>21</sup>, is gemeen dat Matteus se Evangelie in die Jode se eie taal vir hulle geskryf is (France, 1997:91; Spence, 2004:xiv). Die Evangelie toon ook duidelike Joodse kenmerke<sup>22</sup> (Nolland, 2005:17), wat in gedagte gehou moet word daar besin word oor die plek waar die Evangelie ontstaan

---

<sup>18</sup> Matteus 28:19 (1953-vert): "Gaan dan heen, maak dissipels van al die nasies, en doop hulle in die Naam van die Vader en die Seun en die Heilige Gees; en leer hulle om alles te onderhou wat Ek julle beveel het."

<sup>19</sup> Dié gevolgtrekking kan egter nie beslissend wees nie, bloot omdat daar reeds sekere aannames gemaak is oor die tyd wanneer die Evangelie ontstaan het. Met ander woorde: ander aannames oor die ontstaanstyd kan dalk daartoe lei dat daar voorkeur aan 'n ander plek van ontstaan gegee word.

<sup>20</sup> Papias (ongeveer 70 n.C.-155 n.C.) sê: "Matthew put together the oracles [of the Lord] in the Hebrew language, and each one interpreted them as best he could." (Papias, 1885:155)

<sup>21</sup> Eusebius (ongeveer 260 n.C.-340 n.C., vlg. *Ecclesiastical history*, 3.39.1-16) haal die werk van Papias aan (*Five books of Papias*) en meen dat die Matteus-evangelie in Hebreeus geskryf is (Eusebius, 2004:170-173).

<sup>22</sup> Die Joodse karakter blyk onder andere uit: die klem op die Tora (5:17-19; 23:23), die klem op vervulling, asook die gebruik van die Ou Testament (1:22-23; 2:15, 17-18, 23; 4:14-16; 8:17; 12:17-21 ens.), en die verwysing na "die verlore skape van die huis van Israel" (10:6;15:24).

het. Vanweë die kenmerke is daar aanvanklik aanvaar dat die Evangelie in Palestina geskryf is.

Deesdae dink die meeste navorsers egter dat dit in Sirië ontstaan het. Streeter (1924:500-527) is die eerste een wat geredeneer het dat die Evangelie in Antiogië in Sirië ontstaan het. In twee van sy opmerkings verwys hy na Antiogië. Eerstens, sê hy, word die Matteus-evangelie die meeste deur Ignatius, die Biskop van Antiogië, in sy briewe gebruik (Streeter, 1924:504-511); tweedens verwys hy na Matteus 17:24-27<sup>23</sup>, waar aangeneem word dat 'n "stater"<sup>24</sup> gelyk is aan twee didragma, wat slegs in Antiogië en Damaskus die geval was (Streeter, 1924:504). Hierdie argumente van Streeter kan sekerlik bevraagteken word (Sibinga, 1966:282), maar heelwat navorsers gee voorkeur aan Sirië as die plek waar die Evangelie volgens Matteus ontstaan het (Συρία, waarna daar in 4:24 verwys word) (Slee, 2003:119; Carson, Moo & Morris, 1992:76; Goulder, 1974:149-150; Kilpatrick, 1946:131-134).

Ander voorstelle vir die plek van ontstaan van die Evangelie is onder andere Aleksandrië (Brandon, 1978:217-243), Caesarea (Viviana, 1979:41 vgl. France, 1997:94) en Dekapolis (Slingerland, 1979:18-28). Baie mense sal redeneer dat konsensus oor waar die Evangelie ontstaan het, nie saak maak nie (Carson, Moo & Morris, 1992:76), maar vir die doel van hierdie studie is dit belangrik dat daar op 'n plek van ontstaan besluit word. Daar word volstaan met Antiogië<sup>25</sup>.

### **Samevatting**

Met hierdie studie word daar dus van die volgende standpunte – wat later verder verduideliker sal word – uitgegaan: Matteus, Levi, die apostel en tollenaar uit die Jodedom, is die outeur van die Evangelie en hy het dit vir die Joods-Christelike gemeenskap in

---

<sup>23</sup> Matteus 17:24-27 (1953-vert): "EN toe hulle in Kapérnaüm kom, het die wat die tempelbelasting ontvang, na Petrus gegaan en gesê: Betaal julle Meester nie die tempelbelasting nie? <sup>25</sup>Hy antwoord: Ja. En toe hy in die huis inkom, was Jesus hom voor en sê: Wat dink jy, Simon? Van wie neem die konings van die aarde tol of belasting – van hulle seuns of van die vreemdelinge? <sup>26</sup>Petrus antwoord Hom: Van die vreemdelinge. Jesus sê vir hom: Dan is die seuns vry. <sup>27</sup>Maar dat ons hulle geen aanstoot mag gee nie, gaan na die see toe, gooi 'n hoek uit en neem die eerste vis wat opkom; en as jy sy bek oopmaak, sal jy 'n stater kry; neem dit en gee dit aan hulle vir My en vir jou."

<sup>24</sup> Stater: muntstuk met die waarde van vier dragma of "tetradragma" (Elwell & Comfort, 2001:295-296; Hagner, 1993:513).

<sup>25</sup> Antiogië blyk die sterkste moontlikheid te wees en die rede is: die verwysings na "stater" (17:27), Συρία (4:24), Streeter (1924:504-511) se redenasie oor Ignatius, die Biskop van Antiogië en 'n kosmopolitaanse bevolking waar die *lingua franca* Grieks was (Hagner, 1993:ixxv).

Antiogië geskryf. Antiogië in Sirië het onder Romeinse bewind 'n metropolitaanse bevolking gehad. Daar is 'n verskeidenheid van godsdienste beoefen, onder andere Griekse godsdienste. Daar was 'n gevestigde Joodse gemeenskap wat bes moontlik 'n proselitiese invloed op die eerste Christene gehad het; met ander woorde, die verskynsel dat die proseliete nie al die Joodse tradisies oorgeneem het nie, het ook onder die Christene voorgekom. Paulus het waarskynlik ook 'n groot invloed op hierdie Joods-Christelike gemeenskap gehad (Hand. 13:1-3; Gal 2:11-15). By geleentheid was daar ook konflik oor die besnydenis (Hand. 15:22-26). Paulus verwys na 'n insident wat in die stad plaasgevind het en waarby Petrus ook betrokke was (Gal 2:11-15).

### **2.2.2 Joodse volk onder Romeinse heerskappy**

Die Joodse volk is onderwerp aan die Romeinse reg, of Romeinse geregtigheid, terwyl hulle ook burgers van die koninkryk van God was en "sy geregtigheid" (6:33) moes soek. Ná Agrippa 1 se dood het die Romeinse weer 'n direkte owerheid ingestel en het die Huis van Herodes nooit weer oor Joodse gebied regeer nie. Spanning tussen die Romeinse owerheid en Joodse groepe het mettertyd toegeneem en onder Prokurator Fadus (44-46 n.C.) is daar sprake van oproerigheid wat deur messiaanse motiewe aangestig is.

Vanaf 62 n.C. het Christene van Jerusalem in klein groepies begin vlug omdat hulle vervolgt is. In 70 n.C. neem Titus die stad in en verwoes die tempel. Die val van Jerusalem was 'n keerpunt in die Joodse geskiedenis, want hulle geestelike middelpunt is van hulle weggeneem en net die Tora het vir hulle oorgebly (Schürer, 1973:513). Onder leiding van die Fariseërs word Jamnia<sup>26</sup> hul nuwe geestelike sentrum.

Omdat daar in hierdie ondersoek aanvaar word dat die Matteus-evangelie in Antiogië ontstaan het, is dit belangrik om 'n aantal tersaaklike gegewens in ag te neem. Volgens Josephus (1981:Antiquities<sup>27</sup> 12.119) het Jode hulle reeds in 312 v.C. in Antiogië gevestig. Die geografiese ligging van die stad het dit 'n belangrike handelstad gemaak en die bevolking het uit verskeie groepe bestaan (Slee, 2003:1). Volgens Stern (1974:117) het die meeste Jode in Sirië waarskynlik in Antiogië gewoon. Daar kan dus aanvaar word dat dit 'n kosmopolitiese stad was met 'n verskeidenheid kultusse, gelowe en etniese groepe. Daar was verskillende sienings onder die Jode van nie-Jode, waarvan die radikaalste was dat slegs Jode gered kon word (volgens 'n bepaalde interpretasie van die Ou Testament, onder

---

<sup>26</sup> Waar die Birkat ha-minim moontlik ontstaan het (kyk later meer hieroor).

<sup>27</sup> "Antiquities" is die metode wat in die Josephus geskrif gebruik word vir verwysing.

andere van Jes. 45:14, 23; 49:23; Miga 5:10-15 en Sef. 2:10). Sommige Jode se siening oor nie-Jode is vanweë die Hellenistiese invloed verander sodat hulle nie-Jode in hulle kerke verwelkom het (Slee, 2003:24).

### 2.2.3 Deursigtige teks

In hierdie studie word die Matteus-evangelie as 'n deursigtige verhaal gelees. Die term *deursigtige teks* is deur Luz (2005b:14-17) op die Evangelie toegepas. Hiervolgens word die verhaal van Jesus beskou as 'n *inklusiewe verhaal* in die Evangelie (France, 1997:238). Hierdie benadering kom daarop neer dat die Evangelie 'n dubbele betekenis het en dat dit op twee vlakke funksioneer (Luz, 2005b:27). Matteus vertel die verhaal van Jesus, maar hy maak gebruik van 'n inklusiewe struktuur sodat die gemeenskap aan wie hy skryf, ook in sy verhaal herken kan word (Saldarini, 1991:39).

Op die eerste vlak vertel Matteus die verhaal van Jesus se lot in Israel. Hy is verwerp en doodgemaak, omdat Hy die mense en leiers van Israel veroordeel het en sy dissipels gestuur het om die Evangelie ook aan nie-Jode te gaan verkondig. Op die tweede vlak vertel Matteus die verhaal dat die kerk aan Jesus getrou was en dat dit skeuring in die sinagoge veroorsaak het. Daar word na hierdie twee vlakke verwys as die *Sitz im Leben Jesu* en die *Sitz im Leben der alten Kirche*.

Met betrekking tot die *Sitz im Leben der alten Kirche*, is die Evangelies algemener geskryf en bevat hulle nie spesifieke inligting soos wat in die briewe in die Nuwe Testament voorkom nie (Bauckham, 1998:48). Alhoewel daar nie 'n gedetailleerde historiese rekonstruksie van die gemeenskap vir wie Matteus die Evangelie geskryf het, gemaak kan word nie, kan sekere elemente van die *Sitz im Leben der alten Kirche* afgelei word uit die *Sitz im Leben Jesu*. Daar is voldoende gegewens om te veronderstel dat Matteus die Evangelie vir 'n spesifieke gemeente of gemeenskap geskryf het (Viljoen, 2009:68; vgl. Carter, 2000:7), naamlik die Joodse Christene in Antiogië. Hierdie gemeenskap sal voortaan die *Matteus-gemeenskap* genoem word.

Die Evangelie skets 'n (hoofsaaklik) Joods-Christelike gemeenskap wat in konflik met die Judaïsme was (Viljoen, 2009:68). Baie kenmerke van die gemeenskap bly vaag, maar daar kan afgelei word dat die verhouding tussen die Joodse Christene en die Judaïstiese groep baie gespanne was. Dit het daarop uitgeloop dat die Joodse Christene uit die sinagoge gewerp is. Op die tweede vlak vertel Matteus ook van die moeilike reoriënteringstydperk ná die skeiding. Hierdie moeilike omstandighede blyk daaruit dat Matteus praat van vervolging (5:11-12; 10:23; 23:24), die marteldood (10:21, 28; 22:5; 23:34, 37), dat mense oorgegee is

aan heidenhove (10:17-18) en dat families verdeel is (10:34-37) (Viljoen, 2009:68). Die Joodse Christene of die kerk van Christus het deur 'n donker tyd gegaan.

Die deursigtige struktuur skep verder die moontlikheid dat die moontlike strydpunte tussen die Joodse Christene en die Judaïstiese groep uitgelig kan word, met ander woorde die redes waarom daar konflik tussen die Joodse Christene en die Judaïste ontstaan het.

Die teks moet versigtig benader word as dit deursigtig gelees word met die oog op 'n sosiale analise. Allegoriserings moet vermy word en daar moet in gedagte gehou word dat slegs sekere inligting in die narratief op hierdie manier, dit wil sê deursigtig, geïnterpreteer kan word (Viljoen, 2009:68).

## **2.2.4 Spanning met die sinagoge**

Die deursigtige lees van die Evangelie (as inklusiewe verhaal op twee vlakke) kan nuttig gebruik word in 'n ondersoek na die spanning wat daar tussen die Joodse Christene en die sinagoge bestaan het. As die gedeeltes waarin die konflik met die Joodse leiers beskryf word, deursigtig gelees word, word dit duidelik dat daar spanning in die gemeenskap en ander groepe is aan wie Matteus skryf. Matteus benadruk dit dat die Fariseërs nie geskik is om die leiers van die geloofsgemeenskap te wees nie. Hy intensiveer die konflik in die gedeeltes wat hy uit Markus oorneem<sup>28</sup> (Carter, 2000:32; Repschinski, 2000:49). Eie aan Matteus is die tipering van die skrifgeleerdes en Fariseërs as “blinde leiers” (15:14; 23:16, 26) en “dwase en blindes” (23:17,19) wat veroordeel word omdat hulle hul nie by Jesus skaar nie.

Matteus stel Jesus voor as die een wat uiteindelik as die wenner uit hierdie konflik tree. Hierdie intense konflik met die Fariseërs lê die spanning wat daar tussen die Matteus-gemeenskap en die Judaïste groeperinge bestaan het, bloot. Dié spanning kan heel waarskynlik toegeskryf word aan die val (verwoesting) van Jerusalem (tempel en priesterdom) in 70 n.C. Die gevolgtrekking kan dus gemaak word dat Matteus skryf aan 'n groep wat onder die leiding van Joodse leiers van die tradisionele Joodse godsdiens weggebreek het en volgelingen van Jesus geword het (Repschinski, 2000: 343-349).

Die Matteus-gemeenskap het naas die sinagoge hul eie strukture begin vestig. Sinagoges was nie meer net 'n plek van aanbidding nie, maar ook 'n plek waar georganiseerde politiek beoefen is, en gemeenskapsbestuur en sosiale en opvoedkundige interaksie plaasgevind

---

<sup>28</sup> Vergelyk Matt. 12:4 met Mark. 3:6, Matt. 16:21 met Mark. 8:31, Matt. 20:18-19 met Mark. 10:33-34 en Matt. 26:2-4 met Mark. 14:1.

het (Carter, 2000:31). 'n Skeiding het tussen die Matteus-gemeenskap en die Judaïste<sup>29</sup> van die sinagoge ontstaan (Mohrlang, 1984:131; Runesson, 2010:471). Dit het vervreemding tussen die Matteus-gemeenskap en die Jodedom meegebring wat politieke, sosiale, ekonomiese gevolge gehad het en ook 'n uitwerking op families gehad het. Matteus benadruk die vervreemding tussen die sinagoges van die Judaïste en die sinagoge van die Matteus-gemeenskap deur onderskeidelik te verwys na “hulle sinagoges” (4:23; 9:35; 10:17; 12:9; 13:54) en “julle sinagoge” (23:34). In 6:2<sup>30</sup>, 5<sup>31</sup> en 23:6<sup>32</sup> word die optrede van die *geveinsdes* (1953-vert.)/*skynheiliges* (1983-vert.) in die sinagoge veroordeel en gekontras-teer met die optrede van “jy” in die Christelike groepe (Viljoen, 2009:74). Hoewel die Matteus-gemeenskap hoofsaaklik van Joodse afkoms was, het hulle met die Judaïstiese groep gebots, wat waarskynlik die rede vir hulle “verbanning” uit die sinagoges was. Omdat Matteus as Jood en as Joodse Christen die Judaïstiese groepe veroordeel het, word daar gepraat van 'n besondere “anti-Judaïsme” in die Evangelie. Hierdie term is as't ware deur Matteus geantisipeer, want in 28:15<sup>33</sup> staan hy krities teenoor die Ἰουδαίους (Viljoen, 2009:69).

Die Matteus-gemeenskap het die sinagoges verlaat en moes kies tussen hulle Joodse broers en susters, vaders en moeders, die Joodse omgewing waar hulle gewoon het aan die een kant en die Jesus-gemeenskap aan die ander kant (19:29). Bornkamm (1963:40) beskryf die karaktertrekke van die nuwe gemeenskap soos volg:

“... no longer Temple and sacrifices, ritual laws and circumcision (the later is not once mentioned in Matthew's gospel), nor the rabbinical teaching of the synagogue, but neither a new cultic or hierarchical order; rather discipleship.”

Dat die Birkath Ha-Minim geïmplementeer is, is nog 'n moontlike aanduiding van die konflik wat bestaan het. Die Birkath Ha-Minim was die twaalfde van die “Agtien Gebede”

---

<sup>29</sup> Daar was reeds verskillende Judaïstiese groepe in hierdie tyd (Runesson, 2010:471).

<sup>30</sup> Matteus 6:2 (1953-vert.): “Wanneer jy dan liefdadigheid bewys, moenie 'n trompet voor jou blaas soos die *geveinsdes* in die sinagoges en op die strate doen, dat hulle deur die mense geëer kan word nie. Voorwaar Ek sê vir julle, hulle het hul loon weg.”

<sup>31</sup> Matteus 6:5 (1953-vert.): “En wanneer jy bid, moet jy nie wees soos die *geveinsdes* nie; want hulle hou daarvan om in die sinagoges en op die hoeke van die strate te staan en bid, om deur die mense gesien te word. Voorwaar Ek sê vir julle dat hulle hul loon weg het.”

<sup>32</sup> Matteus 23:6 (1953-vert.): “En hulle hou van die voorste plekke by die maaltye en die voorste banke in die sinagoges.”

<sup>33</sup> Matteus 28:15 (1953-vert.): “Hulle het toe die geld geneem en gedoen soos hulle geleer was. En hierdie verhaal is versprei onder die Jode, tot vandag toe.”

(*Shemoneh Esreh*) wat rondom 85 n.C. in die sinagogediens ingevoer is. Met hierdie gebed is die afvalliges en Christene, dus ook die Matteus-gemeenskap, vervloek en gevra dat hulle veroordeel word en hul name uit die “Boek van die lewe” verwyder word (Kilpatrick, 1946:109-111; Davies, 1963:275-279; Horbury, 1982:19-61; Borchert, 1996:126, 227). Die Birkath het egter nie die konflik veroorsaak nie, maar is eerder ’n aanduiding van die konflik wat reeds bestaan het (Mayo, 2006:343; Sim, 1998:151)<sup>34</sup>. Jesus se onderrig, veral oor geregtigheid, het die konflik veroorsaak. Daarom het Matteus ’n “oortloediger geregtigheid” (5:20) aan die Matteus-gemeenskap in Antiogië voorgehou.

Die manier waarop hierdie konflik hanteer moet word, blyk uit die tweede vlak waarop die saligsprekinge of makarismes<sup>35</sup> (5:3-12) in die Matteus-narratief gelees kan word. Matteus hou die weg van nederigheid (5:3), sagmoedigheid (5:5), barmhartigheid (5:7) en veral vredemakers (5:9) aan sy lesers voor. Matteus troos hulle ook deur te sê dat die wat treur vertroos sal word (5:4); dat die wat geregtigheid soek, versadig sal word (5:6); dat die reines van hart God sal sien (5:8); en dat aan die wat vervolg word omdat hulle die wil van God doen, die koninkryk van die hemele behoort (5:10). Die makarismes word afgesluit met ’n belofte dat die wat as gevolg van die konflik vervolg word, se loon in die hemele groot sal wees (5:12). Matteus keer dus die situasie om deur vir Matteus-gemeenskap in Antiogië, dié wat die “oortloediger” wil van God doen, te sê dat in plaas daarvan dat hulle name uit die “Boek van die lewe” verwyder sal word, hulle loon in die hemel groot sal wees.

## 2.2.5 Ekklesiologiese karakter

In die kerk word daar ook op ’n bepaalde manier opgetree en dit mag wees dat hierdie manier δικαιοσύνη is. Matteus word dikwels die ekklesiologiese Evangelie genoem (Viljoen, 2009b:651). Bornkamm (1963:38) beskryf dit as “only the most meagre of beginnings of a real ecclesiology...” Hy skryf egter verder: “no other gospel is so shaped by the thought of the Church as Matthew’s, so constructed for use by the Church; for this reason it has exercised, as no other, a normative influence on the later Church”. Dit is moontlik dat Matteus die leer van geregtigheid as ’n belangrike grondbeginsel aan daardie nuut gevormde gemeenskap (ἐκκλησία) wou voorhou.

---

<sup>34</sup> Daar is verskillende sienings van die ontstaan en gebruik van die *Birkath Ha-Minim*. Mayo (2006:325-343) se onlangse navorsing toon dat die *Birkath* waarskynlik tussen 70 n.C. en 150 n.C. gebruik is en dat dit nie primêr teen Christene gemik was nie maar dat dit wel die Christene in die sinagoges geraak het.

<sup>35</sup> Afgelei van μακάριος.

Matteus is die enigste Evangelie waarin die selfstandige naamwoord ἐκκλησία (16:18; 18:17) voorkom. Die term was bekend onder Griekssprekende Jode, aangesien dit die Griekse vertaling van *qahal* ("samekoms van die volk van God") in die Septuagint was (France, 1997:211). Dat Matteus die woord ἐκκλησία twee keer gebruik het, regverdig nie die stelling dat dit die "eklesiologiese Evangelie" is nie. Tog is dit belangrik om om daarop te let dat die twee gedeeltes waarin die woord voorkom, toegespits is op die gesag wat aan hierdie ἐκκλησία gegee word, en dit mag dalk dui op Matteus se unieke verstaan van ἐκκλησία en hoe belangrik hy dit geag het (France, 1997:244; Saldarini, 1994:91; Viljoen, 2009:664).

Uit hierdie enkele opmerkings oor ekklesiologie word dit reeds duidelik dat die Evangelie tog 'n ekklesiologiese karakter het of ten minste iets daarvan toon.

Indien dít aanvaar word en die Evangelie deursigtig gelees word, kan die gevolgtrekking gemaak word dat Matteus die nuwe Christelike gemeenskap die kerk (ἐκκλησία) noem. 'n Mens moet versigtig wees om nie aan die woord die volle tegniese Christelike betekenis, soos deur die *corpus Paulinum* gebruik, te heg nie. Wat Matteus met die woord bedoel, moet uit die literêre en sosiale verband waarin Matteus die woord gebruik, afgelei word (Viljoen, 2009b:653).

## 2.2.6 Eskatologiese karakter

Die vyfde diskoers in Matteus, wat oor die eindtyd handel, is baie meer uitgebreid as die ooreenstemmende gedeelte in Markus 13 (Hagner, 1993:lxiii). Matteus lê ook op ander plekke in die Evangelie besondere klem op die eskatologie.

Die woord παρουσία word deur Paulus oorwegend as 'n tegniese term vir Christus se wederkoms gebruik. Dit is opvallend dat dit in die Evangelies slegs in Matteus (24:3, 27, 37, en 39) voorkom. Dit geld ook vir die woord παλιγγενεσία (19:28). Die uitdrukking "geween en gekners van tande", wat ses keer in Matteus gebruik word (8:12; 13:42,50; 22:13; 24:51; 25:30)<sup>36</sup>, kom slegs op een ander plek in die Nuwe Testament voor (Luk. 13:28). Teenoor die twee parousia-gelykenisse in Markus (Mark. 13:28-37), kom daar sewe parousia-gelykenisse in Matteus voor (24:32-25:46) (Nolland, 2005:956).

Dit is opvallend dat die gelykenisse van die verstandige en onverstandige maagde (25:1-13) en die ewige straf (25:31-46) net in Matteus voorkom. Die slot van die gelykenis van die

---

<sup>36</sup> Dit is die volgende: die loon of straf van die wat nie glo nie (vgl. 8:5-13); die "onkruid" wat die "kinders van die Bose" is (13:38 en 48); nie 'n bruijfskleed aan het nie (22:11-12); slegte dienskneg in sy hart sê (24:48) en nuttelose dienskneg (25:30).

talente (25:30) en die verklaring van die gelykenis van die onkruid (13:36-43) kom ook net in die Matteus-evangelie voor. Hierdie verklaring handel veral oor die eindtyd (Combrink, 1980:67), met ander woorde oor die werklikheid van eskatologiese oordeel (Hagner, 1993b:724-725).

Bornkamm (1963:15-51) dui aan dat Matteus se eskatologie belangrik is vir sy ekklesiologie, Christologie en sy siening van die wet. Matteus verskaf egter nie net inligting oor die eindtyd nie, maar wil die “kerk”, of dalk eerder die gemeenskap, oorhaal om te doen wat *reg* is in die lig van dreigende oordeel en daarom is dissipelskap belangrik (Luz, 2005b:131-137; Hagner, 1993: lxiii).

As mens die eskatologiese oordeel in gedagte hou, kan die vraag ontstaan waarom Matteus dit op die hart van die gemeenskap in Antiogië druk om te doen wat *reg* is terwyl hulle reeds vervolgt word “ter wille van geregtigheid”. Dat Matteus die gemeenskap in Antiogië bemoedig, kan afgelei word as die Evangelie op die tweede vlak, dit wil sê deursigtig, gelees word.

### **2.2.7 Voorstelling van die wet**

Uit die voorafgaande blyk dit, soos wat reeds genoem is, dat Matteus die klem in sy Evangelie veral op die vervulling van die wet laat val (5:17). Die Tora kom veral aan die orde in die Bergrede. Omdat die Tora so belangrik is, het die interpretasie daarvan verdeeldheid tussen groepe van die Judaïste veroorsaak. Elke groep het beweer hulle leef volgens die riglyne van die Tora en het gemeen dat die ander dit nie doen nie (Viljoen, 2009:53). Dit het ’n instrument geword waarmee een groep ’n ander groep veroordeel (Dunn, 2003:292).

Matteus wou die spanning en konflik tussen die groepe aan die kaak stel (Viljoen, 2009:55) en daarom hou hy Jesus se interpretasie van die wet aan die gemeenskap in Antiogië voor. Matteus bevestig Jesus se gesag deur Jesus se eie woorde te gebruik (28:18-20): “Aan My is gegee alle mag in die hemel en op aarde... leer hulle om alles te onderhou wat Ek julle beveel het”.

Matteus reageer met die gedeelte uit 5:17-20<sup>37</sup> op die Joodse aantygings dat Christene die wet verwerp<sup>38</sup> het. Dit mag klink asof hierdie teks eksterne gehoorsaamheid aan die wet

---

<sup>37</sup> Matteus Sondergut.

<sup>38</sup> Volgens Carter (2000:140) beteken dit eerder “vernietig” soos met die vernietiging (vgl. Slee, 2003:136) van die tempel (καταλύω – 24:2; 26:61 en 27:49) (Davies & Allison, 2004a:482; Keener, 1999:50).

vereis, maar Moule (1982:69) stel dit is “a defense against anti-Christian Pharisaic allegations that Christianity lowered moral standards”.

Dit was vir Matteus belangrik om Jesus se interpretasie van die wet as die korrekte interpretasie te verdedig. Daarom is Jesus se houding teenoor die Tora ’n sentrale motief in die Evangelie en word Hy voorgedhou as die laaste en grootste verklaarder van die wet (Viljoen, 2009:57). Davies (1963:102) voer dit verder deur te sê: “Matthew has draped his Lord in the mantle of a teacher of righteousness.” Matteus 5:17-48 (Moo, 1984:17) is die belangrikste gedeelte wat Jesus se houding teenoor die wet aandui. Jesus se uitspraak in 5:17-20 kan egter net reg verstaan word as 5:21-48 as Jesus interpretasie van die Tora beskou word (Slee, 2003:137).

Die gedeelte (5:17-48) het die volgende struktuur: Eerstens word stellings oor die wet en die profete (5:17-19) gemaak, waarna dié stellings met voorbeelde in die vorm van ses antiteses (5:21, 22; 5:27,28; 5:31,32; 5:33, 34; 5:38,39 en 5:43,44) verduidelik word. Die stellings en die antiteses word as’t ware verbind met die uitspraak in 5:20, wat verwys na ’n “oorvloediger geregtigheid”, wat baie belangrik vir ingang in “die koninkryk van die hemele” is. Dit is ’n belangrike sleutel in die interpretasie van die antiteses en antisipeer dat Jesus se interpretasie daarvan “oorvloediger” sal wees as dié van die skrifgeleerdes en Fariseërs (Viljoen, 2009:61). Die “*Ek sê vir julle*”-uitsprake impliseer telkens ’n dieper betekenis van die wet, naamlik om “volmaak” te wees “soos julle Vader in die hemele volmaak is” (5:48). Die gevolgtrekking kan reeds voorlopig hieruit gemaak word dat Jesus se beskrywing van geregtigheid verduidelik hoe God wil hê dat die wet geïnterpreteer moet word.

Die tema van die vervulling van die wet sal later (2.2.7; 2.3.5; 4.2.2) in hierdie studie uitgebrei word.

## **2.2.8 Gevolgtrekking**

Dit is duidelik dat die *Sitz im Leben* van Matteus inklusief is. Met Viljoen (2009:68) se voorgestelde hermeneutiek kan ’n mens die *Sitz im Leben der alten Kirche* uit die *Sitz im Leben Jesu* aflei, maar daar word ook gewaarsku teen die “verallegorisering” van die teks.

Die konflik tussen Jesus en die Joodse groepe soos die Fariseërs, die Sadduseërs ensovoorts het in ongeveer 50 jaar uitgekring en uitgeloop op vervolging en marteling. Matteus gebruik die lewe van Jesus en die gebeure uit die dertigerjare van die eerste eeu n.C. om die gelowiges in Antiogië, wat ongeveer 50 jaar later geleef het, aan te moedig om met “oorvloediger geregtigheid” te leef. Vandaar die gedagte dat niks, nie eens die “doderyk”

die kerk sal oorweldig nie (16:18). Die *kerk* is die mense wat Jesus as Messias, as die Seun van God, aanvaar.

## 2.3 Sitz im Leben Jesu

### 2.3.1 Oorsprong in die Ou Testament

Matteus stel in sy Evangelie dat Jesus die langverwagte Messias van die Ou Testament is (Combrink, 1980:91). Voorspellings wat in die Ou Testament gemaak is, word in Jesus vervul. Die vervullingsmotief is een van die dominante kenmerke van die Evangelie. France (1997:167) gaan selfs so ver om die volgende oor die tema van vervulling te sê:

“I remain convinced however, that in the case of Matthew the theme I propose is one he himself would have accepted as summarizing his message, and one which has a clear content which is decisive for the whole orientation of Matthew’s work.”

Matteus gebruik ook die tien *vervullingsitate* of sogenaamde “Formula-quotations”<sup>39</sup>. Dit is ’n druppel in die emmer teenoor die sowat sestig ander aanhalings en ’n hele aantal sinspelings wat in Matteus voorkom (Nolland, 2005:29). Hieruit lyk dit of Matteus voorkeur gee aan wat ons vandag as ’n Ou-Testamentiese teologie van die Joodse geloof sal beskou.

Die Evangelie is dus toegespits op Jesus as die vervulling van die Ou Testament én, soos uit die Bergrede blyk, veral die vervulling van geregtigheid wat in die Ou Testament beskryf en voorspel word (Jes. 9:7; 11:4; Jer. 23:5, 6).

Om Jesus se benadering tot geregtigheid te ondersoek, sal Matteus se Christologie en Jesus se taak op aarde ontleed word. Die Christologie is belangrik, want Jesus is die Een wat geregtigheid in verband bring met diepergaande interpretasie van die wet. Hy leer dit en Hy vervul dit.

### 2.3.2 Christologie in Matteus

Die Matteus-evangelie fokus op Jesus en daarom is dit belangrik om te ondersoek hoe Matteus Jesus aan sy lesers beskryf. Die Christologie in die Matteus-evangelie berus op die

---

<sup>39</sup> Die *vervullingsitate* (“Formula-quotations”) is frases wat ingelei word deur dieselfde woorde of “formule”: “sodat... vervul sou word” (soms word “is vervul” [deur ’n profeet], gebruik) en dui op die vervulling van Ou-Testamentiese profesieë. Daar is ongeveer tien vervullingsitate: 1:22-23 (= Jes. 7:14), 2:15 (= Hos. 11:1), 2:17-18 (= Jer. 31:15), 2:23, 4:14-16 (= Jes. 8:23-9:1), 8:17 (= Jes. 53:4), 12:17-21 (= Jes. 42:1-4), 13:35 (= Ps. 78:2), 21:4-5 (= Jas 62:11; Sag. 9:9), 27:9-10 (= Sag. 11:12-13; Jer. 18:3; 59:6-9).

aanspraak dat Jesus, as die verteenwoordiger God se koninkryk op aarde, optree met 'n gesag wat uniek is en met geen ander gesag vergelyk kan word nie (Viljoen, 2012a:6). Die titels wat Matteus gebruik om Jesus te beskryf, is 'n belangrike aanduiding van die outeur se mening oor Jesus. Die vraag mag gestel word of die titels, wat hy (Matteus) vir Jesus gebruik, relevant is vir 'n studie oor hoe hy δικαιοσύνη verstaan. Die titels wat gebruik word, behoort 'n duideliker beeld te gee van die Prediker van die Bergrede. Die titels skets en benadruk onder andere die gesag van die Een wat geregtigheid preek. Die titels wat buite die Bergrede vir Jesus gebruik word, dra by tot die konteks waarin Matteus Jesus in die Bergrede beskryf. Luz (1990:208) stel dit soos volg: "All this means that the proclamation of the kingdom and teaching about conduct that is desired by God cannot be separated from the totality of the Gospel of Matthew."

Van die titels wat vir Jesus gebruik word, word nou kortliks bespreek, naamlik *Christus*, *Seun van Dawid*, *Seun van Abraham*, *Immanuel*, *Koning*, *Here*, *Seun van die mens*, *Seun van God* en *Meester* of *Leermeester*

#### ▪ **"Christus"**

Keck (1986:368-370) waarsku dat die titel "Christus" nie buite die verband waarin Matteus dit gebruik, bestudeer kan word nie, want dit sal 'n verwronge beeld skep van die evangelieskrywer se voorstelling van Jesus. Matteus begin die Evangelie soos volg in (1:1): "Die geslagsregister van Jesus Christus, die seun van Dawid, die seun van Abraham..." Die kombinasie van Ἰησοῦ Χριστοῦ kom slegs vyf keer in die Evangelies voor (Matt. 1:1; 1:18; Mark. 1:1; Joh. 1:17; 17:3) en is daarom redelik onbekend in die eerste vier boeke van die Nuwe Testament (France, 1997:280).

In die geslagsregister wil dit voorkom of "Christus" hier gebruik word om te verduidelik wie Jesus is (Viljoen, 2009a:269). Die geslagsregister word afgesluit met (1:16) Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος χριστός, 'n kombinasie met woorde wat hy weer in 27:17<sup>40</sup> en 27:22<sup>41</sup> gebruik en wat, sover dit die Evangelies aangaan, slegs in Matteus voorkom. Wanneer die narratief egter in 1:18 begin, gebruik hy onmiddellik weer die kombinasie van Ἰησοῦ Χριστοῦ. Matteus kies hierdie titel om sy begrip van wie Jesus is, te benadruk.

---

<sup>40</sup> Matteus 27:17 (1953-vert.): "Nadat hulle dan byeengekom het, sê Pilatus vir hulle: Wie wil julle hê moet ek vir julle loslaat: Barábbas, of Jesus wat genoem word Christus?"

<sup>41</sup> Matteus 27:22 (1953-vert.): "Pilatus sê vir hulle: Wat moet ek dan doen met Jesus wat genoem word Christus? Hulle sê almal vir hom: Laat Hom gekruisig word!"

Hierna gebruik hy die naam “Christus” nie baie nie. Dit kom vir die eerste keer weer in 11:2 voor. In die Joodse Skrifuur was die Messias<sup>42</sup> iemand wat deur God vir spesiale diens geroep is (1 Sam. 9:15-16; 10:1; 16:3, 12-13). Die woord is dikwels as ’n koninklike titel gebruik (1 Sam. 24:6; 2 Sam. 1:14; Ps. 2:2). Die idee van ’n Messias wat ly en uiteindelik gekruisig word, was dus onbekend onder die Jode van Jesus se tyd (Viljoen, 2009a:269). Alhoewel die titel “Messias” nie in die Matteus-evangelie voorkom nie, kan daar uit 11:2-6 afgelei word dat Jesus die Messias is wat in die Ou Testament verwag is. ’n Verdere gedeelte waarin bevestig word dat Jesus, as die Christus, die verwagte Messias is, kom voor in die vertelling van die gebeure van die laaste week in Jerusalem (22:41-42). In die narratief verbind die Fariseërs die Messias met die geslagslyn van Dawid.

Jesus gebruik egter in nie een van hierdie tekste self die titel nie.

#### ▪ “Seun van Dawid”

Dit was algemeen in die Judaïsme om ’n Messiaanse koning uit die geslag van Dawid te verwag. Daar is aangeneem dat die eskatologiese “Seun van Dawid” in die Messiaanse era as ’n wondergeneser sal verskyn.

Matteus vertel die verhaal van Jesus, die “Seun van Dawid”. Dit is ’n titel wat meer in die Matteus-evangelie voorkom as in die res van die Nuwe Testament (France, 1997:284; Turner, 2008:33). Dat ’n wondergeneser verwag is, word deur Matteus as ’n vertrekpunt gebruik om Jesus se wonderwerke te verduidelik (Luz, 2005b:86; Senior, 1997:57). Matteus stel dat Hy meer is as wat verwag is: Israel se Messias was bedoel om die Heer of Koning van die wêreld te wees, wat veel meer inhou as om ’n wondergeneser te wees (Viljoen, 2009a:270). In die geslagsregister van Jesus gebruik Matteus die titel “koning” slegs vir Dawid (1:6), wat die koningskap van Jesus verder benadruk.

Die titel “Seun van Dawid” word ook in die inleiding van die Matteus-evangelie, saam met die titel “Christus”, gebruik. Hiermee lê Matteus klem daarop dat Jesus uit die geslag van Dawid is (Nolland, 1996:11), soos wat die engel in 1:20 te kenne gee. Jesus, as Dawidiese Messias, is die erfgenaam van God se beloftes aan Dawid (Viljoen, 2009a:270; Rabinowitz, 2004:87).

Net soos wat met die titel “Christus” die geval is, gebruik Jesus self nie die titel “Seun van Dawid” nie. Bykans elke keer wanneer die titel gebruik word, word dit in verband met Jesus

---

<sup>42</sup> Χριστός is die Griekse vertaling vir *māšîaḥ*, ’n Hebreeuse woord vir “Gesalfde” (Elwell & Comfort, 2001:886).

se “genesende”/“helende krag” en “genade” gebruik. Genesing en genade word as karaktertrekke van die Seun van Dawid (11:2-8) beskou. Die leiers van Israel skryf hierdie krag egter toe aan Satan (Kingsbury, 1976:598-601). Die genade wat uit hierdie genesings blyk, het die gewone mense gehelp om Jesus as Seun van Dawid, wat hul Messiaanse hoop vervul, te herken (Viljoen, 2009a:271; Rabinowitz, 2004:99). Die titel “Seun van Dawid” word dikwels met die genesing van blindes geassosieer (9:27; 12:22; 20:30). Metafories genees Jesus Israel van blindheid sodat hulle kan sien wie Hy werklik is. Die Fariseërs en skrifgeleerdes bly egter blind daarvoor dat Hy die Seun van Dawid is (23:16-26).

Gedurende Jesus se laaste week in Jerusalem, toe die spanning met die Joodse leiers opgelaai het, is Hy finaal as Messias en “Seun van Dawid” geïdentifiseer (22:41-45). Die titel “Here” in hierdie perikoop dui ook op die verwagting wat siekes wat Hom gevolg het, gehad het; daarom word Hy as “Seun van Dawid” en as “Here” aangespreek (9:28; 15:22, 25; 21:9).

Matteus vervang die Jode se hoop op die politieke herstel van Israel (21:9, 15) met ’n ewigdurende hoop op die genesing van sonde (vgl. Novakovic, 2002:104).

#### ▪ **“Seun van Abraham”**

Die titel “Seun van Abraham” word vir Jesus gebruik net nadat Hy geïdentifiseer is as “Christus” en “Seun van Dawid”. Hiermee beklemtoon Matteus dat Jesus as Jood uit die geslag van Abraham kom (1:2;17), én dat Hy die Een is in wie God se beloftes aan Abraham vervul word (Turner, 2008:33). Matteus herinner sy lesers aan die belofte wat God aan Abraham gemaak het dat alle nasies<sup>43</sup> in hom geseën sal word (Gen. 12) en dat hy sy enigste seun, Isak moes offer (Gen. 22). Matteus benadruk hierdie tema by monde van Johannes die Doper teenoor veral die Fariseërs en die Sadduseërs. Hy benadruk dit dat hulle nasionaliteit, as kinders van Abraham, hulle nie van die toekomstige oordeel sal onthef nie. Daarvoor is bekering nodig (3:6-11). Bekering is ’n tema waarop Jesus verder in 8:10-12 uitbrei.

---

<sup>43</sup> Hierin lê die verskil dat “Seun van Dawid” die klem op Jesus se verhouding tot Israel laat val, maar “Seun van Abraham” is universeel en nie-Jode word ook ingesluit. Rabinowitz (2004:100) redeneer egter, in hierdie opsig, dat God se verbond met Dawid ’n voortsetting van sy verbond met Abraham is en daarom sê hy: “Gentiles are saved through the Son of David who mediates the blessings of Abraham to both Israel and the nations”.

- **“Immanuel”**

Matteus se narratief begin ná die geslagsregister van Jesus (1:1-17). Hy lei sy verhaal in met 'n aanhaling uit Jesaja 7:14<sup>44</sup> en vertel dat die Matteus-gemeenskap Jesus as “God met ons”, *Immanuel* beleef het (Kupp, 1996:243). Om seker te maak dat sy leser verstaan wat hierdie titel beteken, vertaal Matteus dit.

Die “God met ons”-motief kom weer later in die Evangelie voor (18:20<sup>45</sup>) waar Jesus sê dat dit selfs na sy hemelvaart sal voortduur. In sy laaste vers (28:20<sup>46</sup>) sluit Matteus af met hierdie tema wat 'n *inclusio* vorm met 1:23 (Luz, 2005a:85; Senior, 1997:174; Turner, 2008:34). Anders as Johannes en Paulus, wat hierdie “God met ons”-posisie met die Heilige Gees vereenselwig, volstaan Matteus daarmee dat God by sy mense teenwoordig is deur Jesus (Viljoen, 2009a:272). Die “God met ons”-motief, wat die Ou-Testamentiese verbondsgedagte dat God tussen sy mense woon, na vore bring, kom dus op drie strategiese plekke in die Evangelie voor (Van Zyl, 1999:1114).

- **“Koning”**

Die gedeelte waar die Wyse manne soek na die nuwe Koning wat gebore is, lei die tema in dat daar spanning tussen Herodes as koning en God se ware Regeerder is (2:2) (Viljoen, 2011:332-336; vgl. Hagner, 1993:26).

Matteus volg hierdie tema in 21:5 op en beskryf Jesus se intog in Jerusalem met die volgende aankondiging: “*Kyk jou Koning kom na jou toe,*” 'n aanhaling uit Jesaja 62:11.

Jesus voorspel dat Hy “*sal (sit) op sy heerlike troon*” (25:31) en uit “*al die nasies*”, die skape van die bokke sal skei (25:32). As Koning sal hy die regverdiges, δίκαιοι (25:37), skei van die onregverdiges.

Alhoewel daar met Jesus as Koning gespot word (27:29, 42), word aan Hom alle mag gegee in die hemel en op aarde (28:18), 'n feit waarop Daniël reeds gesinspeel het 7:13-14 (Viljoen, 2009a:272).

---

<sup>44</sup> Jesaja 7:14 (1953-vert.): “Daarom sal die HERE self aan julle 'n teken gee: Kyk, die maagd sal swanger word en 'n seun baar en hom Immanuel noem.”

<sup>45</sup> Matteus 18:20 (1953-vert.): “Want waar twee of drie in my Naam vergader, daar is Ek in hul midde.”

<sup>46</sup> Matteus 28:20 (1953-vert.): “En kyk, Ek is met julle al die dae tot aan die voleinding van die wêreld. Amen.”

- **“Here”**

Matteus gebruik die titel κύριος 80 keer. Die titel word elke keer gebruik wanneer die dissipels en die mense van Jesus 'n “guns” vra (Bornkamm, 1963:41-43). Vir Matteus dui hierdie titel op krag en gesag wat onderdanigheid en gehoorsaamheid vra (Mohrlang, 1984:74).

Hierdie aanspreekvorm kan nie noodwendig as die Godsnaam “JaHWeH” gesien word nie. Matteus gebruik die titel κύριος in 'n Grieks-Romeinse omgewing, waar dit die aanspreekvorm kon wees vir 'n persoon na wie 'n mens opsien, selfs iemand soos die Romeinse keiser (Turner 2008:35). Met die gebruik van die titel impliseer Matteus dus unieke gesag (Viljoen, 2009a: 272).

Jesus gebruik ook die titel as hy na Hom verwys. 'n Bekende voorbeeld is die gedeelte oor die Sabbat waar Hy sê (12:8), “want die Seun van die mens is Here ook van die sabbat”. Die gesag κύριος waarvan hier sprake is, is baie hoër as dié van die keiser. Met die intog in Jerusalem (21:3) en oor sy wederkoms (24:42) sê Jesus ook dat Hy Here is.

- **“Seun van die mens”**

Die uitdrukking “ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου” word meer as 'n 100 keer in die Joodse Bybel en meer as 90 keer in Esegieël gebruik (Viljoen, 2009a:273). Matteus gebruik dié titel 30 keer en verwys daarmee na Jesus se menslikheid, dit wil sê sy aardse toestand, sy glorie as “komende Koning” en die mag en gesag waarmee Hy nou, ook in die oë van sy dissipels, bekleed is (Viljoen, 2009a:273). Die agtergrond van hierdie Joodse titel kan heel moontlik teruggevoer word na Daniël 7:13-14<sup>47</sup> en 4 Esdras 13:3.

Die “Seun van die mens” is die een wat sonder huis is, verwerp en gelaster word en onregverdig veroordeel en doodgemaak word. Tog is Hy ook die een wat mag het oor die sonde, wat uit die dood opgestaan het, verhoog is en wat weer sal kom om die laaste oordeel uit te spreek (Luz, 2005b:110).

Hierdie titel word ook deur die ander sinoptici gebruik, maar Matteus heg groter waarde daaraan (Luz, 2005b:100). Die Evangelie bevat ook voorspellings oor die koms van die Seun van die mens (10:3; 13:41), waarvan die merkwaardigste sekerlik die voorspelling van die

---

<sup>47</sup> Daniel 7:13-14 (1953-vert.): “Ek het gesien in die naggestigte, en kyk, met die wolke van die hemel het Een gekom soos die Seun van 'n mens, en Hy het gekom tot by die Oue van dae, en hulle het Hom nader gebring voor Hom. <sup>14</sup>En aan Hom is gegee heerskappy en eer en koningskap; en al die volke en nasies en tale het Hom vereer; sy heerskappy is 'n ewige heerskappy wat nie sal vergaan nie, en sy koninkryk een wat nie vernietig sal word nie.”

finale oordeel is (25:31-33). Dit is ook net Matteus wat die Seun van die mens verbind met die parousia (24:27, 37, 39) en Hom aandui as die eskatologiese Regter.

Matteus se gebruik van “Seun van die mens” oorbrug die gaping tussen die Joodse apokaliptiese verwagting van ’n hemelse regter en die Christologiese siening van die twee nature van die Regter, sy menslikheid en sy triomf (Viljoen, 2009a:274).

#### ▪ “Seun van God”

Waar “Seun van God” in die Ou Testament na die koning, engele en Israel as volk kan verwys, is dit belangrik om in Matteus, uit die konteks waarin die titel voorkom, af te lei watter betekenis dit hier het. Alhoewel hierdie titel waarskynlik, onafhanklik van Seun/my Seun in die Evangelies na vore kom, is dit duidelik dat “Seun van God” en “Seun”, in die Matteus-evangelie met mekaar verband hou (Combrink, 1980:87; Gathercole, 2006:280).

Sommige navorsers meen dat dit die voortreflikste (Gathercole, 2006:276-280, sê ook “*pre-existent*”) titel vir Jesus in die Evangelie is (Kingsbury, 1976:591; Senior, 1997:54), met ander woorde dit is die titel wat die heel hoogste gesag aandui. Matteus stel Jesus voor as Seun wat in ’n maagd verwek is en wat Emmanuel genoem sal word, wat daarop dui dat God by sy mense teenwoordig is (1:23). Met die doop en verheerliking van Jesus verklaar God uit die hemel: “Dit is my geliefde Seun” (οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός) (3:17; 17:5). Hy word ook deur die demone, bose geeste, δαίμονες, op die volgende manier aangespreek (8:29): “Jesus, Seun van God.” Die duiwel (διάβολος) gebruik die titel uitdagend tydens Jesus se versoeking in die woestyn (4:3,6). Met hierdie versoeking word Jesus se verhouding met sy Vader onder die vergrootglas geplaas en Hy toon dat Hy die Seun is deur die wil van die Vader te doen (Turner, 2008:34). Hy word, met ander woorde, nie net as mens beskryf nie, maar Matteus heg ook ’n bonatuurlike betekenis aan hierdie titel. Dit word nie net deur God die Vader bevestig nie, maar die koninkryk van Satan<sup>48</sup> erken dit ook. Laasgenoemde erkenning herinner aan wat Jakobus (2:19) skryf: “... die duiwels glo dit ook,” dit wil sê in God se bestaan.

In 11:27<sup>49</sup> verklaar Jesus dat dit die Vader is wat aan Hom, die Seun, gesag verleen. As Jesus egter hierdie titel in 26:63<sup>50</sup> aanvaar, word dit as godslasterlik beskou en word Hy die doodsvonnis (26:66) opgelê.

---

<sup>48</sup> “Koninkryk van Satan” is afgelei uit 8:11-12; 12:24-26; 16:18 (Kingsbury, 1975:149-152).

<sup>49</sup> Matteus 11:27 (1953-vert.): “Alles is aan My oorgegee deur my Vader, en niemand ken die Seun nie, behalwe die Vader; ook ken niemand die Vader nie, behalwe die Seun en elkeen aan wie die Seun dit wil openbaar.”

In Matteus verwys Jesus 44 keer na God as “Vader” (bv. 11:27; 24:36; 28:19) in vergelyking met die 4 keer in Markus en 17 keer in Lukas. Jesus onderskei tussen “my Vader” en “julle Vader” en dit benadruk die unieke verhouding tussen Jesus en die Vader (Luz, 2005b:94). Só gee Hy ook ’n etiese betekenis aan die uitdrukking (3:15; 4:1-11). Die Seun openbaar Hom as die een wat gedweë en nederig (11:29), en gehoorsaam aan die Vader namens die mensdom die lydensweg stap (16:21), en daardeur “alle geregtigheid vervul” (3:15).

In die Joodse kultuur was dit nie vreemd om ’n individu “Seun van God” te noem nie (France, 1997:295). In die Ou Testament word van die koning (Dawid of ’n opvolger) as seun van God gepraat (2 Sam. 7:14; Ps. 2:7; 89:26-27).

Hierdie tipiese Joodse taal kom ook voor in literatuur wat ná die Ou-Testamentiese tydperk ontstaan het en is vir hierdie studie dalk nog meer ter sake. In hierdie literatuur word daar na *regverdige* of *heilige* mense (mans) as “seuns van God” verwys. Hierdie literatuur kon in ’n mate ’n invloed gehad het op hoe Matteus die titel “Seun van God” verstaan het. ’n Gedeelte wat in hierdie opsig belangrik is, is die teks Wysheid van Salomo (2:10-20<sup>51</sup>), wat heelwat ooreenkomste met Psalm 22:7-8<sup>52</sup> vertoon, en waarin die regverdige man gespot word omdat hy sê hy is die Seun van God (France, 1997:296).

▪ **“Meester of Leermeester”**<sup>53</sup>

Mense wat Hom nie gevolg het nie, het Jesus meestal met die titel ὁ διδάσκαλος, “Meester” (1953-vert.) of “Leermeester” (1983-vert.) aangespreek. Die dissipels gebruik nie hierdie titel vir Hom nie. Hy noem Homself egter “meester” (10:24-25; 23:8; 26:18) en “leermeester” (23:1054), maar vir sy volgelinge is Hy baie meer as net ’n onderwyser. Dit blyk duidelik uit die slot van die Bergrede (7:29): “... want Hy het hulle geleer soos een wat gesag het, en nie soos die skrifgeleerdes nie” (Viljoen, 2009a:275; vgl. Betz, 1998:173).

---

<sup>50</sup> Matteus 26:63 (1953-vert.): “Maar Jesus het stilgebly. En die hoëpriester antwoord en sê vir Hom: Ek besweer U by die lewende God dat U vir ons sê of U die Christus, die Seun van God, is?”

<sup>51</sup> Wisdom of Solomon 2:18 “For if the righteous man is God’s son, he will uphold him, and he will deliver him out of the hand of his adversaries.” (Charles, 2004: Wisdom of Solomon 2:18). Alhoewel slegs vers 18 aangehaal word, toon die res van die gedeelte ook ooreenkomste.

<sup>52</sup> Psalm 22:7-8 (1953-vert.): “Maar ek is ’n wurm en geen man nie, ’n smaad van die mense en verag deur die volk. <sup>8</sup>Almal wat my sien, spot met my; hulle steek die lip uit, hulle skud die hoof en sê...”

<sup>53</sup> “Leermeester” is dalk ’n beter vertaling vir διδάσκαλος en nie so argaïes soos “meester” nie.

<sup>54</sup> Alhoewel καθηγητής hier in die oorspronklike voorkom.

### 2.3.3 Matteus se voorstelling van Jesus in die Bergrede

In die Bergrede word Jesus nét “Here”, κύριος, genoem (7:21-23). Jesus gebruik die titel in hierdie gedeelte as Hy na Homself verwys, en as Hy oor die temas *Koninkryk van die hemele* en die *wil van die Vader* praat. Hy praat van Homself as die Regter wat sal oordeel oor wie geskik is om burgers van die koninkryk van die hemele te wees. Dit is diegene “wat die wil doen van my Vader wat in die hemele is” (7:21). In hierdie gedeelte kom die begrip skynheiligheid ook na vore. Daar is baie mense, en hier word veral verwys na mense wat in Jesus se “Naam” profeteer (7:22), wat reken dat hulle die koninkryk van die hemele sal beërwe. Dit mag vir ander mense lyk of hulle volgelinge van Jesus is, maar Hy sal hulle, as die Regter, wegwys omdat Hy kan sien wat in hulle se harte aangaan. Jesus noem hulle(7:23): “... julle wat die ongeregtigheid werk!” Die toets is nie om voor mense regverdig voor te kom nie, maar om in jou se hart die regte gesindheid teenoor God te hê. Die ware burger van die koninkryk van die hemele soek dus eers na “die koninkryk van God en sy geregtigheid” (6:33) en al die ander dinge sal bygevoeg word.

Dit is duidelik dat Jesus hier na Homself nie net as Here (direk) nie, maar ook as Regter (indirek) verwys.

Uit die Bergrede kan verder afgelei word dat Jesus ’n Leermeester is. Hy was sonder twyfel ’n beroemde prediker wat met sy onderrig ’n groot indruk gemaak het (7:29). Daar is genoeg bewyse in al die Evangelies dat Jesus se onderwys in ander diskoerse bewaar gebly het. In hierdie opsig spreek Wenham (2008:189) sy mening soos volg uit: “There is reason to believe that our gospels are drawing on earlier sources which also continued discourses of Jesus, and there is interesting corroborative evidence from Paul”<sup>55</sup>. Die onderrig van Jesus was belangrik vir die vroeë kerk; in sy onderrig stel Hy Hom voor as “Leermeester”. Die gebruik van die woorde ἐδίδασκεν (5:2) en διδάσκων (7:29) vorm as’t ware ’n *inclusio* van die onderrig van Jesus. Matteus noem die onderrig ook διδαχῆ (7:28<sup>56</sup>), wat duidelik stel dat dit na die optrede van ’n Leermeester verwys (Wenham, 2008:189; Betz, 1998:166).

Betz (1998:168) kom tot die gevolgtrekking dat daar “aanvaar” word dat Jesus die mondelinge “outeur” van die Bergrede is en dat ’n ander outeur<sup>57</sup> dit neergeskryf het. Die geskrewe teks gee dus die uitsprake weer van Jesus *in absentia* en die ἐντολαὶ in die

---

<sup>55</sup> Die verhouding tussen Matteus en Paulus word later vollediger bespreek.

<sup>56</sup> Matteus 7:28 “Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, ἐξεπλήσσαντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ”.

<sup>57</sup> In die geval van hierdie studie dus Matteus.

Bergrede dui op die teenwoordigheid van 'n "nie-teenwoordige" Jesus. Betz (1998:168-169) verduidelik die situasie op meesterlike wyse aan die hand van 'n analogie van 'n Mozart-komposisie en die musikante wat die komposisie uitvoer. Die musikante gebruik die "geskrewe" bladmusiek en speel Mozart se musiek. Alhoewel Mozart self nie teenwoordig is nie, is sy werk waarin hy hom uitgedruk het, teenwoordig. Elke ingeligte hoorder herken hom in die musiek omdat hy as "leermeester" (instrukteur) van die musikante teenwoordig is. Die musikante onderwerp hulle *ipso facto* daaraan dat die komponis teenwoordig is in die musiek en daarom interpreteer hulle sý werk. Die musikante gee egter ook hulle eie vertolking van die musiek en só is Mozart se musiek ook hul eie musiek. Die musiek word dus op die uitnemendste vlak uitgevoer, as die musiek só uitgevoer word dat dit 'n geldige interpretasie van Mozart werk is. Dan word "Mozart" gehoor. Die kwaliteit van die uitvoering en die vertolking hang dus af van die harmonieuse interaksie tussen komponis en musikant.

In hierdie opsig is Mozart die een wat die musiek neerskryf soos wat hy dit self innerlik "gehoor" het en kan hy dus die mediator van die musiek genoem word. Met hierdie analogie in gedagte, kan daar aangeneem word dat Jesus se dissipels Hom as leraar of leermeester (komponis) beskou het. In die Bergrede word Jesus uitgebeeld as λόγοι (Du Toit, 1967:67), 'n tema wat duideliker in die Johannes-evangelie is (1:1-14).

Die gevolgtrekking kan ook gemaak word dat die Bergrede heel waarskynlik bestaan het voordat die narratiewe tot stand gekom het. Jesus kan gesien word as 'n leermeester *par excellence*, maar ook as 'n leermeester *in absentia*<sup>58</sup>. Diegene wat die Bergrede gebruik het om ander te leer, word in 5:19 gewaarsku om nie dit wat Jesus geleer het met hul eie leer te vervang nie. Sy ἐντολαὶ mag nie verkeerd geïnterpreteer word nie (5:17-18), want dit kan mens mislei oor die betekenis van δικαιοσύνη, wat nodig is om die koninkryk van God in te gaan (5:20; vgl. 7:15-20, 21-23). In alle onderrig word aanvaar dat daar in die wêreld weerstand is teen 'n volgehoue soeke na die geregtigheid van God (6:33) en 'n teësinnigheid om struikelblokke te oorkom op pad na die koninkryk van God (7:13-14).

Uit die belangrike plek wat die wet in die Evangelie inneem, kan afgelei word dat Jesus die nuwe Wetgewer is. In die breër konteks van 5:1-48 kan afgelei word dat Jesus die nuwe Moses is (Welch, 2009:15-37; Allison, 1993:137-270; Floor, 1969:34). Hierdie Sinaïtiese tipologie blyk reeds uit die eerste vers ("... het Hy op die berg geklim...") van die Bergrede (Loader, 1997:165). Op die berg verduidelik Jesus as't ware die Dekaloog. Jesus word dus as die nuwe Moses voorgelê (Viljoen, 2009:63; Lierman, 2004:279).

---

<sup>58</sup> Hoewel Jesus nie regstreeks aan die woord is in die teks nie, is Hy uiteraard altyd by sy Kerk.

Dat Jesus die Wetgewer is, kan ook daarmee in verband gebring word daarmee dat Matteus Jesus as die Messias voorhou. Die Messias se leer word as die eskatologiese wet beskou waarvolgens die eerste wet beoordeel moet word (Viljoen, 2009:63). Daar is egter geglo dat die Tora in die Messiaanse era dieselfde sal bly en nie sal verander nie, dat die onduidelike gedeeltes verduidelik sal word en dat die egtheid van die wet weer bevestig sal word (Davies, 1963:156-190). Daar sal dus 'n "nuwe" Tora kom (Davies & Allison, 2004a:493). Uit hierdie verwagtinge word dit duidelik waarom Matteus Jesus aandui het as die een wat die "Messiaanse Tora" gebring het (vgl. Gerhardson, 1964:327). Dit herinner aan wat Paulus in Galasiërs 6:2 sê, "... vervul so die wet van Christus," wat moontlik daarop dui dat die "Messiaanse Tora" in daardie tyd 'n bekende begrip was (Viljoen, 2009:64; vgl. Nanos, 2010:19; Nanos, 2007:20-24).

Matteus hou Jesus dus voor as die nuwe Wetgewer (Moses), die eskatologiese openbaarder en interpreteerder van die Tora, die Messias wat die eindtyd in mense se harte openbaar het (Viljoen, 2009:64)

### 2.3.4 Taak van Jesus

In vers 21 van Hoofstuk 1 van die Evangelie word Jesus se taak reeds deur die engel aangekondig: "... en jy moet Hom Jesus noem want dit is Hy wat sy volk van hulle sondes sal verlos." Die Jode het 'n noue verband tussen iemand se naam en sy identiteit gesien. Deurdat Matteus Jesus se naam met sy toekomstige taak in verband bring, word Jesus se identiteit duidelik (Novakovic, 2002:85).

Met die naam "Jesus" sinspeel Matteus waarskynlik op die Hebreeuse naam *Joshua* wat verbind word met die werkwoord יָשַׁע ("om te red") en die naamwoord יְשׁוּעָה ("redding"/"verlossing"). Streng gesproke beteken die naam *Jesus* "Jahweh is redding"<sup>59</sup>. Matteus skryf redding dus nie aan God – Jahweh van die Ou Testament – toe nie, maar aan dié Een wat sy Naam dra en hy verwys moontlik na Psalm 130:8 (LXX, 129:8) (Novakovic, 2002:87).

Die manier waarop Jesus hierdie taak uitvoer, skets die *Sitz im Leben Jesu*; daarom word daar vervolgens gekyk na die vervullingsmotief, Jesus se optrede in Judea en Galilea en sy botsing met die Joodse leiers.

---

<sup>59</sup> "Jehovah [Yahweh] is salvation" given to the Messiah" (Elwell & Comfort, 2001:695).

Ter inleiding word enkele opmerkings gemaak oor die tersaaklike omstandighede van Jesus se optrede in die Bergrede. Matteus suggereer in 4:14-16, op grond van die woorde van Jesaja 9, dat Jesus die “groot lig” is wat opgegaan het vir die “volk wat in duisternis sit”. Hiermee skep Matteus die platform vir Jesus om die volk in die Bergrede in God se wil te onderrig<sup>60</sup> (Yieh, 2003:32). Met die volgende stelling gee Jesus die hermeneutiese sleutel vir die interpretasie van die Ou Testament (Viljoen, 2011a:404) (5:17): “Moenie dink Ek het gekom om die wet of die profete te ontbind nie. Ek het nie gekom om te ontbind nie, maar om te vervul.” In die Bergrede verduidelik Jesus veral hoe die Tora geïnterpreteer moet word. Jesus se gesag is selfs groter as dié van die Tora omdat alle gesag aan Hom gegee is in die hemel en op aarde (28:18-20); daarom is sy interpretasie van die Skrif die korrekte interpretasie (Viljoen, 2009:55). Hierdie hermeneutiek laat spanning tussen Hom en die Fariseërs ontstaan. Hulle beoefen geregtigheid soos wat dit letterlik in die wet voorgeskryf word, maar in die koninkryk van die hemele word ’n “oervloediger geregtigheid” verwag (5:20). Jesus sluit sy onderrig in die Bergrede af (7:24) deur daarna te verwys as “die wil... van my Vader” (7:21).

### 2.3.5 Vervullingsmotief

Soos wat reeds opgemerk is, is die vervullingsmotief van wesenlike belang in die Evangelie. Vir hierdie studie is dit besonder relevant, want Jesus verwys direk na die vervulling van geregtigheid (3:15). Uit die navorsing van onder andere Dodd (1952), Lindars (1961), en Moule (1967:293-320) is dit duidelik dat die Christenskrywers uit die eerste eeu n.C. Jesus gesien het as die vervulling van Ou-Testamentiese hoop en dat die lewe<sup>61</sup>, dood en opstanding van Jesus die hermeneutiese sleutel vir die interpretasie en toepassing van die Joodse geskrifte is (Evans, 2004:145).

---

<sup>60</sup> “Die wil van God”: Die vertalingspan van die Bybelgenootskap van Suid Afrika vertaal die woord δικαιοσύνη in die proefvertaling van Matteus 6 van *Die Bybel in Afrikaans: ’n direkte vertaling*, “die wil van God” (6:33). Die Bybelgenootskap maak dit egter duidelik dat hierdie slegs ’n proefvertaling is en dat daar uiteraard nog fases sal volg. Daarom is dit dus nie definitief dat die woorde wat vir δικαιοσύνη gebruik is, behoue sal bly nie (Bybelgenootskap van Suid Afrika, 2008). Hopelik sal hierdie studie dit benadruk dat “die wil van God” ’n goeie vertaling van δικαιοσύνη is. Lg. Is dalk ’n voortydige opmerking. Gee eers jou volle beredenering oor die begrip weer voor jy tot so ’n gevolgtrekking kom.”

<sup>61</sup> Selfs die kere wat Jesus mense genees het, (onder andere 8:16-17) kan gesien word as die eksplisiete vervulling van die Skrif (Novakovic, 2002:177-216).

Onder die Nuwe-Testamentiese outeurs is dit Matteus wat hierdie motief ekstensief uitbou (Davies & Allison, 2004a:211; Versteeg, 1992:23). Matteus gebruik die motief om die bediening van Jesus as 'n deel van God se reddingsplan te beskryf (Viljoen 2009:25).

Afgesien van algemene vervulling, gebruik Matteus ten minste tien<sup>62</sup> aanhalings uit die Ou Testament wat die *vervullingsitate* genoem word. Hierdie sitate bevat die woorde “*vervul*”/ “*vervul sou word*” (πληρώω) in 'n inleidingsformule.

Die *Sitz im Leben* van die vervullingsfrases in die Evangelie moet apologeties geïnterpreteer word in die konteks waarin die Matteus-gemeenskap hulle Christelike geloof altyd teen die Jode moes verdedig (Viljoen 2009:29).

Dit is duidelik dat Matteus, reg van die begin van die Evangelie af, die klem op die vervulling van die Ou Testament laat val. Die eerste twee woorde, Βίβλος γενέσεως, laat iets van Genesis weerklink. Abraham en Dawid se name word telkens genoem en in die geslagsregister van Jesus word die koninklike geslagslyn van Juda gevolg. Die vervullingsmotief word gebruik as Jesus se bediening in Galilea (4:14-16; 8:17; 12:17-21; 13:35) én in Jerusalem beskryf word (21:4-5; 27:9-10).

Matteus benadruk dat God in Jesus sy doelwit met sy raadsplan bereik. Vervolgens word 'n aantal opmerkings oor die Bergrede en geregtigheid gemaak omdat hulle vir hierdie studie relevant is.

Jesus stel dit uitdruklik in 5:17<sup>63</sup>: “Moenie dink Ek het gekom om die wet of profete te ontbind nie. Ek het nie gekom om te ontbind nie, maar om te vervul.” Hierdie teks word as die kernvers van die Matteus-evangelie beskou (Du Plessis, 1993:1368). *Vervulling van die wet* is dus 'n belangrike tema in die Bergrede. Dit is baie belangrik om in gedagte te hou dat die woord “vervul” gebruik word, en nie “verwerp”, “bekragtig”, “bevestig” of selfs “gehoorsaam” nie (Viljoen 2009:62).

Die Evangelie stel ook dat *geregtigheid vervul word* (3:15): “...want so pas dit ons om alle geregtigheid te vervul”. Jesus het alle geregtigheid vervul deur sy volgelinge eers te onderrig oor wat die geregtigheid van God is en daarna het Hy dit wat hy onderrig het, *vervul* deur sy lyding en sterwe (Warner, 2002:15). Aangesien die woord δικαιοσύνη opvallend baie in die Bergrede gebruik word, mag dit wees dat Matteus die vervulling van geregtigheid aan die

---

<sup>62</sup> Navorsers verskil oor die aantal vervullingsfrases in die Evangelie deurdat 2:6 en 25:56 deur sommige ingesluit word (Soares Prabhu, 1976:41 vgl. Viljoen, 2009:26). Warner (2002:14) redeneer dat daar inderdaad 12 sitate is en dat dit die 12 stamme van Israel simboliseer.

<sup>63</sup> Hierdie teks is eie aan Matteus met geen parallel in Markus of Lukas nie.

gemeente in Antiogië wou voorhou as die belangrikste grondbeginsel waarop die kerk gebou moet word. Dit is egter nog te vroeg om nou al 'n finale gevolgtrekking in die studie hieroor te maak.

### **2.3.6 Konflik met die Joodse leiers**

Van der Walt (2007:217-218) sê dat die “kruis nie iets is wat Jesus skielik oorval het nie”. Hy is skaars in Betlehem gebore toe die eerste poging aangewend is om hom te vermoor (2:13). Die Evangelie vertel die verhaal van die toenemende konflik tussen Jesus en Israel (Luz, 2005b:244; Keener, 2009:45).

Soos wat reeds opgemerk is, was die Jode deeglik bewus daarvan dat die Messias sou kom, maar vir die Jodedom het die verwagting 'n politieke konnotasie gehad. Hulle het uitgesien na 'n koning wat uit die geslag van Dawid sou kom en hierdie koning sou hulle verlos uit die hand van die ander nasies wat hulle onderdruk het<sup>64</sup> (Jes. 11:1-9; Miga 5:1-3; Jer. 23:5-6) (Myers, 1987: 713; Davies, 1963:109-190). Om die rede wou baie Jode Jesus nie as die Messias aanvaar nie.

Die verskillende maniere waarop Jesus en die Jode die Joodse Geskrifte (Ou Testament, LXX, ens.), veral die Tora, geïnterpreteer het, het aanleiding gegee tot spanning tussen Jesus en die Joodse groepe. Die Tora kom veral in die Bergrede aan die orde. Alhoewel die Tora vir al die Jode belangrik was, het dit verdeeldheid onder die verskillende groepe Judaïste meegebring omdat elke groep die wette en voorskrifte op 'n ander manier probeer nakom het. Elke groep het gemeen hulle leef volgens die beginsels van die Tora en só geïmpliseer dat ander dit nie doen nie. Dit het 'n instrument geword waarmee een groep die ander veroordeel. Verder het die Jode dit gebruik om hulle van ander nasies en volke af te sonder (Dunn, 2003:292; Overman & Green, 1992:1041). Jesus leer hulle egter anders en sluit alle nasies in die koninkryk van die hemel in (5:13-16; 28:19-20).

Die plek van die Tora in die onderrig van Jesus vorm 'n sentrale tema in die Evangelie. Die belangrikste gedeelte waaruit Jesus se vertolking van die Tora blyk, is 5:17-48 (Moo, 1984:17). Dit sluit af met die woorde (5:48): “Wees julle dan volmaak soos julle Vader in die hemele volmaak is.” Jesus leer dat sy vertolking van die Tora 'n “oorvloediger geregtigheid” inhou (5:20). Jesus kan dus beskou word as die laaste en grootste uitlegger van die wet (Viljoen, 2009:57).

---

<sup>64</sup> 'n Siening wat selfs by die dissipels (Petrus) te bespeur is (16:23)

Hierdie vertolking van Jesus lê nie die klem op gehoorsaamheid aan reëls (wet) nie. Dit beklemtoon dat gehoorsaamheid aan die wet 'n innerlike houding en 'n "hartsaak" is. Die wettiese norme soos vervat in 5:21, 27, 31, 33, 38 en 43 kan nie die lewe weerspieël van dié wat waarlik "arm van gees is" (5:3), "barmhartig" en "rein van hart" is nie (5:7, 8) (Davies & Allison, 2004a:509). Gevolglik verkondig Jesus die "oervloediger geregtigheid" en pas dit ook toe. In hierdie verkondiging val die klem op liefde vir God en liefde vir die naaste (5:21-47).

Die groeiende konflik eindig as't ware met die opstanding van Jesus, wat nie deur die Joodse leiers aanvaar word nie (28:11-15). Hierdie negatiewe einde het egter 'n positiewe uitkoms. Die dissipels word opgeroep om dissipels van alle nasies te maak en Jesus belowe om tot die einde van die wêreld met hulle te wees (28:16-20). Omdat die Jode Jesus nie as die Messias aanvaar nie, verkeer hulle in 'n hopelose situasie (Viljoen, 2009:71).

### **2.3.7 Samevatting**

Die titels wat Matteus vir Jesus gebruik, verduidelik indirek die taak van Jesus. Met ander woorde, die titels help ons om te verstaan wat die volledige taak van Jesus is. Jesus Christus, Seun van Dawid, Seun van Abraham, Seun van die Mens, Seun van God, Immanuel, die Here en Koning van die wêreld het geregtigheid het sy volk kom leer wat geregtigheid is om hulle van hul sondes te verlos. Afgesien van die ander titels wat Matteus vir Jesus gebruik, is dit belangrik om te sien dat hy Jesus eers as "God-met-ons" (Immanuel) (1:23) en die volmaakte gehoorsame Seun van God (4:1-11) bekendstel vóórdat die Bergrede volg. Matteus skep dus die perfekte agtergrond waarteen God se wil met gesag onderrig kan word.

Die Christologie in Matteus verteenwoordig miskien nie 'n goed ontwikkelde verlossingsleer nie, maar uit die titels wat Matteus gebruik om Jesus te beskryf, is dit duidelik dat Jesus nie alleen die Leraar en die vervulling van geregtigheid is nie, maar dat Hy ook die Regter is wat die regverdiges aan sy *regterhand* bymekaar sal bring en sal skei van die "onregverdiges". Hieruit vloei die konsepte van *straf* (25:46), *loon* (5:12, 46; 6:1, 2, 5, 16) en *oordeel* (7:1, 2; 23:14, 33) voort.

## **2.4 Gevolgtrekking**

In hierdie studie word daar van die volgende standpunte uitgegaan: Matteus, Levi, die apostel en tollenaar uit die Jodedom, is die outeur van die Evangelie en hy het dit vir die Joods-Christelike gemeenskap in Antiogië geskryf. In hierdie studie word daar na hierdie gemeenskap as die Matteus-gemeenskap verwys. Daar word aanvaar dat die Evangelie in

die tydperk 80-90 n.C. ontstaan het. Die Hellenistiese invloed in hierdie stad het sommige Jode se siening oor nie-Jode sodanig beïnvloed dat nie-Jode in hulle kerke verwelkom is.

Die verhaal oor Jesus in die Matteus-evangelie kan beskou word as 'n inklusiewe verhaal. Die inklusiewe struktuur maak dit moontlik om 'n spanning in die Joodse gemeenskap van Antiogië te identifiseer. Die Joodse Christene het naas die sinagoge hul eie strukture begin vestig. 'n Skeiding het ontstaan tussen die Joodse Christene – die Matteus-gemeenskap – en die Judaïste. Matteus benadruk die vervreemding tussen die sinagoge van die Matteus-gemeenskap en dié van die Judaïste deur die gebruik van “hulle sinagoges” (4:23; 9:35; 10:17; 12:9; 13:54) en “julle sinagoge” (23:34). 'n Verdere moontlike aanduiding van hierdie konflik is die implementering van die Birkath Ha-Minim, wat blykbaar kort na die ontstaan van die Evangelie in die Judaïstiese sinagoges ingevoer is.

Matteus hou Jesus se vertolking van geregtigheid aan die gemeenskap in Antiogië voor as 'n “oervloediger geregtigheid”(5:20).

Die Matteus-evangelie is die enigste Evangelie waarin die selfstandige naamwoord ἐκκλησία (16:18; 18:17) voorkom. Hoewel dit nie 'n uitgebreide ekklesiologiese organisasie beskryf nie, kan die gevolgtrekking gemaak word dat Matteus hierdie nuwe Christelike gemeenskap die *kerk* (ἐκκλησία) noem.

Die Evangelie het ook 'n eskatologiese karakter en dit is belangrik vir Matteus se ekklesiologie met betrekking tot δικαιοσύνη. Matteus verskaf nie net inligting oor die eindtyd nie, maar wil die kerk oorhaal om te doen wat reg is; daarom word 'n “oervloediger geregtigheid” aan hulle voorgehou.

Die Bergrede sentreer rondom die vertolking wat Jesus van die wet en hierdie oervloediger geregtigheid gee. Jesus se beskrywing van geregtigheid verduidelik hoe God wil hê dat die wet geïnterpreteer moet word.

Matteus dui Jesus aan as die langverwagte Messias van die Ou Testament. Om 'n duideliker beeld van die Prediker van die Bergrede te kry, is die titels wat Matteus vir Jesus gebruik, ook van nader beskou. Hierdie titels (Jesus Christus, Seun van Dawid, Seun van Abraham, Seun van die Mens, Seun van God, Immanuel, die Here en Koning) beskryf die taak van Jesus volledig. Deur Jesus te verkondig as die Dawidiese Messias, vervang Matteus die Jode se politieke hoop op die herstel van Israel (21:9, 15) met 'n ewigdurende hoop om van sonde genees te word.

By monde van Johannes die Doper benadruk Matteus die titel Seun van Abraham en maak dit aan die Fariseërs en die Sadduseërs duidelik dat hulle nasionaliteit hulle nie van die

toekomstige oordeel sal vrystel nie. Daarvoor is bekering nodig (3:6-11). Ná die doop en verheerliking van Jesus verklaar God uit die hemel: “Dit is my geliefde Seun” (οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός) (3:17; 17:5). Met die versoeking van Jesus in die woestyn word die verhouding met sy Vader onder die vergrootglas geplaas en voer Hy die wil van die Vader volkome uit. Jesus word dus nie net as mens beskryf nie, maar hierdie titel het ook ’n bonatuurlike betekenis.

Dit is verder belangrik dat Matteus Jesus eers voorstel as God-met-ons en die volmaak gehoorsame Seun van God (4:1-11) vóórdat die Bergrede volg.

In die Bergrede word Jesus voorgestel as Leermeester *par excellence* maar ook *in absentia*. Die onderrig van Jesus, in die Bergrede, word begrens deur die *inclusio* tussen die woorde ἐδίδασκεν (5:2) en διδάσκων (7:29). Sy ἐντολαὶ mag egter nie verkeerd geïnterpreteer word nie (5:17-18), want dit kan mens mislei oor die betekenis van δικαιοσύνη, wat nodig is om die koninkryk van God in te gaan (5:20; vgl. 7:15-20, 21-23).

Uit die belangrike plek wat die wet in die Evangelie inneem, kan afgelei word dat Jesus die nuwe Wetgewer is, ’n Sinaitiese tipologie. Dit kan daarmee in verband gebring word dat Jesus as die Messias beskryf word. Die Messias se leer word as die eskatologiese wet beskou waarvolgens die eerste wet beoordeel moet word. Verwagtinge dat die Tora in die Messiaanse era dieselfde sal bly, verduidelik waarom Matteus Jesus voorhou as die nuwe wetgewer (Moses), die eskatologiese openbaarder en interpreteerder van die Tora, die Messias wat die eindtyd in mense se harte openbaar. Matteus skep dus die perfekte agtergrond waarteen God se wil met gesag bekend gemaak kan word.

Jesus word ook verkondig as die Leraar en vervulling van geregtigheid. Hy is die Regter wat die regverdiges aan sy regterhand bymekaar sal bring en sal skei van die onregverdiges. Dit is duidelik dat die Bergrede en die res van die Evangelie dieselfde *Sitz im Leben* veronderstel en dit wil voorkom asof Matteus doelbewus, vanuit die *Sitz im Leben Jesu*, ’n oorvloediger δικαιοσύνη aan die gemeenskap in Antiogië – die Matteus-gemeenskap – wou voorhou om sodoende hulle identiteit te definieer as Christengemeenskap wat in konflik was met die Judaïste-groepe van daardie tyd.

## Hoofstuk 3

# Die betekenis van die woord δικαιοσύνη buite die Matteus-evangelie

### 3.1 Inleiding

In die Bergrede word δικαιοσύνη nie omvattend as term in die Christelike geloof gedefinieer nie. Dit wil voorkom of daar in die Bergrede geleer word dat die interpretasie van δικαιοσύνη verryk moet word om “n oorvloediger geregtigheid” te beteken (5:20). Die doel van hierdie hoofstuk is om te bepaal wat met δικαιοσύνη in die eerste-eeuse, breër literatuurkonteks bedoel word. Om duideliker te verstaan wat die woord vir die lesers van die Matteus-evangelie beteken het, sal nagegaan word wat die semantiese gebruik van die woord in die volgende geskrifte was: die Joodse Bybel en die Septuagint (LXX), dit is die Ou Testament, die Qumran-literatuur<sup>1</sup>, dit wil sê die Doorie See-rolle, Tannaïtiese literatuur<sup>2</sup> en die Pauliniese geskrifte.

Om woordbetekenisse vas te stel, word die metode van die *kognitiewe linguistiek* (Evans & Green, 2007:206-247; Evans, 2010:85-278) gebruik. Kemmer (2010:1) som dié metode soos volg op:

“Rather than attempting to segregate syntax from the rest of language in a 'syntactic component' governed by a set of principles and elements specific to that component, the line of research followed instead was to examine the relation of language structure to things outside language: cognitive principles and mechanisms not specific to language, including principles of human categorization; pragmatic and interactional principles; and functional principles in general, such as iconicity and economy.”

---

<sup>1</sup> Die onlangse navorsing van Knibb (2009:304-308) en Collins (2009:368-369) dui daarop dat die Qumran-literatuur 'n versameling van geskrifte van verskillende gemeenskappe is.

<sup>2</sup> Tannaïtiese literatuur sluit werke in wat geskryf is van ongeveer 10 tot 220 n.C. (Przybylski, 1980:39), en Tannaïm verwys na geestelike leiers van die “Mishnaïese” periode (Kraemer, 1992:608; Brooks, 1992:872).

Die kognitiewe linguistiese benadering steun sterker op ensiklopediese as op woordeboekdefinisië<sup>3</sup> vir die betekenis van woorde. 'n Ensiklopediese siening is 'n model van die konseptuele kennisstelsel wat linguistiese betekenis onderlê. Betekenis spruit voort uit die konteks waarin die woord gebruik word, of anders gestel: die ensiklopediese betekenis word toegelig deur kontekstuele faktore (Evans & Green, 2007:207-215; Evans, 2010:252; vgl. Xie & House, 2009:421-439). J.P. Louw (1967:40) het meer as 40 jaar gelede al dié gevolgtrekking gemaak: "To determine the meaning of δικαιοσύνη three factors must be distinguished: (a) the content of meaning, (b) the contextual usage, and (c) the method by which δικαιοσύνη is achieved. All three factors give the actual meaning ..."

Eerstens sal ondersoek word wat die grondtekste van die sewe (3:15; 5:6,10,20; 6:1, 33; 21:32) δικαιοσύνη-tekste in die Matteus-evangelie is. Daarna sal die betekenis/se van die woord en sy konteks in leksikons nageslaan word. Dit is belangrik om die grondteks te bepaal want alternatiewe woorde mag moontlik die groter konteks toelig waarin 'n begrip voorkom en die betekenis daarvan verruim. Nadat hierdie grondslag gelê is, sal die betekenis/se van die woord in eerste-eeuse literatuur, wat Pauliniese geskrifte insluit, ondersoek word.

Ten slotte sal 'n gevolgtrekking gemaak word oor watter betekenis/se aan die woord δικαιοσύνη gekoppel kan word.

## 3.2 Vasstelling van die grondteks

In die vierde uitgawe van *UBS: Greek New Testament* word geen variante lesing vir die woord δικαιοσύνη by enige van die sewe plekke waar dit in die Matteus-evangelie voorkom, aangedui nie (Aland *et al.*, 2006:7-8, 12, 13, 17, 21, 81). In die 1953-vertaling word die woord in 6:1<sup>4</sup> vertaal met *liefdadigheid*, wat op 'n variante lesing of 'n alternatiewe vertalingsmoontlikheid kan dui. By nadere ondersoek blyk dit 'n variante lesing van die woord ἐλεημοσύνη, wat ook in 6:2<sup>5</sup> voorkom, te wees. Louw (1967:40) voer aan dat selfs ὁσίον 'n variante lesing kan wees. Voorts sê hy dat veral die Bisantynse teks, gevolg deur die *Textus Receptus*, aan ἐλεημοσύνη voorkeur gee. In die *Codex Dublinensis*, wat tot die tekstipe

---

<sup>3</sup> Dit beteken egter nie dat woordeboekdefinisië geïgnoreer word nie, maar dat ensiklopediese definisië deurslaggewend vir die betekenis sal wees.

<sup>4</sup> Matteus 6:1 (1953-vert.): "PAS op dat julle nie jul liefdadigheid [δικαιοσύνην] voor die mense bewys om deur hulle gesien te word nie; anders het julle geen loon by julle Vader wat in die hemele is nie."

<sup>5</sup> Matteus 6:2 (1953-vert.): "Wanneer jy dan liefdadigheid bewys..."

*Codex Sinaiticus* hoort, word ἐλεημοσύνη gebruik, alhoewel δικαιοσύνη in die *prima manus* van die *Sinaiticus* voorkom. Dit is egter op 'n stadium na δόσιν, en toe weer na δικαιοσύνη verander. In twee Latynse vertalings, *k* (4de eeu) en *f* (6de eeu), word ἐλεημοσύνη verkies. In die *Peshitta* (4de eeu n.C.) kom δόσιν voor, terwyl δικαιοσύνη in die *Codex Vaticanus* (4de eeu n.C.), die *Codex Bezae* (5-6de eeu n.C.) en die *Siriëse Palmsest* (4-5de eeu n.C.) gebruik word. Volgens Hodges & Farstad (1985:15) kom ἐλεημοσύνη in die meerderheid<sup>6</sup> van die manuskripte voor. Volgens Louw en Nida (1996, V1:569) het ἐλεημοσύνη twee moontlike betekenisse: (1) om aan diegene wat in nood is, (“mercy”) te gee; en (2), om aan die behoeftiges te gee (“charity”).

In die LXX word die stam קָדַשׁ weergegee deur δικαιοσύνη sowel as ἐλεημοσύνη. In die Mishna beteken קָדַשׁ “liefdesgawe” en word geregtigheid beperk tot liefdesgawes, omdat die gee van liefdesgawes as die beste manier beskou is om die wet te vervul (Louw, 1967:35).

Indien aanvaar word dat die korrekte lesing in 6:1 δικαιοσύνη is, word ἐλεημοσύνη dus reeds daarmee geïmpliseer. Dit dui daarop dat die gee van liefdesgawes deur die Jode as 'n daad van geregtigheid beskou is, met ander woorde: ἐλεημοσύνη is 'n daad van δικαιοσύνη. Uit Jesus se bespreking van die drie begrippe *liefdadigheid*, *gebed* en *vas* wat in 6:2-18 voorkom en wat op 6:1 volg, blyk dit dat dit logies sinvoller is dat dié begrippe voorbeelde van δικαιοσύνη, en nie van ἐλεημοσύνη is nie. Wat egter belangrik is in hoe ἐλεημοσύνη in sekere geskrifte gebruik word, is dat die betekenis van δικαιοσύνη verruim word om ook “barmhartig” te beteken (óf in te sluit), m.a.w. dat dit as 'n alternatief vir ἐλεημοσύνη gebruik word. Daaruit spreek reeds iets van 'n hartsgesindheid uit die betekenis van δικαιοσύνη (óf: dit kan daaruit afgelei word).

### 3.3 Definisies uit leksikons

Vervolgens word die betekenis(se) van δικαιοσύνη wat in leksikons voorkom, noukeurig nagegaan. Hiervoor sal die *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains* (Louw & Nida, 1996) en *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Danker, 2000:247-249) gebruik word.

---

<sup>6</sup> Oor “Meerderheidstekes” sê Hodges & Farstad (1985:e.v.): “The Majority Text is a text that employs the available evidence of the whole range of surviving manuscripts rather than relying chiefly on the evidence of a few. To us it is unscientific to practically ignore eighty to ninety percent of the evidence in any discipline.”

### 3.3.1 *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains (Louw & Nida, 1996)*

δικαιοσύνη, ης f

- *righteousness*: 88.13: Om te doen wat God verag, om te doen wat reg is. μακάριοι οἱ διωκόμενοι ἕνεκεν δικαιοσύνης “happy are those who suffer persecution because of their doing what God requires” (5:10) (Louw & Nida, 1996:V1,743).
- *be put right with*: 34.46: Om die regte verhouding met iemand anders teweeg te bring. Dit kan wees dat Paulus hierdie uitdrukkings eerder in die konteks van die verbondsverhouding as die konteks van ’n wetlike prosedure gebruik (δικαιοῦμενοι δωρεὰν τῆ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ – “en hulle word deur sy genade sonder verdienste geregverdig deur die verlossing wat in Christus Jesus is” (Rom. 3:24); Christus is “... oorgelewer (is) ter wille van ons misdade en opgewek (is) ter wille van ons regverdigmaking”; (Rom. 4:25). “God maak die mens ‘right with himself’ (Rom. 1:17) (Louw & Nida, 1996: V1, 451).
- *religious observances*: 53.4: Die nakom van die rituele en gebruike van ’n religie (6:1) (Louw & Nida, 1996:V1, 531).
- *charity*: 57.111: Om te gee aan diegene in nood as ’n daad van barmhartigheid. ἐλεημοσύνη: αἱ προσευχαί σου καὶ αἱ ἐλεημοσύναι σου ἀνέβησαν εἰς μνημόσυνον ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ – “Jou gebede en jou aalmoese het voor God in gedagtenis gekom” (Hand. 10:4) (Louw & Nida, 1996:V1,569).

### 3.3.2 *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature (Danker, 2000:247-249)*

In hierdie leksikon word δικαιοσύνη in die algemeen gedefinieer as “the quality of being upright”. Dit word egter meer spesifiek gedefinieer as:

1. “The quality, state, or practice of judicial responsibility with focus on fairness, justice, equitableness, fairness” van mense én van transendente figure (Heb. 7:2; 11:33; Open. 19:11)
2. “Quality or state of juridical correctness with focus on redemptive action, righteousness.” Dit kan dus beteken dat God se δικαιοσύνη die teenoorgestelde van veroordeling beteken (2 Kor. 3:9) want daarin word God as Regter openbaar (Rom. 3:5). Hierdie betekenis kom veral voor in die Pauliniese gebruik van die woord en verwys na “righteousness bestowed by God”. Hierdie δικαιοσύνη kan nie deur wetsonderhouding

bereik word nie (Rom. 3:21; Gal. 2:21; 3:21), want δικαιοσύνην τὴν ἐκ [τοῦ] νόμου (Rom. 10:5). Volgens hierdie betekenis word geregtigheid slegs verkry deur geloof (Gen. 15:6; Ps. 105:31; 1 Makk. 2:52; Rom. 4:3, 5, 9, 11, 13, 22; Gal. 3:6) en Christus is God se geskenk as δικαιοσύνη (Gal. 5:5).

3. “The quality or characteristic of upright behavior, uprightness, righteousness.” Hier word verwys na die kwaliteit of karakter van “opregtheid”. Dit het die betekenis van etiese optrede in die algemeen (Matt. 5:6, 10, 20; 6:33; Heb. 5:13; 1 Pet. 3:14), maar ook van spesifieke optrede om aan God se verwagting te voldoen (Matt. 3:15) of aan God se voorskrifte te voldoen (Jak. 1:20).

Uit hierdie kort opsomming van die definisies uit die twee leksikons, is dit duidelik dat daar verskillende betekenis vir die woord δικαιοσύνη bestaan. Dit is verder ook duidelik dat veral die konteks<sup>7</sup> waarin die woord gebruik word, 'n groot invloed het op die betekenis van die woord.

### 3.4 *Tsedeq, tsedaqah en tsadiq* in die Ou Testament

Die Hebreeuse stam (“root”/“stem”) קִדְּשׁ kom ongeveer 500<sup>8</sup> keer in die Ou Testament<sup>9</sup> voor.

Volgens Scullion (1992:725) is hierdie stam van Wes-Semitiese oorsprong. Dit kom voor in:

- *Akkadies* en beteken “reg” (“right”, “just”)<sup>10</sup>;
- *Amorities* en beteken “reg”, “gereg” en “regtheid” (“justice”, “rightness”);
- *Oud-Suid-Arabies* en beteken as werkwoord: “om 'n verpligting na te kom” (“to grant, concede, fulfill an obligation”); as naamwoord: “reg, waarheid, realiteit” (“right, truth, reality”); en as adjektief: betekenisnuanses van onder andere “geluk en gelukkig” (“happy and fortunate”).
- *Ugarities*, waarin die stam wat basies “reg” (juridies) beteken, in 'n aantal eiename gevind word.

---

<sup>7</sup> Veral soos blyk uit die gebruik daarvan in 6:1-18.

<sup>8</sup> Die voorkoms is soos volg bereken: קִדְּשׁ = 159 keer, קִדְּשׁ = 119 keer en קִדְּשׁ = 204 keer. Hierdie syfer is deur 'n woordstudie in Logos Bible Software 4 verkry. Scullion (1992:725) bereken egter dat die stam, wat ook die werkwoordvorm insluit, 523 keer voorkom.

<sup>9</sup> Met *Ou Testament* word daar verwys na die Hebreeuse Ou Testament (*Biblia Hebraica Stuttgartensia*).

<sup>10</sup> *Abdu-hepa* van Jerusalem gebruik die woord *tsa-du-uq* in die 14<sup>e</sup> eeu voor Christus (Scullion, 1992:725).

- *Noordwes-Semitiese* inskripsies, wat uit Aramese en Fenitiese inskripsies bestaan waarvan die stam ook met “reg” (“right”), “legitiem” (“legitimate”), “geregtigheid” (“righteousness”), ensovoorts vertaal kan word.

Hoe קִדְּוָה in die Ou Testament gebruik word, werp die meeste lig op die betekenis daarvan. Volgens Brown, Driver en Briggs (2000:841-843) word die twee naamwoorde *tsedeq* en *tsedaqah* en die adjektief *tsadiq* op die volgende wyse met betrekking tot God en mense gebruik:

### ***Tsedeq* (קִדְּוָה)**

Hierdie is een van die naamwoorde wat uit die stam (קִדְּוָה) gevorm word en kan die volgende beteken:

- Dit “wat reg is” (Lev.19:36; Jes. 1:21; Ps. 23:3).
- Geregtigheid in die regering van konings, regeerders en rigters (Lev. 19:15; Deut. 1:16; Ps. 58:2).
- Geregtigheid of regverdigheid in ’n saak (Job 6:29; Ps. 35:27; Jes. 59:4).
- Regtheid (“rightness”) as gepraat word (Ps. 52:5; Spr. 8:8 en 12:17).
- Geregtigheid as etiese reg (Job 35:2; Ps. 17:15; Jer. 22:13).
- Geregtigheid as regverdiging (a) van God se optrede (Jes. 41:10; 45:8; Ps. 40:10) (b) in die naam van die Messiaanse koning (Jer. 23:6) en (c) van die mens wat verlossing ervaar (Jes. 62:1; Ps. 132:9).

### ***Tsedaqah* (קִדְּוָה)**

Hierdie is die tweede naamwoord wat uit hierdie stam (קִדְּוָה) gevorm kan word en kan die volgende beteken:

- Geregtigheid in die regering van (a) ’n regter, regeerder of koning (Jes. 5:7; Amos 5:7; 2 Sam. 8:15), (b) van die wet (Deut. 33:21), en van die Dawidiese koning, naamlik die Messias (Ps. 72:1, 3; Jes. 9:6; Jer. 23:5).
- Geregtigheid as daar verwys word na God se soewereiniteit (Ps. 36:7) met betrekking tot sy regering (Ps. 99:4), met betrekking tot die reg (Job 37:23), straf (Jes. 1:27) en die regverdiging van God se volk (Miga 7:9).

- Geregtigheid in 'n saak (Job 27:6).
- Geregtigheid as eerlikheid (Jes. 48:1; Jer. 4:2).
- Geregtigheid as etiese reg (Gen. 30:33; Deut. 6:25).
- Geregtigheid as regverdigmaking of verlossing (Jes. 45:8; Ps. 24:6; Mal. 3:20).
- Geregtigheidsdade (Rig. 5:11; 1 Sam. 12:7).

### ***Tsadiq* (צַדִּיק)**

Die adjektief *tsadiq* (צַדִּיק) het die volgende betekenis:

- Regverdig (2 Sam. 23:3).
- Regverdig in sake (Eks. 23:7, 8).
- Regverdig in optrede en karakter (Gen. 7:1; 18:23; Ps. 5:13).
- Regverdig in die sin van regverdigmaking (Jes. 53:11; Ps. 33:1).
- Reg of korrek (Jes. 41:26; 49:24).

Uit die voorafgaande betekenis kan die gevolgtrekking gemaak word dat die betekenis van woorde met die stam צַדִּיק veral verband hou met die verhouding tussen God en mens, maar dat dit ook dui op die verhouding tussen mens en mens, voor God. Die verhouding tussen mens en mens bepaal dus in 'n mate die verhouding tussen God en mens. Uiteindelik is niemand regverdig voor God nie (Ps. 143:2).

Toegepas op die individu kan daar gesê word dat hierdie woorde die maat is waarmee die "regtheid", of dalk egtheid ("rightness"), van die mens se getrouheid aan God gemeet word, want God se wil vir Israel word in die wet geopenbaar (Bratcher, 1989:229). Kraus (1986:154) merk op:

"Because righteousness is not a norm but a relationship ... it involves the faithfulness to community which must be preserved in a covenant relationship and a legal relationship."

Daarom leef die *tsadiq* mens, die regverdige mens, getrou aan die verbond en teenoor die gemeenskap, en is hy regverdig omdat hy na *shalom*-vrede streef, wat uiteindelik ook gemeenskap met Jahweh is (Bratcher, 1989:229).

Jahweh se *tsedeq*-geregtigheid beteken nie dat God Hom skik na eksterne norme of etiese of morele beginsels nie, maar dit dui op Jahweh se optrede ooreenkomstig sy verbond met Israel (Jes. 5:16<sup>11</sup>) (Kraus, 1986:42-43). Jahweh se *tsedeq* het dus 'n dinamiese aard (Ps. 22:31<sup>12</sup>; 51:14; 71:15, 16; 103:6); sy geregtigheid karakteriseer sy handeling as Verbondsgod.

Die werkwoordvorm van die stam **קִדַּשׁ** word meestal in 'n juridiese sin gebruik (Gen. 38:26<sup>13</sup>; Eks. 23:7<sup>14</sup>; Job 32:2; Dan. 8:14 ens.) en in die Pentateug, veral in Levitikus en Deuteronomium, kom naamwoorde voor wat 'n juridiese betekenis het (Lev.19:15<sup>15</sup>; Deut. 1:16<sup>16</sup>; 16:18, 20). Die stam word veral in die Psalms (7:9-10<sup>17</sup>; 50:6; 97:6) en in Jesaja 40-66 (41:10<sup>18</sup>; 51:1, 5, 7; 58:8) gebruik in verband met God se reddingsaksie. Oor die gebruik van die woorde (met die stam **קִדַּשׁ**) in die Ou Testament, kom Scullion (1992:735-736) tot die volgende gevolgtrekking:

“If [it is] God’s *şedeq-şēdāqâ* [*tsedeq-tsedaqah*], then the context, especially in the Psalms and Isaiah 40-66, is usually God’s saving action, directed to the *šālôm* (well-being, prosperity) of the people, where the words are found in word-fields or in parallelism... *şedeq* [*tsedeq*] by itself means conduct according to what is proper, according to law (Deut. 17:19). *Şēdāqâ* [*tsedaqah*] also means claim or right (1 Sam.

<sup>11</sup> Jesaja 5:16 (1953-vert.): “Maar hoog sal die Here van die leërskaar wees deur die strafgerig, en die heilige God sal Hom as die Heilige laat ken deur geregtigheid.”

<sup>12</sup> Psalm 22:31 (1953-vert.): “'n Nageslag sal Hom dien; dit sal vertel word van die Here aan die *volgende* geslag.”

<sup>13</sup> Genesis 38:26 (1953-vert.): “En Juda het dit herken en gesê: Sy het reg teenoor my, want ek het haar mos nie aan my seun Sela gegee nie. En hy het haar verder nie meer beken nie.”

<sup>14</sup> Eksodus 23:7 (1953-vert.): “Hou jou ver van valse sake af. En moenie die onskuldige en die wat reg het, ombring nie, want Ek sal die skuldige nie regverdig verklaar nie.”

<sup>15</sup> Levitikus 19:15 (1953-vert.): “Julle mag geen onreg doen in die gereg nie. Jy mag vir die geringe nie partydig wees nie en die aansienlike nie voortrek nie. Met geregtigheid moet jy oor jou naaste oordeel.”

<sup>16</sup> Deuteronomium 1:16 (1953-vert.): “En ek het in dié tyd aan julle regters bevel gegee en gesê: Neem julle broers in verhoor en oordeel regverdig tussen 'n man en sy broer en die vreemdeling wat by hom is.”

<sup>17</sup> Psalm 7:9-10 (1953-vert.): “Die Here oordeel die volke. Doen aan my reg, Here, na my geregtigheid en na my onskuld wat by my is.<sup>10</sup> Laat tog die boosheid van die goddelose mense 'n einde neem, maar bevestig U die regverdiges, ja, U wat harte en niere toets, o regverdiges God!”

<sup>18</sup> Jesaja 41:10 (1953-vert.): “Wees nie bevrees nie, want Ek is met jou; kyk nie angstig rond nie, want Ek is jou God. Ek versterk jou, ook help Ek jou, ook ondersteun Ek jou met my reddende regterhand.”

19:2–8; Neh 2:20), while *šedeq* [*tsedeq*] used adjectivally describes what ought to be following what is laid down.

“The *šedeq-šēdāqâ* [*tsedeq-tsedaqah*] of the community and the individual is comportment according to God’s order in every area of life, in just and proper social order (justice to the helpless, the poor, the oppressed, the widow, the orphan, the resident alien), in legal procedure, in the ritual of worship, all effected by God’s *šedeq-šēdāqâ* [*tsedeq-tsedaqah*].”

Dit wil dus voorkom of geregtigheid in die Ou Testament veral betrekking het op die mens se verhouding tot God wat gerealiseer word deur die wil van God, soos wat dit in die wet geopenbaar word, te doen. Hierdie verhouding tussen God en mens word weer verwesentlik deur Jahweh se dinamiese optrede as Verbondsgod. God se verbond met Israel word dus direk gekoppel aan geregtigheid, wat die getrouheid aan God se wil in die wet is. Geregtigheid kan dus as dit na die optrede van die mens verwys, ’n etiese betekenis hê, maar dit kan ook as dit na die optrede van God verwys, ’n reddings- of verlossingsbetekenis hê. Die konteks is egter baie belangrik vir die betekenis van ’n woord. Die etiese geregtigheid van die mens behoort bepaal te word deur die geregtigheid van God; met ander woorde, die geregtigheid van God, sy reddings- of verlossingsaksie, behoort die mens se hart te beïnvloed sodat die mens daarna sal streef om eties “korrek” voor God op te tree, dit is om God se wil te soek. Ten opsigte van die “hulpeloses”, “armes”, “onderdruktes”, “weduwees”, “wese” en die “vreemdes”, is dit duidelik dat geregtigheid ook barmhartigheid insluit, wat dui op die “regte” hartsgesindheid teenoor ander mense. Dit wil voorkom of hierdie “regte hartsgesindheid” by die mens voortspruit uit God se geregtigheid soos dit uit sy verlossings- of reddingsaksie blyk.

### 3.4 Die gebruik van δικαιοσύνη in die Septuagint (LXX)

Die woord δικαιοσύνη (lemma) kom 332<sup>19</sup> keer in die LXX voor. Die vraag ontstaan of dié woord met betrekking tot die stam קדצ, in die Griekse vertaling van die Ou Testament ook dieselfde beteken as in Hebreeus. Indien die skrywer van die Matteus-evangelie ’n Jood was, sou hy met die betekenis van die stam קדצ vertrou gewees het. Die betekenis van

---

<sup>19</sup> Uit Quell & Schrenk (1959:2) se navorsing blyk dit dat δικαιοσύνη 81 keer vir *tsedeq*, 134 keer vir *tsedaqah* en 6 keer vir *tsadiq* gebruik word. ’n Soektog in Logos Bible Software 4 toon egter dat δικαιοσύνη (lemma) 332 keer in die LXX voorkom.

*tsedeq*, *tsedaqah* en *tsadiq* behoort dus te weerspieël hoe Matteus die begrip δικαιοσύνη verstaan.

In die Griekse literatuur<sup>20</sup> is die naamwoord δικαιοσύνη gebruik om die deug om die wet na te kom of om pligte te vervul, te beskryf. Die term δίκαιος (“regverdig”) speel ’n prominente rol in etiese diskussies en word uiteindelik beskou as een van die vier kardinale deugde, naamlik verstandigheid, versigtigheid, regverdigheid en sterkte (Quell & Shrenk, 1959:13). Uit die navorsing van Thom (2009:337-338) blyk dit dat Aristoteles (384-322 v.C.) regverdigheid in die sin van “billikheid” (“equity”) (d.w.s. regverdigheid as ’n vorm van δικαιοσύνη) as ’n “hoër” δικαιοσύνη geïnterpreteer het. Sy gevolgtrekking lui soos volg:

“Aristotle's notion of equity as a superior form of justice that transcends a literal interpretation of legal demands and that relativizes justice as a proportionate equality of rights and merits indicates an awareness of the need for discretion in applying justice, a need for going beyond a strict justice for the sake of the greater good. In antiquity equity was therefore interpreted as δικαιοσύνη aiming to attain what is just. The overturning of justice found in the SM [Sermon on the Mount] is, however, of a radically different order than Aristotle's equity.”

In die LXX word *geregtigheid* beskryf as ’n verhoudingsaktiwiteit: God tot die mens, die mens tot God en mens tot mens. Die δικαιοσύνη van God word deurgaans verwesentlik in sy verhouding met die wêreld. Dit word beskou as God se verbondsreël en gemeenskap met sy volk, en dit word deur sy ingryping in die omstandighede, redding en verdediging van sy onderdrukte volk verwesentlik. God se geregtigheid, as sy heerskappy, beteken dus dat Hy in verbondsgetrouheid sy volk beskerm (verdedig) en red (Olender, 2008:7).

Quell en Shrenk (1959:31) is van mening dat die geregtigheid van God soos dit in Romeine 3:21<sup>21</sup> beskryf word, ongekend in die Rabbynse interpretasie van geregtigheid is. ’n Voorbeeld van laasgenoemde word aangetref in Deuteronomium 33:21<sup>22</sup>, waar Moses die “geregtigheid van God” uitgevoer het. Dit lyk of die klem in die LXX meer op Jahwe val (“... δικαιοσύνην κύριος ἐποίησεν καὶ κρίσιν αὐτοῦ μετὰ Ἰσραηλ”).

Vir die mens beteken δικαιοσύνη dat hy die wil van God sal nakom. God wag op “geregtigheid” (Jes. 5:7) en getrouheid aan die wet staan teenoor goddeloosheid (Sag 5:8).

---

<sup>20</sup> Dit sluit die Griekse en Hellenistiese gebruik of betekenis in (Quell & Shrenk, 1959:13).

<sup>21</sup> Romeine 3:21 (1953-vert.): “MAAR nou is die geregtigheid van God geopenbaar sonder die wet...”

<sup>22</sup> Deuteronomium 33:21 (1953 vert.): “...hy het die geregtigheid van die Here uitgevoer en sy verordeninge met Israel.”

Uit die bespreking van woorde met die stam  $\text{קִדְּשׁ}$  in die Hebreeuse Ou Testament en  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\nu\eta$  in die LXX, wil dit voorkom of 'n ryk betekenis van die begrip *geregtigheid* nagelaat is aan skrywers wat in die Nuwe-Testamentiese tyd geskryf het. Reumann (1992a:748) merk dus tereg op: "The inheritance for NT writers from the OT was enormous in bulk and rich in variety and sense."

### 3.5 *Geregtigheid* in Qumran-literatuur

Die Qumran-literatuur<sup>23</sup> is vir hierdie studie belangrik omdat die begrip *geregtigheid* daarin voorkom. Bergsma (2008:187) meen dat die Qumran-gemeenskappe<sup>24</sup> hul as "Israel" of "Israeliete" beskou het. Sommige skrywers (Baumgarten, 2004: 190; Beall, 2004:123-129; Atkinson & Magness, 2010:341) wil hierdie gemeenskap met die Esseners<sup>25</sup> verbind<sup>26</sup>, met wie die "Leraar van Geregtigheid" ("Teacher of Righteousness") geassosieer word (Murphy-O'Connor, 1992:340). Pogings is ook aangewend om Johannes die Doper met hierdie gemeenskappe in verband te bring (Kelhoffer, 2004:314).

In hierdie studie is dit egter nie belangrik of die gemeenskap by Qumran Israeliete of Judeërs of Esseners was nie. Al wat saak maak, is dat hierdie groep waarskynlik uit die Jodedom<sup>27</sup> gekom het en dat daar onder hulle, soos uit hulle literatuur blyk, 'n ruimer opvatting van geregtigheid as onder ander Jode bestaan het. Hulle het dus heel waarskynlik, as Jode wat 'n bepaalde opvatting of konsep van geregtigheid gehad het, hulle opvatting van geregtigheid verruim om 'n eie identiteit te vorm en hulle te onderskei van ander groepe.

---

<sup>23</sup> Qumran-literatuur verwys na die antieke versameling geskryfte van verskillende gemeenskappe, wat in die grotte by Qumran langs die Dooi See gevind is.

<sup>24</sup> Die woord "gemeenskap" moet egter versigtig gebruik word, want die nuutste navorsing van Knibb (2009:304-308) en Collins (2009:368-369) dui daarop dat die Qumran-literatuur in verskillende groepe ontstaan het.

<sup>25</sup> Die Esseners word beskou as Joodse sekte wat vanaf ongeveer 150 v.C. tot 66-70 n.C. bestaan het. Die Qumran-literatuur word dikwels gesien as 'n "biblioteek van die Esseners" (Collins, 1992:619).

<sup>26</sup> Die gemeenskap by Qumran word veral deur T.S. Beall (2004:12-130), op die spoor van Josephus, oortuigend met die Esseners verbind.

<sup>27</sup> Dalk kan dit eerder met sekerheid beweer word. Nie net die taalgebruik dui daarop nie, maar ook ander sake soos die gebruik van sekere sprinkane en die voorbereiding daarvan as voedsel (Kelhoffer, 2004:293-314). Verder kan daar ook uit die literatuur afgelei word dat die gemeenskap by Qumran hul as "Israeliete" beskou het (Bergsma, 2008:187).

Przybylski (1980:35-38) kom tot die slotsom dat die terme *tsedeq*, *tsedaqah* en *tsadiq* in die Qumran-literatuur nie eenvormig<sup>28</sup> gebruik word nie. Dit blyk uit 'n vergelyking van die "Damascus document" of CD met die Community Rule<sup>29</sup> of 1QS. Alhoewel die digtheid van hierdie terme in 1QS, 1QH, QpHab en CD die hoogste is (Kampen, 1997:462), blyk dit dat *tsedeq* slegs in CD as 'n konsep gebruik word (Przybylski, 1980:35).

Die Damaskus dokument (CD) bevat 'n aantal wette wat deur die gemeenskap nagekom moes word (Anon, 2012; Damasek, 2012; Hempel, 1998:187-192). In die wette word die term *geregtigheid* (*tsedeq*) die simbool van alles wat reg is voor God. Die lede van die gemeenskap het geregtigheid geken uit die onderrig van die *Leraar van Geregtigheid* ("Teacher of Righteousness"). Hierdie betekenis van *tsedeq* impliseer dat die mens wat volgens hierdie ideaal leef, "regverdig" (*tsadiq*) is in teenstelling met 'n mens wat boos is en nie volgens *tsedeq* leef nie.

Dit is noemenswaardig dat *tsedaqah*, in die Damaskus dokument (CD), die betekenis het van "God se genade as sy reddingswerk" (Przybylski, 1980:36). Dieselfde betekenis vir *tsedaqah* kom ook in 1QH voor: "... there is no *tsedaqah* with human beings ... to God Most High (belong) all deeds of righteousness." Daar word ook konstant verwys na God se genade: "...cleanse me by your righteousness, as I have hoped... for your grace, compassion, goodness and mercy" (Reumann, 1992:738). *Tsedaqah* verwys dus in hierdie konteks na die genadegawe verlossing.

Przybylski (1980:38) maak die verdere gevolgtrekking dat die betekenis van *tsedeq* en *tsedaqah* moontlik oorvleuel in die sin dat *tsedeq* in 1QS 10:1; 1QH 11:18; 1QM 18:8 en 1QS 10:26; 11:15 en 1QM 4:6 na God se genadige reddingswerk verwys, maar – gaan Przybylski voort – in 1QS 10:25; 1QH 1:26; 4:30, 31; 7:14, 17 en 1Qp Hab. 2:2 het *tsedaqah* die algemene betekenis van *tsedeq*, naamlik die mens se optrede.

Kampen (1997:461-479) brei uit op hierdie gevolgtrekking en redeneer oortuigend dat die verskillende betekenis in sogenaamde "sektariese gemeenskappe" ontstaan het. Die betekenis wat in 'n bepaalde gemeenskap ontstaan, hou direk verband met daardie gemeenskap se identiteit. Rietz (2010:395-396) sê egter ook die volgende:

"The larger context of 1QS 8.1-9.11, in its present form a composite section, envisions the ideal community fulfilling the will of God perfectly by conforming to the

---

<sup>28</sup> Dieselfde term word vir etiese optrede én as gawe van God gebruik.

<sup>29</sup> Voorheen bekend as "Manual of Discipline" (Smith, 2008).

commandments of the Torah and provides instructions for the establishment of the community.”

Die Qumran-literatuur lewer dus bewys dat hierdie gemeenskap verkies het om hul lewensstyl en hulle “weg van geregtigheid” met *tsedeq* en *tsedaqah* te beskryf.

Indien daar verder in ag geneem word dat hierdie geskrifte heel waarskynlik ontstaan het in die tydperk ongeveer 100 jaar vóór tot 100 jaar nadat Jesus op aarde was (Collins, 1992:619), en dat die Qumran gemeenskap hul as Israeliete beskou het, beteken dit dat hulle ruimer opvatting van geregtigheid aansluit by die Hebreeuse Ou Testament. Dit korreleer egter ook met die betekenis van geregtigheid in die Septuagint. Alhoewel daar moontlike klemverskille mag wees, dui dit tog op ’n relatief konsekwente gebruik van die begrip oor ’n tydperk van honderde jare (Collins, 2009:368).

### **3.6 Die konsep *geregtigheid* by Josephus, Philo en in die Tannaïtiese tydperk**

Die konsep *geregtigheid* by Josephus, Philo en in die Tannaïtiese tydperk is waardevol om ’n geheelbeeld te kry van die (Joodse) betekenis wat aan δικαιοσύνη gekoppel is in die tydperk waarin die Nuwe Testament ontstaan het. Josephus was ’n Joodse geskiedskrywer en Philo was ’n Hellenisties-Joodse filosoof, albei uit die eerste eeu. Die Tannaïtiese literatuur is Joodse geestelike werke uit die eerste twee eeue n.C.

#### **3.6.1 Josephus en Philo**

Dit wil voorkom of die konsep *geregtigheid* vir Josephus<sup>30</sup> (1981) dieselfde betekenis het as wat dit in LXX het. Hy beskryf ’n regverdige persoon as iemand wat nie net aan God se geboorte getrou is nie, maar ook as iemand wat eerlik en opreg is en volgens God se wil optree. Vir Josephus is die getroue Jood die regverdige Jood (1981: *Antiquitates*, 9. 16, 33, ook volgens 1.75; 1.199; 2.26; 9.182<sup>31</sup>). Teen Apion skryf hy in *Contra Apionem* dat die Jode se wette nie net vyande van ongeregtigheid is nie, maar dat dit geregtigheid in stand hou (Josephus, 1981: *Contra Apionem*, 2.291).

---

<sup>30</sup> Flavius Josephus was ’n eerste-eeuse Joodse politikus, soldaat en geskiedskrywer (Feldman, 1992:981).

<sup>31</sup> Vir hierdie studie is die werk van Josephus (1981) gebruik soos vertaal deur William Whiston. Dit is bestaan uit vier dele, naamlik: *The Life of Flavius Josephus (Vita)*, *The Antiquities of the Jews (Antiquitates Judaicae)*, *The Wars of the Jews (Bellum Judaicarum)* en *Against Apion (Contra Apionem)*. In dié bron is daar nie bladsynommers nie maar slegs genommerde paragrawe.

By Josephus word ἄδικος ook in die sin van “onregverdig” gebruik (Reumann, 1992:738). Volgens hom word die Fariseërs se strewe om die wil van God na te kom, gemotiveer deur die begeerte om as regverdige mense geïdentifiseer te word, en hy assosieer δίκαιος met hul reputasie om daarna te streef om te leef soos wat dit vir God aanneemlik is (*Antiquitates* 13.289-291):

“Now Hyrcanus was a disciple of theirs (Pharisees), and greatly beloved by them. And when he once invited them to a feast, and entertained them very kindly, when he saw them in a good humor, he began to say to them, that they knew he was desirous to be a righteous man, and to do all things whereby he might please God, which was the profession of the Pharisees also.”

Philo<sup>32</sup> gebruik die woord δικαιοσύνη 120 keer in sy werke (Borgen, Flugsleth & Skartsten, 2005: *De opificio mundi – De Providentia II*<sup>33</sup>) en lê baie klem daarop dat die woord in die etiese konteks gebruik moet word (Reumann, 1992:738; Yonge, 1995:734).

### 3.6.2 Tannaïtiese Tydperk

Volgens Przybylski (1980:39-76) sluit die betekenis van *tsedeq*, *tsedaqah* en *tsadiq* in die Tannaïtiese literatuur<sup>34</sup>, aan by die betekenis wat Josephus en Philo daaraan koppel. Die verskil tussen die betekenis van *tsedeq*, *tsedaqah* en *tsadiq* in die Ou Testament en die betekenis van dié woorde in die Tannaïm, lê egter daarin dat die Tannaïm meer definitiewe betekenisse aan die manlike naamwoord *tsedeq* en die vroulike naamwoord *tsedaqah* heg. *Tsedeq* word gebruik om na religieuse leer te verwys waarin daar geleer word dat die mens wat volgens die norm van *tsedeq* leef, nie net geregtigheid (*tsedeq*) beoefen nie, maar ook geregtigheid (*tsedeq*) hét. *Tsedaqah* word primêr gebruik om liefdadigheid (“almsgiving”) te

---

<sup>32</sup> Philo van Aleksandrië was 'n Hellenisties-Joodse filosoof van Aleksandrië uit die eerste eeu n.C., moontlik 20 v.C.-50 n.C. (Borgen, 1992:333-334).

<sup>33</sup> Hierdie bron bevat nie bladsynommers nie, maar dit het genommerde paragrawe. Die woord δικαιοσύνη kom in die volgende werke van Philo voor: *De opificio mundi*; *Legum allegoriae I*; *Legum allegoriae III*; *De Cherubim*; *De sacrificiis Abelis et Caini*; *Quod deterius potiori insidiari soleat*; *De posteritate Caini*; *Quod Deus sit immutabilis*; *De agricultura*; *De plantatione*; *De ebrietate*; *De confusione linguarum*; *Quis rerum divinarum heres sit*; *De congressu eruditionis gratia*; *De mutatione nominum*; *De somniis I*; *De Abrahamo*; *De Iosepho*; *De vita Moysis I*; *De Decalogo*; *De specialibus legibus I*; *De specialibus legibus II*; *De specialibus legibus III*; *De specialibus legibus IV*; *De virtutibus*; *De praemiis et poenis*, *De execrationibus*; *Quod omnis probus liber sit*; *De vita contemplativa*; *De aeternitate mundi*; *Legatio ad Gaium*; *Hypothetica*; *De Providentia II*.

<sup>34</sup> Tannaïtiese literatuur sluit werke in wat geskryf is van ongeveer 10 tot 220 n.C. (Przybylski, 1980:39), en die Tannaïm verwys na geestelike leiers van die “Mishnaïese” periode (Kraemer, 1992:608; Brooks, 1992:872).

beskryf. Liefdadigheid is egter net een faset van geregtigheid (*tsedeq*), en daarom kan *tsedaqah* ingesluit word in die konsep *geregtigheid* (Przybylski, 1980:74-75).

Quell en Shrenk (1959:31) meen dat die geregtigheid van God soos beskryf in Romeine 3:21<sup>35</sup> ongekend is in Rabbynse interpretasie van geregtigheid. 'n Voorbeeld hiervan word aangetref in Deuteronomium 33:21<sup>36</sup>, waar Moses die “geregtigheid van God” uitgevoer het.

Przybylski (1980:76) gaan voort deur die betekenis van die terme *tsedeq*, *tsedaqah* en *tsadiq* op te som as “by living according to the intent and content of righteousness (*tsedeq*) – and almsgiving (*tsedaqah*) is included in this – the righteous one (*tsadiq*) in effect not only does righteousness (*tsedeq*) but also shows that he has righteousness (*tsedeq*)”.

Dit is duidelik dat die terme met betrekking tot δικαιοσύνη in die Tannaïtiese literatuur as etiese terme gebruik word. Dit beteken dus nie “'n gawe van God” nie, maar eerder “dit wat God beveel, word nagekom”. Quell en Shrenk (1959:32) som dit op deur te sê: “The background of the Rabbinic and LXX doctrine is the theory of merit: every act of obedience earns merit for the Israelite in the sight of God.”

Josephus en die Tannaïm heg, so ver dit die mens betref, dieselfde betekenis aan die konsep *geregtigheid* en sien dit as etiese optrede.

### 3.7 Die gebruik van δικαιοσύνη in Pauliniese geskrifte

Die woord δικαιοσύνη kom baie meer in die Pauliniese geskrifte voor as in die res van die Nuwe Testament. Ongeveer 45% van al die *dik*-woorde in die Nuwe Testament kom in die Pauliniese literatuur voor (Reumann, 1992:757). Die hoogste digtheid van δικαιοσύνη is te vinde in die briewe aan die Romeine (33 keer), Galasiërs, (4 keer), Filippense (4 keer) en die tweede brief aan die Korintiërs (4 keer).

Reumann (1982:42) skryf oor Paulus se gebruik van die konsep *geregtigheid* dat dit nie 'n tema is waarin hy “geforseer” is nie, en “... he has not invented it for the occasion, or totally ignored it elsewhere.”

Met die voorafgaande bespreking van die konsep *geregtigheid*, veral in die Ou Testament, moet daarop gelet word dat Paulus as Jood, of eerder as “Fariseër wat die wet betref” (Fil. 3:5; Hand. 23:6), deeglik vertrou was met die konsep *geregtigheid* soos wat dit in die Ou

---

<sup>35</sup> Romeine 3:21 (1953-vert.): “MAAR nou is die geregtigheid van God geopenbaar sonder die wet...”

<sup>36</sup> Deuteronomium 33:21 (1953-vert.): “... hy het die geregtigheid van die Here uitgevoer en sy verordeninge met Israel.”

Testament voorkom en met die Rabbyne interpretasie daarvan<sup>37</sup>. Voor sy ontmoeting met Jesus op die Damaskuspad (Hand. 9:19), sou Paulus geloof dus gedefinieer het aan die hand van moraliteit en legalisme (Stevens, 1897:443).

Samuelson (1990:295) noem dat 'n dosent van hom die klas by geleentheid gekonfronteer het met die vraag: “Now that you don't have to do anything for salvation, what are you going to do?” (Rom. 3:28). Dié vraag is relevant, want somtyds word daar volstaan met 'n siening dat geregtigheid 'n genadegawe van God is<sup>38</sup> en word hierdie betekenis toegepas op δικαιοσύνη in die Matteus-evangelie (vgl. Berkouwer, 1954:72-82)<sup>39</sup>. Indien Paulus vertrou was met die konsep *geregtigheid*, soos wat dit in die Ou Testament – met die klem sterk op die etiese sy – voorkom, ontstaan die vraag of Paulus dit uitsluitlik as juridiese term in sy Nuwe-Testamentiese geskrifte gebruik het. Baie meer onlangs stel Westerholm (2004:256) dit soos volg: “If the ordinary sense of 'righteousness' in the Scriptures is what one ought to do, it would be extremely odd if Paul did not betray a similar usage; so odd the apostle was not.”

In Filippense 3:9<sup>40</sup> onderskei Paulus self tussen twee soorte geregtigheid: “... my geregtigheid wat uit die wet is” en “ die geregtigheid wat uit God is”. Wat die *regte* verhouding tot God betref, is dit duidelik dat die klem in hierdie vers val op God se “handeling” wat die mens weer in die regte verhouding met hom bring. Dit beteken egter nie dat Paulus 'n passiewe beskouing van geregtigheid gehad het nie, want hy praat van “*my* geregtigheid ... uit die wet” wat kan beteken dat Paulus die wet getrou nagekom het. Om die wet na te kom, word dus nie verwerp nie, maar die klem verskuif, veral uit 'n Farisees oogpunt, na geregtigheid (om in die regte verhouding met God te kom) nie as 'n menslike handeling nie, maar as 'n handeling van God (Rom. 3:21) (Loh & Nida, 1995:103; O'Brien, 1991:392). Paulus gebruik dus geregtigheidsterme (*dik-terme*) vir God se geregtigheid as *reddings- of verlossingswerk* én vir die mens se geregtigheid as 'n *etiese begrip* (Reumann, 1992: 760).

---

<sup>37</sup> Paulus se leermeester was Gamaliël (Hand. 22:3) uit die skool van Hillel, die vader van die Fariseërs (Elwell & Comfort, 2001:997; Betz, 1992:187).

<sup>38</sup> Met ander woorde, die mens se rol in die konsep geregtigheid kan as passief gesien word.

<sup>39</sup> Berkouwer (1954:73) meen dat Luther die fout gemaak het om die idees van Paulus in die Johannes-literatuur te lees.

<sup>40</sup> Filippense 3:9 (1953-vert.): “... nie met my geregtigheid wat uit die wet is nie, maar met dié wat deur die geloof in Christus is, die geregtigheid wat uit God is deur die geloof.”

Die etiese sy van geregtigheid word duideliker uit die konteks waarin geregtigheid in Filippense 3 gebruik word. Die gemeenskap word vermaan om te let op “slegte arbeiders” (3:2<sup>41</sup>) wat as “vyande van die kruis van Christus” (3:18<sup>42</sup>) beskou word. Paulus hou sy eie etiese optrede, wat by implikasie voortspruit uit sy eie ondervinding “in Christus” (3:9,14), aan die gemeenskap voor en spoor hulle aan om sy voorbeeld te volg (3:15-17). Hierdie etiese sy van geregtigheid kom nog duideliker na vore in 1:10-11<sup>43</sup>. Uit die interpretasie van die genitief δικαιοσύνης blyk dat ’n etiese betekenis daaraan geheg kan word. Uit hierdie interpretasie volg dat καρπὸν verwys na “etiese kwaliteite” soos liefde, blydskap, vrede ens. (O’Brien, 1991:80). Die “vrug” (Fil. 1:11), waarna in die enkelvoud verwys word, word dus as eties van aard beskou (Melick, 1991:67; Hawthorne, 2004:33-34). Loh en Nida (1995:18) noem dit: “the truly good qualities of Christians ... These are the natural consequences of being restored to a right relationship with God.” Die etiese optrede (geregtigheid) van die mens soos blyk uit (onderlinge) liefde, blydskap en vrede, is die *vrug* van God se geregtigheid, wat Hy as genadegawe aan die mens gee.

Die geregtigheid van God lê ten grondslag aan Paulus se brief aan die Romeine (1:16-5:21), veral die vier voorbeelde wat in 3:21-26<sup>44</sup> opgenoem word. Dit is ook grondliggend aan Paulus se siening van die verhouding tussen God en mens. In ’n bespreking van geregtigheid in die Romeine-brief kom Westerholm (2004:261) egter tot die gevolgtrekking dat:

“... the Paul of Romans thinks that the righteousness of the law is of no use to sinners (and such are all human beings) and should not be pursued now that God has (for the benefit of sinners) revealed the ‘righteousness of faith’. But the path itself he finds

---

<sup>41</sup> Filippense 3:2 (1953-vert.): “Let op die honde; let op die slegte arbeiders; let op die versnyding.”

<sup>42</sup> Filippense 3:18 (1953-vert.): “Want baie – van wie ek julle dit dikwels gesê het en nou ook onder trane sê – wandel as vyande van die kruis van Christus.”

<sup>43</sup> Filippense 1:10-11 (1953-vert.): “om die dinge waar dit op aankom, te onderskei, sodat julle rein en vir niemand ’n aanstoot mag wees nie, tot op die dag van Christus, <sup>11</sup> vervul met die vrug van geregtigheid wat daar is deur Jesus Christus tot heerlikheid en lof van God.”

<sup>44</sup> Romeine 3:21-26 (1953-vert.): “Maar nou is die geregtigheid van God geopenbaar sonder die wet, terwyl die wet en die profete daarvan getuig, <sup>22</sup>die geregtigheid naamlik van God deur die geloof in Jesus Christus vir almal en oor almal wat glo, want daar is geen onderskeid nie; <sup>23</sup>want almal het gesondig en dit ontbreek hulle aan die heerlikheid van God, <sup>24</sup>en hulle word deur sy genade sonder verdienste geregverdig deur die verlossing wat in Christus Jesus is. <sup>25</sup>Hom het God voorgestel in sy bloed as ’n versoening deur die geloof, om sy geregtigheid te bewys deurdat Hy die sondes ongestraf laat bly het wat tevore gedoen is onder die verdraagsaamheid van God – <sup>26</sup>om sy geregtigheid te toon in die teenwoordige tyd, sodat Hy self regverdig kan wees en regverdig maak wie uit die geloof in Jesus is.”

articulated in Scripture and he equates its underlying principle with the divine demand for righteous behaviour on the part of all human beings: a requirement presupposed in the gospel (Christ died 'for our sins'! [1 Cor 15:3]) that he in no way calls in question."

Byrne (1981:576) kom tot dieselfde slotsom en noem Paulus se siening van "etiese" geregtigheid "continuing obedience". Met ander woorde, geregtigheid word verkry deur geloof alleen, maar "voortgesette gehoorsaamheid" nadat geregtigheid op grond van die geloof verkry is, impliseer dat *geregtigheid* 'n etiese term is. In Afrikaans kan dit dus kortliks opgesom word dat regverdigmaking alleen op grond van die geloof plaasvind, waarna daar na geregtigheid, dit wil sê om die wil van God te doen, gesoek word.

Dat Paulus hierdie siening konsekwent toepas, blyk duidelik uit die gebruik van die woord δικαιοσύνη in Efesiërs 6:14, waarin hy sê<sup>45</sup>: "Staan dan vas, julle lendene met die waarheid omgord, met die borswapen van geregtigheid aan." Die imperatief "Staan dan vas" (στήτε), dui reeds aan dat 'n handeling uitgevoer moet word (O'Brien, 1999:472-473). Paulus gebruik heel waarskynlik die teks in Jesaja 59:17<sup>46</sup>, en die moontlikheid bestaan dat δικαιοσύνη "n gawe van God" beteken. Navorsers en kommentatore (O'Brien, 1999:474; Lincoln, 1990:448; vgl. Bratcher & Nida, 1993:161) wys egter daarop dat *geregtigheid* in Efesiërs 6:14 veel eerder as 'n etiese begrip gebruik word. Dit is veral waar as die term in Efesiërs 4:24<sup>47</sup> en 5:9<sup>48</sup> gebruik word. In 4:24 sê Paulus dat die gelowiges in Efese met die "nuwe mens" beklee moet word. O'Brien (1999:331-333) skryf dat die infinitief, ἐνδύσασθαι, 'n imperatief impliseer en dat dit merkwaardige etiese implikasies het in die frase ἐν δικαιοσύνη καὶ ὁσιότητι, "in geregtigheid en heiligheid" (vgl. Lincoln, 1990:287-289). O'Brien (1999:369) en Lincoln (1990:328) maak albei dieselfde gevolgtrekkings oor die gebruik van δικαιοσύνη in 5:9. Lincoln (1990:328) skryf dat wat die deugde goedheid, geregtigheid en waarheid betref, daar selfs parallele in die Qumran-literatuur aangetref word.

---

<sup>45</sup> Alhoewel Paulus deur die vroeë kerk as skrywer van Efesiërs gesien is, is die outeurskap al in twyfel getrek, onder andere deur F.C. Bauer (O'Brien, 1999:4; Thielman, 2010:5). Sonder om die outeurskap van Efesiërs verder te beredeneer, word dit in hierdie studie aanvaar dat Paulus die skrywer van Efesiërs was.

<sup>46</sup> Jesaja 59:17 (1953-vert.): "En Hy het geregtigheid aangetrek soos 'n pantser, en die helm van heil was op sy hoof; en die klere van wraak het Hy aangetrek as kleding en Hom gewikkel in die ywer soos in 'n mantel."

<sup>47</sup> Efesiërs 4:24 (1953-vert.): "... en julle met die nuwe mens moet beklee wat na God geskape is in ware geregtigheid en heiligheid."

<sup>48</sup> Efesiërs 5:9 (1953-vert.): "Want die vrug van die Gees bestaan in alle goedheid en geregtigheid en waarheid."

In 'n onlangse artikel oor die “borsplaat van geregtigheid” in Efesiërs 6:14 is Wenkel (2007:275-287) oortuig dat dit as 'n “etiese borsplaat” beskou moet word.

Die gebruik van die woord δικαιοσύνη in die tweede brief aan Timoteus<sup>49</sup> (2 Tim. 3:16<sup>50</sup>) kan ook hierby gevoeg word: “πᾶσα γραφή θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν, πρὸς ἐλεγμὸν, πρὸς ἐπανόρθωσιν, πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ.” Die term *Skrif* (γραφὴ) verwys normaalweg na die Ou Testament. As Paulus die “heilige Skrifte” in 3:15<sup>51</sup> gebruik, verwys hy duidelik na die Ou Testament en hy verwys ook in 3:16 daarna (Lea & Griffin, 1992:235). Die “hele Skrif” is dus nuttig tot lering, tot weerlegging, tot teregwysing en tot onderwysing in die geregtigheid. Met ander woorde die “hele Skrif” is nuttig tot “παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ”, waar παιδεία gebruik word in verband met van die opvoeding of dissiplinerende van 'n kind (Danker, 2000:748-749; Knight, 1992:449). Dit stem ooreen met wat Paulus in sommige van sy ander werke skryf, naamlik dat die Ou Testament geskryf is om die gelowige te leer (Rom. 4:23-24; 15:4; 1 Kor. 9:9-10; 10:11). In hierdie tekste verwys δικαιοσύνη dus na etiese optrede. Mounce (2000:570) merk tereg op dat dit 'n “virtue to be sought” is.

Die term δικαιοσύνη word slegs vier keer in die twee briewe aan Timoteus gebruik (1 Tim. 6:11; 2 Tim. 2:22; 2 Tim. 3:16; 4:8). Daar is reeds aangetoon dat die term in 2 Timoteus 3:16 na etiese optrede verwys, maar dit wil voorkom of die woord met dieselfde betekenis (eties) in 1 Timoteus 6:11<sup>52</sup> én 2 Timoteus 2:22<sup>53</sup> gebruik word. In die oorblywende teks, 2 Timoteus 4:8<sup>54</sup>, word die term δικαιοσύνη egter gebruik vir 'n “gawe”, Engels “gift”, van “die regverdige Regter”, wat vir die gelowige weggelê is (Knight, 1992:261, 421, 461; Lea & Griffin, 1992:171, 220, 249; Mounce, 2000:354, 533, 582).

---

<sup>49</sup> Dit word ook bevraagteken dat Paulus die outeur van die Pastorale briewe was. Die meeste navorsers is dit egter eens dat Paulus wel die outeur is (Knight, 1992:5-6; Lea & Griffin, 1992:40; Mounce, 2000:xlvi-lxix; Arichea & Hatton, 1995:7-10).

<sup>50</sup> 2 Timoteus 3:16 (1953-vert.): “Die hele Skrif is deur God ingegee en is nuttig tot lering, tot weerlegging, tot teregwysing, tot onderwysing in die geregtigheid, <sup>17</sup>sodat die mens van God volkome kan wees, vir elke goeie werk volkome toegerus.”

<sup>51</sup> 2 Timoteus 3:15 (1953-vert.): “... en dat jy van kleins af die heilige Skrifte ken wat jou wys kan maak tot saligheid deur die geloof in Christus Jesus.”

<sup>52</sup> 1 Timoteus 6:11 (1953-vert.): “Maar jy, man van God, vlug van hierdie dinge weg, en jaag ná die geregtigheid, godsaligheid, geloof, liefde, lydsaamheid, sagmoedigheid.”

<sup>53</sup> 2 Timoteus 2:22 (1953-vert.): “Maar vlug vir die begeerlikhede van die jonkheid en jaag ná geregtigheid, geloof, liefde, vrede, saam met die wat die Here uit 'n rein hart aanroep.”

<sup>54</sup> 2 Timoteus 4:8 (1953-vert.): “Verder is vir my weggelê die kroon van die geregtigheid wat die Here, die regverdige Regter, my in dié dag sal gee; en nie aan my alleen nie, maar ook aan almal wat sy verskyning liefgehad het.”

Die slotsom is dus dat die woord δικαιοσύνη in die Timoteus-briewe drie uit die vier keer 'n etiese betekenis het én dat Paulus die woord met albei betekenisse, as etiese optrede en as gawe van God, gebruik.

David Wenham (2008:204) het onlangs Paulus se werke met die Bergrede vergelyk en die ooreenkomste is volgens hom "strikingly". In 1 Korintiërs 6:9 vra Paulus: "Of weet julle nie dat die onregverdiges die koninkryk van God nie sal beërwe nie?" Dit klink of hier iets van Matteus 5:20 weerklink<sup>55</sup>: "... as julle geregtigheid nie oorvloediger is ... [sal] julle nooit die koninkryk van die hemele ingaan nie". Hy meen verder dat Paulus geweet het dat geregtigheid met die koninkryk van God geassosieer word en dat die begrip nié net uit Matteus kom nie. Wenham (2008:204) sien ook 'n verband tussen Romeine 3:31<sup>56</sup> en Matteus 5:17<sup>57</sup> en noem dat Paulus dalk hierdie uitspraak van Jesus geken het.

Uit hierdie enkele voorbeelde van hoe Paulus die woord δικαιοσύνη gebruik het, wil dit voorkom asof geregtigheid ook vir Paulus 'n omvattende begrip was. Dat dit die geval is, blyk uit sy gebruik van die woord in Filippense 3:9, waar geregtigheid óf as optrede van die mens óf as handeling van God gesien word. Al sou Paulus dus die geregtigheid van God as 'n genadegawe van God beskryf (Rom. 1:17), beteken dit nie dat die mens passief met betrekking tot geregtigheid is nie; intendeel, dit is een van die deugde wat nagestreef moet word (2 Tim. 3:16), want so word die wet bevestig (Rom. 3:31).

Die bydra van Coxhead (2009:1-19) oor Calvyn se siening van geregtigheid is noemenswaardig vir hierdie studie. Hy (Coxhead, 2009:18-19) het Calvyn se kommentare en die *Institusie van die Christelike Godsdienst (Institutio Christianae Religionis)* bestudeer en tot gevolgtrekking gekom dat Calvyn die begrip *geregtigheid* konsekwent op twee vlakke gebruik. Hy stel dit soos volg:

"In Calvin's thinking, justification by faith alone operates on the level of absolute righteousness, and justification by works on the level of God's gracious covenant."

---

<sup>55</sup> Paulus gebruik die konsep "koninkryk van God" nie baie nie (ongeveer 10 keer). Die verwysing daarna wys dat hy vertrou daarmee was, maar die lae digtheid weerspieël waarskynlik die verkondiging van die Evangelie aan die "Grieks-Romeinse" wêreld (Wenham, 2008:204).

<sup>56</sup> Romeine 3:31 (1953-vert.): "Maak ons dan die wet tot niet deur die geloof? Nee, stellig nie! Intendeel, ons bevestig die wet."

<sup>57</sup> Matteus 5:17 (1953-vert.): "MOENIE dink dat Ek gekom het om die wet of die profete te ontbind nie. Ek het nie gekom om te ontbind nie, maar om te vervul."

Coxhead (2009:18) verwys na die etiese sy van geregtigheid as “subordinate righteousness”, wat saam met regverdigmaking deur geloof alleen (“justification by faith alone”) gebruik word. Hy sê:

“Calvin defines righteousness in terms of God’s will as revealed through his law. In this regard, the concepts of righteousness as perfect uprightness and righteousness as a relative holiness co-operate in the experience of the believer although the latter is clearly subordinate to the former.”

Dit wil dus voorkom of *geregtigheid* ’n omvattende begrip is en gesien kan word as handeling van God én as optrede van die mens. Uit ’n gereformeerde oogpunt moet δικαιοσύνη dus as een begrip beskou word waarin die handeling van God en die optrede van die mens onlosmaaklik aan mekaar verbind is en langs mekaar plaasvind. Die werke van die mens word as etiese geregtigheid beskou en is ondergeskik (“sub-ordinate”) aan God se geregtigheid.

### **3.8 Die gebruik van δικαιοσύνη in ander Nuwe-Testamentiese geskrifte**

Die woord δικαιοσύνη kom slegs sowat 20 keer in die ander Nuwe-Testamentiese geskrifte voor (Hebreërs: 6 keer, Jakobus: 3 keer, 1 en 2 Petrus: 6 keer, 1 Johannes: 3 keer en Openbaring: 2 keer). Enkele van die tekste waarin δικαιοσύνη gebruik word en wat vir hierdie studie ter sake is, word vervolgens bespreek.

Hebreërs bevat heelwat δικ-terme waaronder die uitspraak “woord van geregtigheid” (λόγου δικαιοσύνης) in 5:13<sup>58</sup> voorkom. Ellingworth (1993:306) skryf dat *geregtigheid* in hierdie teks in ’n fisiologiese, psigologiese of etiese sin verstaan kan word – óf as geregtigheid van God wat in Christus geopenbaar word óf as ’n verwysing na die leer van Melgisedek. Wanneer daar na die gebruik van δικαιοσύνη in 1:9<sup>59</sup> en 7:2<sup>60</sup> gekyk word, wil dit voorkom asof etiese

---

<sup>58</sup> Hebreërs 5:13 (1953-vert.): “Want elkeen wat melk gebruik, is onervare in die woord van geregtigheid, omdat hy ’n kind is.”

<sup>59</sup> Hebreërs 1:9: “ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεὸς ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου.” (“U het geregtigheid liefgehad en ongeregtigheid gehaat; daarom het, o God, u God U gesalf met vreugde-olie bo u metgeselle.”)

<sup>60</sup> Hebreërs 7:2: “ὧ καὶ δεκάτην ἀπὸ πάντων ἐμέρισεν Ἀβραάμ, πρῶτον μὲν ἐρμηνευόμενος βασιλεὺς δικαιοσύνης ἔπειτα δὲ καὶ βασιλεὺς Σαλήμ, ὃ ἐστὶν βασιλεὺς εἰρήνης,” (“... aan wie Abraham ook ’n tiende deel van alles gegee het – hy was in die eerste plek, volgens uitleg, koning van die geregtigheid en dan ook koning van Salem, dit is koning van vrede... ”)

beginsels hier uitgelig word. As die gebruik van “geregtigheid” in 5:13 in gedagte gehou word, suggereer 5:14<sup>61</sup> ’n etiese betekenis, terwyl 5:12<sup>62</sup> dalk eerder na ’n gawe verwys (Ellingworth, 1993:306-307). Lane (1998:138-139) bring λόγου δικαιοσύνης in verband met ’n uitspraak van Pilocarpus, naamlik “πειθαρχεῖν τῷ λογῷ τῆς δικαιοσύνης” (“om die woord van geregtigheid te gehoorsaam”). Lane redeneer dan oortuigend dat *geregtigheid* in hierdie teks as ’n etiese term gebruik word (vgl. Ellingworth & Nida, 1994:105).

Dit wil dus voorkom asof die begrip *geregtigheid* in die Hebreërsbrief ’n oorwegend etiese begrip is.

In die Jakobus-brief word δικ-terme teen die agtergrond van die Ou Testament gebruik en word sterk beïnvloed deur die betekenis wat die Jode aan δικαιοσύνη geheg het. Die klem val op die optrede van die mens, veral in 2:14-26<sup>63</sup> (Reumann, 1992:769).

In die Petrusbriewe word δικαιοσύνη ook as ’n etiese term gebruik. In 2 Petrus 1:1<sup>64</sup> kom daar ’n uitsondering voor en word daar na ’n handeling van God verwys (Green, 2008:174-175; Bauckham, 1998a:168; Davids, 2006:162). Alhoewel die skrywer van die Petrusbriewe<sup>65</sup> die term *geregtigheid* oorwegend as ’n etiese term gebruik, wil dit voorkom of hy geregtigheid ook as ’n omvattend begrip verstaan en dat δικαιοσύνη ook as handeling van God verstaan kan word.

Die ander outeurs van Nuwe-Testamentiese geskrifte gebruik die begrip *geregtigheid* ook as ’n omvattende begrip. Dit is egter opvallend dat as daar na geregtigheid as ’n handeling van God verwys word, dit in die meeste gevalle beskryf word as “geregtigheid van God” (δικαιοσύνη θεοῦ<sup>66</sup>).

---

<sup>61</sup> Hebreërs 5:14 (1953-vert.): “Maar vaste spys is vir volwassenes, vir die wat geestesvermoëns besit deur die gewoonte geoefen, om goed van kwaad te onderskei.”

<sup>62</sup> Hebreërs 5:12 (1953-vert.): “Want hoewel julle vanweë die tyd leraars behoort te wees, het julle weer nodig dat ’n mens julle die eerste beginsels van die woorde van God moet leer, en julle het weer behoefte aan melk en nie aan vaste spys nie.”

<sup>63</sup> Jakobus 2:14-26 (1953-vert.): “*Nutteloosheid van geloof sonder werke.*”

<sup>64</sup> 2 Petrus 1:1 (1953-vert.): “SÍMEON Petrus, ’n dienskneg en apostel van Jesus Christus, aan die wat net so ’n kosbare geloof as ons verkry het deur die geregtigheid van onse God en Saligmaker, Jesus Christus:”

<sup>65</sup> Daar word bevraagteken of Petrus die skrywer van 2 Petrus is (Davids, 2006:123-130; Bauckham, 1998a:134-135; Green, 2008:139-140).

<sup>66</sup> Soms kom ook “sy geregtigheid” (“δικαιοσύνης αὐτοῦ”) voor.

### 3.9 Gevolgtrekking

Om die betekenis van die woord δικαιοσύνη te bepaal, is die konteks van die teks in ag geneem<sup>67</sup>. 'n Ensiklopediese benadering is gevolg om die betekenis van 'n begrip toe te lig. In hierdie benadering speel die konteks waarin 'n woord gebruik word, die belangrikste rol.

Dit het reeds uit die ondersoek om vas te stel watter teks die grondteks is, geblyk dat konteks die beslissende rol speel. In die *UBS: Greek New Testament* word geen variante lesing aangedui by enigeen van die sewe plekke waar δικαιοσύνη in die Matteus-evangelie voorkom nie.

Dit wil egter voorkom of ἐλεημοσύνη as variante lesing gebruik kan word. Dit is in die 1953-vertaling met "liefdadigheid" vertaal. In die 1983-vertaling is die woord vertaal met "godsdienspligte" en in die *King James Version* (2009) met "alms". In die proefvertaling van Matteus 6 (Matteus 6, 2008) word ἐλεημοσύνη, met die betekenis van δικαιοσύνη in gedagte, vertaal met: "... gehoorsaamheid aan God se wil..." Dit blyk egter dat ἐλεημοσύνη 'n daad van δικαιοσύνη is, en "liefdadigheid" word dus reeds geïmpliseer in geregtigheid.

Uit die definisies wat in leksikons gegee word, het dit reeds duidelik geword dat die woord *geregtigheid* twee betekenisse kan hê: die optrede van 'n mens of die handeling van God.

Uit die etimologie van die woord δικαιοσύνη blyk dit dat dit uit 'n Wes-Semitiese stam, wat in die Hebreeuse Ou Testament as קִטְלֵי voorkom, ontstaan het. Woorde uit die Ou Testament met hierdie stam het die betekenis van die begrip *geregtigheid* verbreed. Die verskillende betekenisse staan enersyds veral in verband met die verhouding tussen God en mens, as handeling van God (Jes. 5:16; 41:10 ens.), maar andersyds ook met die verhouding wat tussen mens en mens, voor God bestaan (Gen. 38:26; Job 32:2, ens.). Die geregtigheid van die individu kan gemeet word aan hoe getrou hy of sy aan die wil van God, soos wat dit in die wet uitgedruk word, is. Daarteenoor beteken geregtigheid as handeling van God nie dat God insiklik teenoor eksterne norme en etiese of morele beginsels is nie, maar dat dit 'n dinamiese verbondshandeling van God is.

Uit die Ou-Testamentiese gebruik van die woord het dit verder duidelik geword dat die betekenis van geregtigheid ook barmhartigheid insluit, wat moontlik dui op die regte hartsgesindheid teenoor ander mense.

---

<sup>67</sup> Dit is moontlik die belangrikste faktor in die bepaling van die betekenis van δικαιοσύνη.

In die Qumran-literatuur simboliseer *tsedeq* alles wat reg is voor God. In die Damaskus-dokument (CD) en in 1QH is die betekenis van *tsedaqah* God se genade as reddende handeling. Die betekenis van woorde met die stam קדצ in Qumran-literatuur stem goed ooreen met die betekenis van die woorde in die Ou Testament.

Die woord δικαιοσύνη word deur Josephus en Philo en in die Tannaïm gebruik in ooreenstemming met die betekenis van die woord in die Ou Testament en in die LXX en dui sterk op die etiese optrede van die mens.

Dit is egter Paulus se gebruik van δικαιοσύνη wat aan die begrip *geregtigheid* sy volle betekenis gee. Die basiese betekenis bly steeds optrede van die mens, dit is “geregtigheid uit die wet”, en ’n handeling van God, dit is “geregtigheid uit God”. As Paulus geregtigheid met betrekking tot die mens gebruik, het dit ’n etiese betekenis, maar as hy dit met betrekking tot God gebruik, dui dit God se reddingshandeling aan. Die geregtigheid van God is dus ’n genadegawe wat God gee om die verhouding tussen Hom en die mens te herstel – tot hierdie herstelhandeling kan die mens geen bydrae lewer nie.

Paulus se etiese siening van geregtigheid kom ook duidelik na vore in sy geskrifte in die Nuwe Testament (Fil. 3:9; Ef. 6:14; 2 Tim. 3:16) en staan in noue verband met die geregtigheid van God. Vir Paulus het geregtigheid deur nakoming van die wet geen waarde vir die sondaar se redding nie, maar hy benadruk dwarsdeur sy geskrifte etiese geregtigheid, wat die gehoorsaamheid aan God se wil is. Geregtigheid word dus net deur geloof alleen verkry – nie deur goeie werke nie – (Rom. 1:17) en bevestig deur “voortgesette gehoorsaamheid” aan God se wil (etiese geregtigheid) (vgl. Fil. 1:10-11). Hierdie etiese geregtigheid is heel waarskynlik die “borswapen van geregtigheid” (Ef. 6:14) wat aangesit (ἐνδυσάμενοι) moet word. Paulus betwyfel geensins dat “voortgesette gehoorsaamheid” etiese geregtigheid is nie.

Dit wil voorkom asof *geregtigheid* in die Hebreërsbrief ’n oorwegend etiese begrip is. In die Jakobus-brief word δικ-terme teen die agtergrond van hoe die Jode δικαιοσύνη verstaan het, gebruik. Die Jode het die klem op die optrede van die mens geplaas. Die konsep *geregtigheid* word egter deur ander outeurs van Nuwe-Testamentiese geskrifte omvattend gebruik. Dit is opvallend dat wanneer daar na geregtigheid as ’n handeling van God verwys word, dit in die meeste gevalle beskryf word as “geregtigheid van God” (δικαιοσύνη θεοῦ)

Uit hierdie studie kan die gevolgtrekking dus gemaak word dat die konteks van groot belang is vir die bepaling van die betekenis van δικαιοσύνη en dat *geregtigheid* ’n omvattende begrip is wat etiese optrede én die gawe van God kan insluit. Dit wil voorkom asof daar geen

verskille tussen Matteus en Paulus was met betrekking tot die betekenis van geregtigheid nie, maar dat hulle dit in verskillende kontekste gebruik het.

## Hoofstuk 4

### Die gebruik van δικαιοσύνη in Matteus

#### 4.1 Inleiding

Die woord δικαιοσύνη kom dikwels in die Griekse Nuwe Testament voor. Paulus gebruik dit die meeste en onder die sinoptiese skrywers kom die woord veral in Matteus voor. Hy gebruik die woord sewe keer en behalwe vir Romeine en 2 Korintiërs<sup>1</sup>, is dit meer as in enige ander Nuwe-Testamentiese geskrif. By nadere beskouing, blyk dit dat die woord die meeste in die Bergrede voorkom. Verder kom die woord slegs eenmaal voor (3:15) die Bergrede word en eenmaal *daarna* (21:32) voor, met ander woorde die Bergrede word omraam deur die twee verse waarin δικαιοσύνη voorkom. Afgesien van hierdie twee keer, kom die woord nóg vyf keer in die Bergrede voor. Die woord kom soos volg voor:

- Johannes moes Jesus doop, want só pas dit om alle δικαιοσύνη te vervul (3:15).
- Die wat honger en dors na geregtigheid, sal geseën word (5:6).
- Die wat vervolgd word ter wille van geregtigheid, sal geseënd wees (5:10).
- Indien die dissipels se δικαιοσύνη nie oorvloediger is as dié van die Fariseërs en Skrifgeleerdes nie, sal hulle nie in die koninkryk van die hemele ingaan nie (5:20).
- Dade van δικαιοσύνη moet nie voor mense gedoen word om deur hulle gesien te word nie (6:1).
- Die dissipels moet die koninkryk van God en sy δικαιοσύνη soek (6:33).
- Johannes het gekom in die weg van δικαιοσύνη (21:32).

Omdat die Bergrede die vervulling van die wet en 'n "oorvloediger geregtigheid" (5:20) so sterk beklemtoon, kan dit die indruk skep dat die mens sy eie geregtigheid voor God moet bewerk. Dit laat die vraag ontstaan hoe Matteus die woord δικαιοσύνη in die Evangelie gebruik, veral in verband met begrippe soos "koninkryk van die hemele", "straf", "loon" en "oordeel". *Geregtigheid* is 'n fundamentele konsep in die Matteus-evangelie en speel 'n belangrike rol met betrekking tot die funksie van die wet en die identiteit van die gemeenskap, soos later aangetoon sal word.

---

<sup>1</sup> Die woord δικαιοσύνη (lemma) kom 29 keer voor in die Brief aan die Romeine en 7 keer in die tweede brief aan die Korintiërs.

Om vas te stel wat Matteus onder δικαιοσύνη verstaan, word 'n kognitief linguistiese benadering gevolg. In die metode word eerder op ensiklopediese as woordeboekdefinisies vir die betekenis van woorde gesteun. 'n Ensiklopediese siening verteenwoordig 'n model van die konseptuele kennissistiem wat linguistiese betekenis ten grondslag lê. Betekenis spruit voort uit die konteks waarin 'n woord gebruik word; of anders gestel, die ensiklopediese betekenis word toegelig deur kontekstuele faktore (Evans & Green, 2007:207-215; Evans, 2010:252). Dit hou in dat die konteks van die gemeenskap (benaderings, denke, taal, die oplos van probleme of konflik, ens.) gebruik kan word om betekenis te heg aan 'n woord soos δικαιοσύνη. Dit wil voorkom of Matteus die konsep δικαιοσύνη doelbewus aan die gemeenskap in Antiogië wou voorhou om hulle in staat te stel om hulle identiteit te definieer. Die doel van hierdie ondersoek is dus om vas te stel watter betekenis Matteus aan δικαιοσύνη geheg het, hoe hy dit gebruik het en δικαιοσύνη aan die gemeenskap in Antiogië voorgedhou het.

## 4.2 Frekwensie van die woord δικαιοσύνη in die Bergrede

Die woord δικαιοσύνη kom dikwels in die Griekse Nuwe Testament voor. Paulus gebruik dit die meeste (52 keer), en alhoewel dit slegs sewe keer in die Matteus-evangelie voorkom, moet daar in gedagte gehou word dat baie meer van Paulus se werke in die Kanon opgeneem is. Matteus is die sinoptiese skrywer wat die woord die meeste gebruik. Dit kom slegs eenmaal in die Evangelie volgens Lukas 1:75<sup>2</sup> voor.

Die woord δικαιοσύνη word in die Matteus-evangelie vyf keer in die Bergrede (5:6; 5:10; 5:20; 6:1 en 6:33), een keer vóór (3:15) en een keer daarna (21:32) gebruik. As mens in gedagte hou dat die woord min in die ander sinoptiese Evangelies voorkom en dat Markus sy Evangelie voor dié van Matteus geskryf het, lyk dit of Matteus die woord δικαιοσύνη in 'n doelbewuste redigering gebruik het om 'n sekere gedagte of idee by sy lesers tuis te bring. Indien dit die geval is, ontstaan die vraag of Matteus 'n sekere betekenis van die woord by die gemeenskap vir wie hy skryf, wou tuisbring. Teen hierdie agtergrond is dit dus belangrik om weer te kyk na die betekenis wat Matteus aan δικαιοσύνη heg, hoe hy dit gebruik en δικαιοσύνη aan sy lesers voorhou. Verskeie navorsers (Przybylski, 1980:79; Betz, 1995:43; Strecker 1971:178; Davis & Allison, 2004a:324; Luz, 1990:177) meen dat Matteus elke keer as hy die woord δικαιοσύνη in die redigering van die teks gebruik het, 'n ruimer betekenis daaraan geheg het.

---

<sup>2</sup> Lukas 1:75: "in heiligheid en geregtigheid voor Hom, al die dae van ons lewe."

Przybylski (1980:79) kom tot die gevolgtrekking dat Matteus hom die meeste redaksionele vryheid in 5:20 en 6:1 toegeëien het en dat hierdie verse die duidelikste aanduiding kan wees van wat die woord vir hom beteken het. Daarom sal hierdie verse eerste bestudeer word.

### ***Gevolgtrekking oor δικαιοσύνη in Matteus 5:17-48***

Uit die voorafgaande blyk dat Matteus die betekenis van δικαιοσύνη konstrueer uit Jesus se interpretasie van die wet. Deur antiteses te gebruik, verduidelik Jesus nie net hoe die wet geïnterpreteer moet word nie, maar ook wat die konsep *oovloediger geregtigheid* beteken. Die oovloediger geregtigheid is nie “uiterlike” geregtigheid voor mense nie, maar veral ’n geregtigheid op ’n innerlike, hoër vlak voor “julle Vader in die hemele”. Hiermee word die siening van ’n heining om die Tora in Matteus verwerp en vervang met ’n beskouing dat die wet in Matteus verruim word tot ’n wet wat uit die hart kom.

Die sleutel waarmee die wet geïnterpreteer moet word, is die dubbele liefdesgebod, en barmhartigheid as die vergestaltung van liefde kry volle betekenis in die Een na wie die Tora heenwys, naamlik Jesus Christus. Matteus verkondig, met die woorde van Jesus, dat daar gestreef moet word na ’n barmhartigheid wat tot uiting kom in liefde, ’n volmaakte liefde soos die van die Vader. Die betekenis van geregtigheid word verruim tot “’n oovloediger geregtigheid”. Dit is ’n geregtigheid wat die wil van God doen, nie voor mense nie, maar voor God. Jesus vervul nie net die wet nie, maar vervul ook geregtigheid deur die wil van die Vader te doen.

Teen hierdie agtergrond kan met redelike sekerheid gesê word dat δικαιοσύνη as ’n etiese begrip in 5:20 voorgehou word. Viljoen (2012:16) stel dat daar min twyfel daaroor bestaan dat *geregtigheid* as ’n etiese begrip in hierdie teks gebruik word.

#### **4.2.1 Matteus 5:20<sup>3</sup>**

Dit wil voorkom asof 5:20 ’n inleiding tot 5:21-48 is. Hierdie uitspraak van Jesus, “Want Ek sê vir julle dat, as julle geregtigheid nie oovloediger is as die van die skrifgeleerdes en Fariseërs nie julle nooit in die koninkryk van die hemele sal ingaan nie,” moet in die konteks van die argument in 5:20 teen die agtergrond van die voorafgaande drie verse (5:17-19<sup>4</sup>)

---

<sup>3</sup> Matteus 5:20: “Want Ek sê vir julle dat, as julle geregtigheid nie oovloediger is as dié van die skrifgeleerdes en Fariseërs nie, julle nooit in die koninkryk van die hemele sal ingaan nie.”

<sup>4</sup> Matteus 5:17-19: “MOENIE dink dat Ek gekom het om die wet of die profete te ontbind nie. Ek het nie gekom om te ontbind nie, maar om te vervul. <sup>18</sup>Want voorwaar Ek sê vir julle, voordat die hemel

gelees word. Hierdie verse verwys kortweg na die vervulling van die wet, wat een van die redes is waarvoor Jesus gekom het.

Jesus benadruk dat 'n "oorvloediger geregtigheid" noodsaaklik is om toegang tot die "koninkryk van die hemele" te verkry.

In 5:21-48 word die woord δικαιοσύνη in 5:20 aan die hand van ses antiteses verduidelik. Met ander woorde, in hierdie gedeelte is daar 'n nuwe interpretasie van die wet aan die hand van δικαιοσύνη. Dié standpunt word duidelik deur Davies (1963:102) gestel: "Matthew has draped his Lord in the mantle of a teacher of righteousness".

Przybylski (1980:80-87) meen dat Matteus met sy verduideliking van δικαιοσύνη (5:20) in 5:21-48, die beginsel om 'n heining rondom die Tora<sup>5</sup> te plaas, toepas. Dit kan vir die meeste antiteses waar wees, maar in geval van die vyfde antitese (*lex talionis*) is hierdie hermeneutiese beginsel nie geldig nie (Viljoen, 2009:61).

Davies (1963:102) redeneer dat die antiteses die betekenis van die wet intensiveer of met 'n hoër sleutel herinterpreteer. Die vervulling van die wet staan in hierdie gedeelte op die voorgrond en daarom is dit belangrik om dit van nader te beskou. Die skynbaar konserwatiewe benadering van Jesus tot die wet in 5:17-19, staan as't ware in teenstelling met die antiteses in 5:21-48. Daarom is dit belangrik om te ondersoek wat Matteus met "vervulling" (πληρώω) van die wet bedoel. Die tema "vervulling" word ook direk by geregtigheid in 3:15 betrek.

#### 4.2.2 Vervulling van die wet

Jesus gee deur wat Hy leer betekenis aan vervulling van die wet (5:17<sup>6</sup>) en sy koms *word* die vervulling van die wet (Ladd, 1993:123). Sy leer vervul die wet in die sin dat die wet na sy leer heenwys. Hy stel hoër eise as die wet en daarom is die wet slegs in en deur Hom (Meier, 1976:88) geldig. Die verhouding tussen die leer van Jesus en die wet kan soos volg

---

en die aarde verbygaan, sal nie een jota of een titteltjie van die wet ooit verbygaan totdat alles gebeur het nie. <sup>19</sup>Elkeen dus wat een van die minste van hierdie gebooie breek en die mense só leer, sal die minste genoem word in die koninkryk van die hemele; maar elkeen wat dit doen en leer, hy sal groot genoem word in die koninkryk van die hemele."

<sup>5</sup> Volgens Moore (1970:259) was die beginsel van 'n heining om die Tora, 'n hermeneutiese beginsel wat gebruik is om die wet te beskerm deur voorsorgmaatreëls in te stel om iemand te waarsku voordat so 'n persoon die wet oortree.

<sup>6</sup> Matteus 5:17 (1953-vert.): "MOENIE dink dat Ek gekom het om die wet of die profete te ontbind nie. Ek het nie gekom om te ontbind nie, maar om te vervul."

beskryf word: (1) Sy leer verwoord die volle betekenis van die wet. (2) Deur hoër eise te stel, het Hy die wet vervul. (3) Dit word uit sy verklaring van die wet duidelik dat die wet ook na Hom heenwys. Die Tora beteken nie meer dat reëls letterlik nagekom moet word nie, maar dit soek op 'n dieper en uitdagender vlak (dit is die vlak van δικαιοσύνη) na die wil van God. Die verwysing na 'n "oervloediger geregtigheid" in 5:20 gee 'n nuwe betekenis aan Jesus se leer, naamlik om te leef onder die heerskappy van God. Die skrifgeleerdes en Fariseërs het die wet verdedig as 'n praktiese gids vir 'n heilige lewe, en hulle is ook daarvoor gerespekteer. Dit het byna onmoontlik geklink om 'n geregtigheid wat oervloediger as dié van die skrifgeleerdes en Fariseërs is, te verwag (France, 2007:189). Jesus verwys na 'n geregtigheid op 'n dieper of hoër vlak. Ten spyte daarvan dat die Fariseërs en skrifgeleerdes die Ou-Testamentiese reëls nagekom het, gee dit nie aan hulle toegang tot die koninkryk van die hemele nie. Jesus bestry 'n wettiese houding teenoor die wet (Gnilka, 1997:213).

Dit is noemenswaardig dat Jesus in hierdie opsig die klem op dissipelskap laat val. In 5:21-48 word voorbeelde gegee van hoe mens voor God volgens sy wil (δικαιοσύνη) moet leef (Combrink, 2006:34-35). Hierdie ses voorbeelde of antiteses illustreer 'n opvatting van geregtigheid wat verder reik as die wettiese korrektheid van die skrifgeleerdes en Fariseërs. France (2007:197) som die antiteses wat 'n oervloediger geregtigheid karakteriseer soos volg op:

1. Dit bevorder 'n "innerlike" ontferming wat streef na meer as die "uiterlike" nakoming van reëls. Daar word reeds in die Ou Testament vermeld dat die wet uit die hart kom (Deut. 30:11-14; Ps. 37:38; Ps. 40:8; Jer. 31:31-34).
2. In oervloediger geregtigheid gaan om meer as die nakom van spesifieke reëls; dit is 'n soeke na dieper beginsels.
3. Dit streef nie die negatiewe doelwit na om spesifieke sondes te vermy nie, maar eerder die positiewe doelwit om God se wil te ontdek en na te volg.
4. Die ideaal om "volmaak te wees soos julle Vader in die hemele volmaak is" vervang 'n geregtigheid wat bereik kan word deur nie 'n stel reëls te oortree nie. Die geregtigheid van die koninkryk van die hemele wat soek na die wil van God in die lig van Ou-Testamentiese wette, verskil radikaal van die geregtigheid van die skrifgeleerdes en die Fariseërs.

In teenstelling met Przybylski (1980:80-87), wat meen dat Matteus die Rabbynse beginsel toepas om 'n heining om die Tora te plaas, word die gevolgtrekking uit die voorafgaande gemaak dat Jesus nie soseer oor die wette begaan was nie. Dit was vir Jesus baie belangriker om te verduidelik wat die ware wil van God is en hoe dit verstaan moet word. Dit

is waar, soos wat Przybylski uitlig, dat Jesus se leer die dissipels daarvan weerhou het om die wet te oortree, maar dan word sommige van die wette irrelevant vir die etiek van die koninkryk van die hemele (France, 2007:197). Oor hierdie teenstrydigheid word later meer gesê.

Jesus sluit hierdie gedeelte af met 'n skynbaar onmoontlike opdrag. Morris (1992:133) meen egter ook 'n belofte in Jesus se woorde opgesluit lê. Volgens hom beteken vers 48 dat die dissipels hulle hulp by God moet soek. Hierdie vers is die konklusie van die perikoop. As Jesus vir sy dissipels sê om “volmaak” te wees, bedoel Hy dat hulle soos hul Vader in die hemel moet wees en hul vyande moet liefhê. Die opdrag om soos die Vader te wees, beteken ook dat die geregtigheid van die dissipels soos dié van die koninkryk moet wees. Dit is 'n geregtigheid wat oorvloediger as dié van die skrifgeleerdes en die Fariseërs is. Dit beteken dat daar geen perke aan hulle barmhartigheid, wat uit hulle liefde voortvloei, sal wees nie (Hagner, 1993:136; Morris, 1992:134). Daar sal dus altyd iets wees om na te streef, naamlik om soos hulle Vader in die Hemel te wees, maar dié strewe sal nie in hierdie lewe die einddoel bereik nie.

Enkele opmerkings oor die tema *liefde* is ook relevant vir hierdie studie. Die antiteses begin in 5:22 met 'n waarskuwing dat mens voor die regbank verantwoording sal doen as jy vir jou broer kwaad word en eindig in 5:43-48 met die gebod om jou vyande ook lief te hê. Combrink (2006:36) merk tereg op dat die liefdesgebod 'n sleutel tot die interpretasie van die wet is (vgl. Hays, 2005:180-182). Jesus lê besondere klem op die liefde tot God én die liefde tot die naaste (Davies & Allison, 2004a:509). Om bloot die wet na te kom soos dit in 5:21, 27, 31, 33, 38 en 43 beskryf word, weerspieël nie 'n lewe wat “arm van gees” (5:3), “barmhartig” (5:7) en “rein van hart” is nie (5:8).

In reaksie op die Fariseërs se interpretasie van die wet som Jesus die verskil tussen die “regte” en “verkeerde” interpretasie van die wet op deur uit Hosea 6:6 aan te haal as Hy in 9:13 én 12:7 vir hulle sê: “Ek wil barmhartigheid hê en nie offerhande nie.” Hierdie aanhaling kom slegs in die Matteus-evangelie voor (Viljoen, 2009:65) en is 'n teks wat die Fariseërs kennelik nie verstaan nie (Meier, 1979:84).

Die kern van barmhartigheid is liefde, wat die grootste gebod is. Matteus stel dat liefde vir God en liefde vir jou naaste, en veral liefde vir jou vyand, die gebooie is waaraan die wet en profete hang (22:40) (Hagner, 1993:135). Liefde lê ten grondslag van Matteus se betoog oor die betekenis van die wet. Betz (1995:325) wys daarop dat die Bergrede merkwaardig met die dubbele liefdesgebod ooreenstem.

Matteus verduidelik dat liefde en barmhartigheid hulle volle betekenis kry in die Een na wie die Tora heenwys: Jesus Christus (Davies, 1962:31-66). In en deur Hom kry die Tora sy volle betekenis. Daarom rig Jesus die uitnodiging in 11:28-30 aan almal wat moeg daarvoor is om die wet volgens die voorskrifte van die Skrifgeleerdes en Fariseërs na te kom: “Kom na My toe, almal wat vermoeid en belas is, en Ek sal julle rus gee...”

#### 4.2.4 Matteus 6:1<sup>7</sup>

Die woord δικαιοσύνη word in die 1953-vertaling van die Bybel in Afrikaans met “liefdadigheid” vertaal. Vertalingsmoontlikhede is reeds in Hoofstuk 3 van hierdie studie bespreek en daar word volstaan daarmee dat δικαιοσύνη die woord in die bronteks is. Daar kan in die verband gestel word dat Louw (1967:35) die variante lesing ἐλεημοσύνη in 6:1 as belangrik vir die interpretasie van δικαιοσύνη beskou, omdat dit die wettiese benadering tot geregtigheid van die Joodse geloof benadruk.

Hagner (1993:136) behandel die gebruik van δικαιοσύνη in 6:1 onder die opskrif “Outward vs Inward Righteousness (6:1-18)”. Wat die struktuur van die perikope betref, moet die uitspraak in 6:1<sup>8</sup> gesien word as die inleiding tot die gedeelte 6:1-18 en nie net as ’n onderdeel van 6:2-4 nie (Hagner, 1993:138; Przybylski, 1980:87-88; Davies & Allison, 2004a:575). Die struktuur van 6:1-18 kom merkwaardig ooreen met dié van 5:17-48 in die volgende opsigte:

- Die woord δικαιοσύνη word in albei gebruik.
- Albei perikope word ingelei word met formules wat herhaal word: “Julle het gehoor dat gesê is”: Ἠκούσατε... ἐπρέθη in 5:21-48, en “Wanneer jy” + werkwoord – ὅταν + werkwoord in 6:1-18. In albei gedeeltes word ook spesifieke voorbeelde genoem.
- In albei kom konstruksies met δὲ voor, wat die tradisionele leer en gebruike teenoor Jesus se alternatiewe opdragte (5:22, 28, 32, 34, 39, 44; 6:3, 6, 17) stel.

---

<sup>7</sup> Matteus 6:1 (1953-vert.): “PAS op dat julle nie jul liefdadigheid voor die mense bewys om deur hulle gesien te word nie; anders het julle geen loon by julle Vader wat in die hemele is nie.” Proefvertaling (Matteus 6, 2008): “Oppas dat julle nie julle gehoorsaamheid aan God se wil voor die mense beoefen om deur hulle gesien te word nie, anders is daar vir julle geen beloning by julle Vader in die hemele nie.”

<sup>8</sup> Matteus 6:1 (eie vertaling): Pasop dat julle nie julle geregtigheid (gehoorsaamheid aan God se wil) voor mense bewys om deur hulle gesien te word nie; anders het julle geen loon van julle Vader in die hemele nie.

- In albei word die λέγω ὑμῖν - ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν (5:22, 28, 32, 34, 39) en ἀμὴν λέγω ὑμῖν (6:2, 5, 16) uitdruklik herhaal (Allison, 2005:185).

Hierdie geregtigheid, δικαιοσύνη, verwys na drie basiese fasette van Joodse vroomheid, naamlik om liefdadigheid aan behoeftiges te bewys, om te bid en om te vas. Telkens as een van hierdie handelingte aan die orde kom, word die opdrag gegee om dit nie ten aanskoue van mense te doen nie (6:2; 6:5; 6:16), maar voor “jou Vader wat in die verborgene sien” (6:4; 6:6; 6:18). Soos in die antiteses (5:21-48) word die belangrikheid van ’n innerlike strewe beklemtoon (Hays, 2005:176).

Die doel van liefdadigheid aan behoeftiges, gebed en vas mag nooit wees dat mense die handelingte sal sien nie. Dit beteken nie dat daar ’n verbod op openbare optrede geplaas word nie; die klem val veral op die gesindheid waarmee daar opgetree word. Vir almal wat hierdie dinge doen om aan ander mense te wys dat dit gedoen word, geld die waarskuwing dat daar vir hulle geen loon weggebêre is “by julle Vader wat in die hemele is” nie. Geregtigheid voor mense word beoefen ter wille van ’n eie reputasie en nie om God te dien nie. Sulke mense het reeds “hul loon weg”, naamlik die loon dat mense hulle as deugdelik beskou (Morris, 1992:136).

In hierdie gedeelte gebruik Matteus ook die term *geveinsdes* (of *skynheiliges*) (ὑποκριταὶ) vir die eerste keer (6:2<sup>9</sup>, 16<sup>10</sup>). In die Griekse Nuwe Testament kom hierdie term slegs in die sinoptiese Evangelies voor, naamlik 17 keer, en Matteus gebruik dit die meeste, naamlik 13 keer<sup>11</sup>. Rhoads (1992:454) stel dit dat daar vir Matteus slegs twee interpretasies van die wet moontlik is:

- Die interpretasie van die Fariseërs wat *skynheiligheid* tot gevolg het.
- Die interpretasie van Jesus wat *geregtigheid* tot gevolg het. Jesus lê die skynheiligheid van die skrifgeleerdes en die Fariseërs veral later in die Evangelie bloot (23:13, 14, 15, 23, 25, 27, 29).

Dit wil voorkom of δικαιοσύνη in 6:1 dieselfde beteken as in 5:20. Die etiese strekking van die woord kom in hierdie twee verse baie duideliker na vore. Dit blyk dat die navorsers (Davies & Allison, 2004a:575; Hagner, 1992:111; Przybylski, 1980:87-88) tog reg is dat

---

<sup>9</sup> Matteus 6:2, Proefvertaling (Matteus 6, 2008): “Wanneer jy dan ’n bydrae vir die armes gee, moet jy dit nie uitbasuin soos die skynheiliges in die sinagoges en in die strate doen ...”

<sup>10</sup> Matteus 6:16, Proefvertaling (Matteus 6, 2008): “Wanneer julle vas moet julle nie wees soos die skynheiliges [“geveinsdes” – 1953-vert.] wat met lang gesigte rondloop nie....”

<sup>11</sup> Slegs een keer in Markus (7:6) en drie keer in Lukas (6:42; 12:56; 13:15).

δικαιοσύνη in 5:20 en 6:1 in 'n etiese sin gebruik word. Dit dui steeds op 'n soeke of strewe na die wil van God as hoër of “oervloediger geregtigheid”.

#### 4.2.5 Matteus 6:33<sup>12</sup>

Przybylski (1980:90) meen dat Matteus slegs die frase met betrekking tot geregtigheid, naamlik καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ, redaksioneel bygevoeg het. Dit toon 'n ooreenkoms met die struktuur van 5:20-48, waarin vers 48 as die logiese gevolgtrekking van die antiteses beskou kan word. In Matteus 6 kom daar 'n soortgelyke struktuur voor, met 6:1 as die inleiding en 6:33 as die hoogtepunt van die gedeelte (6:1-34) is. Sommige navorsers (Allison, 2005:195-196; Hagner, 1993:154-167) stel die struktuur ietwat anders voor, maar daar bestaan 'n redelike 'n konsensus dat 6:33, die hoogtepunt van 6:25-34 is (Hagner, 1993:165; Blomberg, 1992:126).

Die klem in 6:1 val egter daarop dat daar na die koninkryk van God gesoek moet word. Die dissipel moet hom met al sy energie op die koninkryk rig. In hierdie Evangelie is die “soek” (ζητεῖτε) na die koninkryk nie iets wat nog moet kom nie – dit is reeds teenwoordig. Die imperatief beteken dat die koninkryk die middelpunt van 'n mens se bestaan moet word en dat die heerskappy van God in die hart ervaar moet word (Hagner, 1993:165). “Soek” dui dus op die handeling van die mens en loop hand aan hand met 'n hartserwing.

Om na die koninkryk te soek, is ook om na die geregtigheid van God te soek. Dit is belangrik dat die dissipel gedurig na die wil van God soek, dit wil sê om aan Hom wat die Koning is, onderdanig te wees. Dit is die hoogste waarde van dissipelskap (Viljoen, 2012:19). Die woord “eers” of “allereers” (1983-vertaling) (πρῶτον) beteken om die koninkryk en geregtigheid 'n duidelike doelwit in die lewe te maak. Om na “die koninkryk van God en sy geregtigheid” te soek, stem dus goed ooreen met die interpretasie wat by 5:17-48 en 6:1-18 bespreek is, naamlik om te streef na geregtigheid of om die wil van God te doen. Geregtigheid in hierdie vers (6:33) beteken dieselfde as in 5:20 en 6:1; daarom moet die mens wat onder God se heerskappy staan, ook na sy wil soek. Dit dui dus op etiese optrede, want as God die belangrikste plek in 'n gelowige se lewe inneem, is sy wil gedurig voor oë en word Hy in alles gedien en gehoorsaam. Die hart word op Hom gerig en niks sal God uit daardie belangrikste plek in die mens se lewe wegneem nie (Du Plessis, 1993:1389). Lloyd-Jones (1976:143) se opmerking is hier ter sake: “[Jesus] is not telling his hearers how to

---

<sup>12</sup> Matteus 6:33 (1953-vert.): “Maar soek eers die koninkryk van God en sy geregtigheid, en al hierdie dinge sal vir julle bygevoeg word.” Proefvertaling (Matteus 6, 2008): “Maar soek allereers God se heerskappy en sy wil, dan sal al hierdie dinge vir julle gegee word.”

make themselves Christian; but He is telling them how to *behave* because they are Christian.”

Hagner (1992:114) meen egter dat die *kai* tussen “koninkryk” en “geregtigheid”, epeksegeties geïnterpreteer kan word. Met ander woorde, die frase “sy geregtigheid” kan epeksegeties van “die koninkryk van God” afgelei word. Dit sou egter beteken dat die koninkryk noodwendig as eskatologies verstaan moet word en impliseer dat Matteus die betekenis van geregtigheid nie konsekvent toepas nie. Laastens sou dit ook meebring dat geregtigheid “etiese handeling van God” én “gawe van God” beteken. Hierdie redenasie van Hagner (1992:114) is onoortuigend (Viljoen, 2012:20).

Sou die betekenis van *δικαιοσύνη* egter konsekvent as etiese optrede beskou word, beteken dit dat die gebruik van *δικαιοσύνη* in 6:33 die betekenis nog eksplisieteer maak. Die gemeenskap al hul as burgers van God se koninkryk identifiseer deur Jesus se interpretasie van die Tora na te volg.

Matteus brei die betekenis van *δικαιοσύνη* verder uit met die gebruik van woord in Matteus 6, veral as die kort byvoeging in 6:33, waarin hy nie soveel redaksionele vryheid gehad het nie (Przybylski, 1980:89), in ag geneem word. Indien daar aanvaar word dat Matteus se redaksionele vryheid hier beperk was, laat hierdie teks heel moontlik die duidelikste blyk hoe Hy die woord *δικαιοσύνη* verstaan het. Dit is onwaarskynlik dat die klem hier op *gawe* val; dus moet *δικαιοσύνη* as etiese optrede verstaan word.

#### 4.2.6 Matteus 5:6<sup>13</sup>

In hierdie vers kan *geregtigheid* moontlik op twee verskillende maniere geïnterpreteer word. Hagner (1993:93) beskryf *δικαιοσύνη* in hierdie teks as: “... hunger and thirst after the justice associated with the coming of Gods eschatological rule,” en hy gaan voort deur te sê: “That *δικαιοσύνη* here means justice rather than personal righteousness, is clear from the context” (Keener, 2009:170; Blomberg, 1992:99). Diegene wat dus in die lewe ongeregtigheid of onregverdigheid ervaar, verlang daarna dat God optree. Hierdie gedagte dat God sal optree om sy volk Israel te herstel kom prominent in die Ou Testament en Joodse geskrifte voor (Jes. 40:1; 49:13; 51:3; 12; 52:9; 54:11; 57:18; 66:13; Bar. 4:29-30; 1 Henog 107:3). Keener (2009:167) sluit hierby aan as hy skryf: “Their blessings come only by God’s intervention. The “divine passives” in each of these blessings suggest that God will provide these rewards

---

<sup>13</sup> Matteus 5:6 (1953-vert.): “Salig is die wat honger en dors na die geregtigheid, want hulle sal versadig word.”

directly...” Hagner (1993:93) meen dat hierdie die taal van Messiaanse vervulling is. Dit is dus God se geregtigheid wat “versadig”. Morris (1992:99) sê, “The good gift of God does not come indiscriminately to all... but only [to] those who seek it whole heartedly... the seekers do not fill themselves with righteousness but are filled; righteousness is a gift of God.” (Vergelyk Nolland, 2005:202.) Dit lyk of hierdie navorsers δικαιοσύνη as die gawe van regverdiging in die Pauliniese sin van die woord verstaan.

Daar is egter ook heelwat navorsers (Hagner, 1993:93; Przybylski, 1980:97; vgl. Morris, 1992:99; Hendriksen, 1973:274) wat ’n sterk verband sien tussen hierdie vers en 5:20 en 6:33, waarin die konsep δικαιοσύνη ’n duidelike etiese betekenis het. Hulle sê selfs dat “die wat honger en dors na geregtigheid” diegene is wat “die koninkryk van God en sy geregtigheid soek” (6:33) (Davies & Allison, 2004a:451). Uit die gebruik van die woord in 5:20, 6:1 en 6:33 word reeds afgelei dat Matteus dit veel eerder as ’n etiese term gebruik wat die regte houding *voor* God en *teenoor* God uitstip. Turner (2008:151) merk by 5:6 op:

“The righteousness spoke of here must not be reduced either to personal piety or to social justice. In Matthew, righteousness language speaks of right behavior before God. Protestant Christians who are used to reading Paul may think that Matthew is speaking of the imputed righteousness of Christ (cf., e.g., Rom. 5:1–2), but this forensic sense is not a Matthean nuance. Here the emphasis is on the practical side, the upright lifestyle.”

Davies en Allison (2004a:451) meen dat “honger en dors” nie na passief “verlang” verwys nie, maar na aktief soek, dit wil sê “om ’n poging aan te wend” om die wil van God te doen (Luz, 1990:238). Die rede daarvoor is dat dié metafoor moontlik herinner aan die woorde van 4:4: “Die mens sal nie van brood alleen lewe nie, maar van elke woord wat deur die mond van God uitgaan.” Die sterk verband tussen die teks (5:6) en 5:20 en 6:33, en dat Matteus deurgaans ’n korrekte lewensstyl teenoor die skrifgeleerdes en Fariseërs benadruk, maak dit onwaarskynlik dat hy die woord hier met ’n ander betekenis – ’n etiese betekenis – sal gebruik.

Matteus gebruik die woord δικαιοσύνη slegs vier verse later (5:10) binne die δικαιοσύνη - struktuur en onmiddellike konteks van die makarismes, wat die betekenis dalk duideliker sal maak.

#### 4.2.7 Matteus 5:10<sup>14</sup>

Die woord δικαιοσύνη word in 5:10 in die agtste makarisme gebruik. Dit is opvallend dat die woord δικαιοσύνη in die vierde én die agste makarisme gebruik word. Die eerste agt makarismes kan dus in twee groepe van vier verdeel word. Elke groep eindig met δικαιοσύνη. In die tweede groep makarismes word verwys na 'n regte houding en goeie dade (5:7-9), en dit word afgesluit met die verwysing na *geregtigheid* in 5:10.

Die gebruik van die frase “want aan hulle behoort die koninkryk van die hemele” vorm ook 'n *inclusio* met die eerste makarisme in 5:3. Viljoen (2009:51) kom tot die gevolgtrekking dat die dubbele oproep tot blydschap, “verbly en verheug”, as 'n interpretasie, klimaks en gevolgtrekking van die voorafgaande makarismes funksioneer. Hierdie makarismes verwys volgens Viljoen (2009:51) na die eskatologiese verlossing wat geprofeteer word en wat die regverdige bly sal maak, al is hul situasie nou ellendig. Uit hierdie struktuur van die eerste 12 verse van die Bergrede is dit duidelik dat daar gepraat word oor mense wat Jesus salig of geseënd (gelukkig) noem omdat hulle aan die koninkryk van die hemele deel het en dáárom met blydschap kan doen wat *reg* is.

Die frase “ter wille van geregtigheid” (ἕνεκεν δικαιοσύνης) verwys na die karakter van die mense wat in die makarismes beskryf word as diegene aan wie die “koninkryk van die hemele” behoort. Die bewoording van hierdie makarisme suggereer dat die burgers van die koninkryk van God vervolgd kan word omdat hulle aan die wil van die Koning onderdanig is.

Dit is verder noemenswaardig dat Matteus die werkwoord “vervolg” (διώκω) vier keer in hierdie hoofstuk (5:10, 11, 12, 44), en net twee keer in die res van die Evangelie gebruik (10:23; 23:34). Die werkwoord dui telkens op die vervolging van Jesus se volgelinge. In die Nuwe Testament in sy geheel word hierdie werkwoord gebruik om aan te dui dat daardie mense vervolgd word wat anders glo en optree as die res van daardie betrokke gemeenskap (Morris, 1992:101). In die Matteus-gemeenskap word daar dus verwys na diegene wat vervolgd word omdat hulle glo en optree onder die “regering” van God “in” die koninkryk van die hemele. In hierdie makarisme (5:10) dui δικαιοσύνη op die hoogste waarde van dissipelskap en is daar geen rede waarom dit nie verstaan kan word as etiese optrede nie (Viljoen, 2012:14).

---

<sup>14</sup> Matteus 5:10 (1953-vert.): “Salig is die wat vervolgd word ter wille van die geregtigheid, want aan hulle behoort die koninkryk van die hemele.”

Hierdie makarisme (5:10) herinner ook aan 'n frase in 1 Petrus 3:14: “Maar as julle ook moet ly ter wille van die geregtigheid, salig is julle.” Hier word 'n etiese konteks veronderstel, veral as die woord van 1 Petrus 3:13 ook in gedagte gehou word: “En wie is dit wat julle kwaad sal aandoen as julle navolgers is van die goeie?” Hagner (1992:114) meen dat dieselfde *logion* as in die mondelinge tradisie in albei tekste gebruik word. Indien dit wel die geval is, beteken dit dat *geregtigheid* in 5:10 'n etiese begrip is.

Die gebruik van δικαιοσύνη bring die makarismes nader aan die res van die Bergrede (Davies & Allison, 2004a:452). Die aard van geregtigheid wat altyd op 'n handeling of gesindheid dui, kom ook in die makarismes na vore, naamlik dat geregtigheid in die eerste plek betrekking het op die regte houding voor God en tweedens daarop om te doen wat reg is (Van Zyl, 1999:1123).

Die gevolgtrekking word dus ook hier gemaak dat δικαιοσύνη 'n etiese begrip is en dit ondersteun die gevolgtrekking dat dit dieselfde betekenis as 5:6 het.

#### **4.2.8 Die voorkoms van δικαιοσύνη buite die Bergrede**

Uit die voorafgaande blyk dat Matteus δικαιοσύνη as etiese konsep gebruik. Die voorkoms van die woord *buite* die Bergrede, dit wil sê in 3:15<sup>15</sup> en 21:32<sup>16</sup>, sal vervolgens bespreek word.

Johannes het gemeen dat hy deur Jesus gedoop moes word (3:14<sup>17</sup>), maar in 3:15 Jesus beveel Johannes om hom – Jesus – te doop. Jesus het met 'n ferm imperatief (ἄφες) reageer: “Laat dit nou toe, want só pas dit ons om alle geregtigheid te vervul.” Die woorde in 3:15 nie net die eerste verwysing na *geregtigheid* nie maar ook die eerste woorde<sup>18</sup> wat Jesus in die Matteus-evangelie uiter.

---

<sup>15</sup> Matteus 3:15 (1953-vert.): “Maar Jesus het geantwoord en vir hom gesê: Laat dit nou toe, want só pas dit ons om alle geregtigheid te vervul. Daarna het hy Hom toegelaat.”

<sup>16</sup> Matteus 21:32 (1953-vert.): “Want Johannes het na julle gekom in die weg van geregtigheid, en julle het hom nie geglo nie; maar die tollenaars en die hoere het hom geglo. En julle het dit gesien en tog nie later berou gekry om hom te glo nie.”

<sup>17</sup> Matteus 3:14 “Maar Johannes het Hom ernstig teëgegaan en gesê: Ek het nodig om deur U gedoop te word, en kom U na my toe?”

<sup>18</sup> Heel waarskynlik ook redaksioneel bygevoeg (Strecker, 1971:178; Davies & Allison, 2004a:324; Luz, 1990:177; Przybylski, 1980:79).

Jesus en Johannes het elkeen 'n unieke taak om alle geregtigheid te vervul (πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην).

Daar is reeds aangetoon dat geregtigheid die doelwit van dissipelskap is (5:20; 6:1, 33) en dat 'n mens God se wil doen as jou hartsgesindheid reg is.

Daar is ook aangetoon dat daar 'n noue verband tussen dissipelskap en die koms van die koninkryk is (5:6,10). Hagner (1993:56) meen dat hierdie uitspraak in 'n heilshistoriese sin geïnterpreteer moet word (vgl. Meier, 1980:391; Nolland, 2005:153). Om vas te stel of dit korrek is, kan gevra word waarom Jesus gedoop moes word. Cullman (1950:15-17) redeneer dat Jesus se doop, vooraf, sy dood figureer. Barth (1963:140) sluit hierby aan en sê dat Jesus met sy doop die pad van lyding en opstanding begin stap het. Morris (1992:65) voer hierdie gedagtes 'n stap verder as hy sê: "Matthew pictures Jesus as dedicating himself to the task of making sinners righteous, an appropriate beginning of his public ministry." Die standpunt van hierdie navorsers skep egter 'n probleem, want die vraag ontstaan noodwendig wat die implikasie van Johannes se betrokkenheid by die doop is as daarop gelet word dat Jesus "ons" ("ἡμῖν") gebruik. Die gebruik van "ons" beteken dus dat Johannes ook "alle geregtigheid" moes vervul en dit is dus onwaarskynlik dat Jesus na δικαιοσύνη sou verwys het as Hy 'n verlossingsdaad bedoel het. Matteus sou na alle waarskynlikheid die enkelvoud "vir My" ("ἐμοί") gebruik het<sup>19</sup>, indien δικαιοσύνη na die verlossingshandeling van Jesus sou verwys het, en dus geregtigheid as 'n genadegawe sou impliseer het.

Op grond van die voorafgaande bespreking kan vervulling van geregtigheid hier beteken dat Jesus die wil van God doen in die uitvoering van God se verlossingsplan vir die wêreld. France (2007:120) sê dat Jesus met die stelling in 3:15 iets spesifieks in gedagte het en dat die woord "vervul" hier na Jesus se spesifieke taak met sy koms na die aarde verwys.

Indien δικαιοσύνη in hierdie teks vanuit 'n etiese oogpunt benader word, maak France (2007:120) se opmerking sin, want Jesus demonstreer hier dat Hy daartoe verbind is om God se wil uit te voer. Dit "pas" Jesus en Johannes om te doen wat God wil en om elkeen onderskeidelik die planne wat God vir hulle gehad het en wat in die Ou Testament voorspel is, te "vervul" (Eissfeldt, 1970:213; Foster, 2004:200; Loader, 1997:159).

'n Verdere beswaar teen die siening dat geregtigheid hier 'n *etiese* betekenis het, is dat die doop 'n teken van bekering was en dat die Seun van God nie bekering nodig gehad het nie (Hagner, 1992:116). Luz (1990:178) sê "alle geregtigheid" het hier die betekenis, "...the

---

<sup>19</sup> Teen Hagner (1992:116) wat redeneer: "If the ethical righteousness of Jesus is in view, would we not expect the singular "for me" (ἐμοί)".

entirety of the divine will as the Matthean Jesus interprets it.” Met sy doop vereenselwig Jesus Hom met die volk en stel hy Hom gelyk aan sy volksgenote (Nolland, 2005:154) wat deur Hom van hulle sondes verlos sal word (1:21) en Hy word gesalf met die Heilige Gees om hierdie taak te volbring. As “Gesalfde” is sy salwing die basiese voorbereiding vir sy optrede as Messias (Yamasaki, 2005:54). Hierdie hele gebeurtenis word met Goddelike gesag in 3:17 goedgekeur: “Dit is my geliefde Seun in wie Ek ’n welbehag het.”

Matteus beeld Jesus en Johannes uit as prototipes wat verbind was tot die regte *optrede* voor God (Viljoen, 2012:10). As hierdie gedeelte gelees word met 3:1-3<sup>20</sup> in gedagte, kan daar tot die slotsom gekom word dat Jesus se doop ook die einde van Johannes se werk is. In die beskrywing van Jesus se doop toon Matteus aan hoe Jesus en Johannes die Skrifte vervul het en Matteus stel Jesus as die Messias aan Israel voor (Turner, 2008:119). Dit is opvallend dat Matteus die versoeking van Jesus in die woestyn (4:1-11) direk na hierdie gebeure plaas. In die woestyn word Jesus se “regte optrede voor God” getoets; met ander woorde, geregtigheid word as etiese beginsel getoets.

Vers 21:32 het ook betrekking op Johannes die Doper, van wie Jesus sê dat hy “*in* die weg van geregtigheid” gekom het. Jesus maak dié uitspraak in die konteks van die gelykenis van die twee seuns (21:28-32), en dit is die logiese toepassing van wat Hy in die gelykenis verduidelik het. Die δικαιοσύνη waarna daar verwys word, is heel waarskynlik etiese geregtigheid, en wel om die volgende redes:

- In die voorafgaande vers (21:31<sup>21</sup>) word die uitdrukking “die wil van die vader” gebruik; daarom is dit moontlik dat die begrip “die wil van die vader” in vers 32 in aanmerking geneem is.
- Die parallelle gedeelte in Lukas 7:30 lui soos volg: “Maar die Fariseërs en die wetgeleerdes het die raad van God aangaande hulle verwerp.” Die uitdrukking “die weg van geregtigheid” is dus vergelykbaar met “raad van God”. Indien geregtigheid na die wil van God verwys, het hierdie twee verse dieselfde betekenis.

---

<sup>20</sup> Matteus 3:1-3 (1953-vert.): “IN daardie dae het Johannes die Doper opgetree en in die woestyn van Judéa <sup>2</sup>gepreek en gesê: Bekeer julle, want die koninkryk van die hemele het naby gekom. <sup>3</sup>Want dit is hy van wie deur die profeet Jesaja gesproke is toe hy gesê het: Die stem van een wat roep in die woestyn: Berei die weg van die Here, maak sy paaie reguit!”

<sup>21</sup> Matteus 21:31 (1953-vert.): “Wie van die twee het die wil van die vader gedoen?”

- Luz (2005a:31) sê dat die uitdrukking “in die weg van geregtigheid” nie ’n literêre Bybelse formule is nie, maar dat dit in die Joodse tradisie verwys die lewenswyse van iemand wat volgens die wil van God leef. Die uitdrukking “weg van geregtigheid” is wel ’n literêre Bybelse formule, soos blyk uit LXX Job 24:13; Psalm 23:3; Spreuke 2:20, 8:20, 12:28; ensovoorts.

Jesus verwys na Johannes die Doper wanneer Hy met sy teenstanders praat en sê: “... julle het hom nie geglo nie” (31:22). Die ooreenkoms tussen Johannes die Doper en Jesus in soverre dit geregtigheid aangaan, lê daarin dat elkeen wat Johannes verwerp ook vir Jesus verwerp. Net soos in 3:15 is die geregtigheid waarop Johannes en Jesus die aandag vestig, ’n geregtigheid van die koninkryk van God. Jesus vervul geregtigheid deur die wil van God te doen. Johannes die Doper het die wil van God gedoen toe God hom gestuur het om as voorloper van Jesus op te tree in God se verlossingsplan in die geskiedenis. “Johannes het na julle gekom,” verwys in die algemeen na die rol wat hy gespeel het in die vervulling van God se verlossingsplan vir die wêreld (Nolland 2005:864). Vir Matteus is die betekenis van het δικαιοσύνη in 21:32 dus dieselfde as die betekenis van δικαιοσύνη in 3:15; dus moet δικαιοσύνη in hierdie twee verse as ’n etiese term verstaan word in ooreenstemming met Jesus se verduideliking van die wil van God in die Bergrede.

### 4.3 Struktuur van omraming

Die ooreenkomste tussen 3:15 en 21:32 is merkwaardig. Albei handel oor Johannes die Doper en die woord δικαιοσύνη kom in albei voor. Verder is 3:15 is die eerste direkte uitspraak van Jesus; 21:32 bevat die laaste uitspraak van Jesus waarin δικαιοσύνη voorkom. Daar word na die “weg van geregtigheid” (ὁδὸς δικαιοσύνης) verwys. Dit het verder duidelik geword dat Matteus in albei gevalle dieselfde betekenis aan die woord heg, naamlik ’n etiese begrip wat dui op die regte optrede voor God.

’n *Inclusio* met betrekking tot δικαιοσύνη kan duidelik hier waargeneem word. Dit neem die struktuur aan van die *aankondiging* in 3:15 oor δικαιοσύνη, wat die vervulling van geregtigheid is, dit wil sê: om die wil van God te doen. *In die Bergrede self* gebruik Jesus δικαιοσύνη om die wil van God te verduidelik. Die gelowige se etiese optrede is wesentlik ’n bepaalde hartsgesindheid teenoor God en die gevolg daarvan is ’n “oorvloediger geregtigheid”. Die *slotsom* van die δικαιοσύνη-onderrig kom in 21:32 voor, die laaste keer dat Jesus die begrip δικαιοσύνη gebruik. Die Joodse leiers het gehoor wat die wil van die Vader is, want Johannes die Doper het “in die weg van geregtigheid gekom”. Jesus het die ware interpretasie van die Tora aan hulle geleer, maar hulle het steeds nie berou gehad nie.

Die gebruik van δικαιοσύνη in die Bergrede word merkwaardig omraam deur 3:15 en 21:32. Dit wil voorkom asof Jesus se optrede en die vervulling met betrekking tot geregtigheid sy onderrig oor geregtigheid omraam. Die *inclusio* kan soos volg voorgestel word:

- 3:15 (aan Johannes): *Want só pas dit ons om alle geregtigheid te vervul*
  - BERGREDE
    - 5:6
    - 5:10
    - 5:20**
    - 6:1
    - 6:33
- 21:32 (oor Johannes): *Want Johannes het na julle gekom in die weg van geregtigheid*

Matteus het met die wyse waarop hy al sewe die gedeeltes wat op δικαιοσύνη betrekking het, redaksioneel bygewerk het, 'n meesterlike struktuur in die Evangelie geskep. Dit is merkwaardig dat 5:20 wat in die middel van hierdie struktuur met sy sewe δικαιοσύνη -tekste (3:15, 5:6, 5:10, 5:20, 6:1, 6:33 en 21:32) voorkom na 'n "oortloediger geregtigheid" verwys. Direk na die kernvers volg die antiteses in 5:21-48 om die oortloediger geregtigheid verder te verduidelik. Indien die Bergrede beskou word as Jesus se leer (έντολαί) oor δικαιοσύνη, word dit omraam deur die vervulling van en optrede met betrekking tot geregtigheid:

- Vervulling (die doen van δικαιοσύνη) (3:15)
  - Die Bergrede as Jesus se έντολαί oor δικαιοσύνη
- Optrede (die doen van δικαιοσύνη) (21:32)

Met hierdie merkwaardige struktuur wat Matteus met betrekking tot δικαιοσύνη gebruik, wil hy veel meer sê as wat in die antiteses of in die res van die Evangelie verduidelik word. Jesus is die Een wat δικαιοσύνη vervul, dit leer en dit doen. Dít is maar net die vertrekpunt vir die interpretasie van oortloediger geregtigheid, die wil van God, want dit word nou die gemeenskap of die leser se verantwoordelikheid om ook ander wette aan die hand van hierdie sleutel te interpreteer. Met hierdie "hoër" sleutel kan ander "gebooie" of voorskrifte in die Ou Testament nou ook geïnterpreteer word.

## 4.4 Koninkryk van die hemele

Alhoewel die gemeenskap deel was van die Romeinse ryk, is die konteks “koninkryk van die hemele”/“koninkryk van God” belangrik vir die betekenis van δικαιοσύνη, want Jesus waarsku dat as ’n mens se geregtigheid nie oorvloediger is nie, daar geen loon in die koninkryk van die hemele vir jou is nie.

Uit die sinoptiese Evangelies is dit duidelik dat die verkondiging van die koninkryk van God die sentrale boodskap van Jesus is. Matteus som Jesus se optrede in Galilea op met die woorde in 4:23: “En Jesus het deur die hele Galilea rondgegaan en in hulle sinagoges geleer en die evangelie van die koninkryk verkondig...” (Joubert, 1993:91-92).

Onder die sinoptiese skrywers is Matteus die een wat die “koninkryk van die hemele”/“koninkryk van God” en ekwivalente daarvan die meeste gebruik<sup>22</sup>. Die boodskap van die koninkryk van God was gerig op die spesifieke behoeftes van die Matteus-gemeenskap (Du Toit, 2000:546). Omdat dit vir hulle moeilik was om hul verwerping en vervolging te verstaan, motiveer Matteus hulle geestelik met die boodskap van die koninkryk. Hy bemoedig hulle om hul ware identiteit as geseënde burgers van hierdie koninkryk herontdek (White, 1991, 238-239) en daarom versterk hy hulle geestelik versterk teen aantygings, vervolging ensovoorts (5:10-12; 44; 10:17-39; 13:21; 23:34-36). Jesus het vir die burgers van die koninkryk kom leer wat oorvloediger geregtigheid is.

Die Jode se beeld van God was dat Hy die Heilige God was wat in die hemel gewoon het; daarom was die “koninkryk van God” vir hulle ver en op ’n afstand en het hulle gehuiwer om na God te verwys as Vader (Jeremias, 1971:68-72). “Vaderskap” speel egter ’n belangrike rol in die Matteus-evangelie, en liefde, warmte en nabyheid word ingebou in Matteus se koninkrykskonsep. Dit word duidelik uit die woorde van Jesus in 13:43: “Dan sal die regverdige skyn soos die son in die koninkryk van hulle Vader” (ook in 5:16, 45, 48; 6:1, 11 ens.). Verder begin die Onse Vader met: “Onse Vader wat in die hemele is” (6:9). Matteus sluit dus die begrippe *Vader* en *Hemel* in die begrip *koninkryk van God* in.

Uit die Bergrede word dit ook duidelik dat geregtigheid ten opsigte van die hele menslike bestaan geïnterpreteer moet word, dit wil sê nie net voor mense nie, maar ook voor God. Die regte houding voor God manifesteer in die doen van die wil van God (δικαιοσύνη). In die slot van die evangelie (28:19-20) word Jesus voorgestel as die Koning wie se outoriteit oor die ganse aarde (heelal) strek deurdat “al die nasies” betrek word by die sendingopdrag. Groei

---

<sup>22</sup> “βασιλείαν τῶν οὐρανῶν” = 32 keer; Ekwivalente daarvan soos “βασιλεία τοῦ θεοῦ” = 16 keer.

in die koninkryk is egter nie net die gevolg van menslike optrede nie, maar dit bly primêr 'n handeling van God (vgl. 13: 31-33; 11:25). God werk in en deur Jesus (Du Toit, 2000: 549-550).

Die koninkryk het egter ook 'n dinamiese aard. Louw en Nida (1996:480) noem in hulle bespreking van *δικαιοσύνη* in die Nuwe Testament dat dit verkeerd sou wees *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* te vertaal as 'n buitengewone gebied waar God regeer. Die betekenis daarvan verwys nie na 'n spesifieke gebied of spesiale periode nie, maar na heerskappy. 'n Uitdrukking soos "om die koninkryk van God in te gaan", beteken nie om hemel toe te gaan nie, maar beteken die aanvaarding van God se heerskappy (eie vertaling). *Koninkryk* verwys dus na die sfeer van God se heerskappy. Die handeling van God se heerskappy is nie staties nie, maar altyd dinamies (vgl. Van der Walt, 2007:168-169).

Dit koninkryk impliseer die aktiewe verwesenliking van God se wil en stem ooreen met 6:10: "Laat u koninkryk kom; laat u wil geskied, soos in die hemel net so ook op die aarde..." vir Matteus is hierdie gehoorsaamheid die verwesenliking van God se wil: *δικαιοσύνη*. Die Bergrede skakel verwarring uit en toon hoedat die heerskappy van God verweef is met geregtigheid (koninkryk: 5:3, 10, 19, 20; 6:10; 33; 7:21; geregtigheid: 5:6, 10, 20; 6:1, 33).

Verder het die heerskappy van God ook 'n eskatologiese karakter. Die Nuwe Testament verkondig dat God se koninkryk in Jesus "reeds" gekom het, maar "nog nie" ten volle nie. Matteus beweeg ook binne hierdie raamwerk, wat duidelik blyk uit sy konsep *vervulling*. Dit word gesien in die talle Ou Testamentiese aanhalings waarvoor hy sê dat die Skrifte in Jesus vervul is (1:22; 2:15, 17, 23; 4:14; 8:17) (vgl. Viljoen, 2009:38). Hy stel uitdruklik in 13:28: "... die koninkryk van God het by julle gekom" (vgl. ook 11:12<sup>23</sup>; 12:41<sup>24</sup> en die gelykenisse van die saaiër, die mosterdsaad en die suurdeeg, die pêrel en die visnet in Matt. 13).

Om die "nog nie" aan te dui, gebruik Matteus die metafoor "aansit in die koninkryk van die hemele" (8:11<sup>25</sup>; ook 26:29<sup>26</sup>). Ook in gelykenisse soos dié van die arbeiders in die wingerd (20:1-16), die bruilof (22:1-14), die twee diensknegte (24:45-50) en die verstandige en onverstandige diensmeisies (25:1-13) word die "reeds" en die "nog nie" albei geïmpliseer.

---

<sup>23</sup> Matteus 11:12: "Maar van die dae van Johannes die Doper af tot nou toe word die koninkryk van die hemele bestorm, en bestormers gryp dit met geweld."

<sup>24</sup> Matteus 12:41: "Die manne van Ninevé sal in die oordeel opstaan saam met hierdie geslag en dit veroordeel; want hulle het hul op die prediking van Jona bekeer, en - meer as Jona is hier!"

<sup>25</sup> Matteus 8:11 (1953-vert.): "Maar Ek sê vir julle dat baie sal kom van ooste en weste en saam met Abraham en Isak en Jakob sal aansit in die koninkryk van die hemele."

<sup>26</sup> Matteus 26:29: "Maar Ek sê vir julle: Ek sal van nou af nooit meer van hierdie vrug van die wynstok drink nie, tot op daardie dag wanneer Ek dit met julle nuut sal drink in die koninkryk van my Vader."

Die koms van die koninkryk roep die mens dus op om te besluit om tot bekering te kom en om vrugte te dra wat by bekering pas (3:1-12), “want die koninkryk van die hemele het naby gekom” (4:17) (Wilson, 1978:42-43). Om die keuse te maak om die koninkryk te soek, is nie maklik nie, want dit beteken dat die mens deur die “nou poort” moet ingaan en die “pad is smal wat na die lewe lei” (7:13-14). Wie hulle egter nie bekeer nie, sal die “toorn” van God ervaar (3:7<sup>27</sup>, 12<sup>28</sup>): “Hulle sal weggaan in die ewige straf” (25:46) en sal uitgedryf word in die buitenste duisternis. “Daar sal ’n geween wees en ’n gekners van die tande” (8:12; 13:42, 50; 22:13; 24:51; 25:30). Op die oordeelsdag sal Jesus vir die wat nie die wil van sy Vader gedoen het nie (7:21), sê (7:23): “Ek het julle nooit geken nie. Gaan weg van My, julle wat die ongeregtigheid werk!”

In die grondteks word die woord *ongeregtigheid* met ἀνομία (letterlik: “wetteloosheid”) vertaal, en Matteus gebruik dit in 23:48<sup>29</sup> om die ongeregtigheid van die skrifgeleerdes en Fariseërs te beskryf. Matteus maak in hierdie teks weereens daarvan ’n innerlike of hartsaak deur te sê hulle lyk van buite regverdig maar van binne is hulle “vol geveinsdheid en ongeregtigheid” (wetteloosheid).

Uit die voorafgaande blyk dit dat dissipelskap in die koninkryk van die hemele gekenmerk sal word deur ’n karakter van geregtigheid. Oorvloediger geregtigheid, soos wat Matteus dit in die Evangelie voorhou, is die belangrikste beginsel vir toegang tot die koninkryk van die hemele (Windisch, 1951:27). Oorvloediger geregtigheid is ’n oorweldigende blydskap as burger van God se koninkryk en dit en laat mens daarna streef om geregtigheid voor God te beoefen.

## 4.5 Gevolgtrekking

Matteus gebruik die woord δικαιοσύνη in die Evangelie baie meer as ander Nuwe-Testamentiese outeurs. Daar is ’n hoë digtheid in die voorkoms van δικαιοσύνη in die Bergrede. Die woord kom vyf keer voor: in 5:6; 5:10; 5:20; 6:1 en 6:33. Daarbenewens word dit een keer vóór (3:15) en een keer ná (21:32) die Bergrede gebruik. Dit is redelik seker dat die skrywer die teks so geredigeer het dat δικαιοσύνη elke keer ’n ruimer betekenis gekry

---

<sup>27</sup> Matteus 3:7: “Maar toe hy baie van die Fariseërs en Sadduseërs na sy doop sien kom, sê hy vir hulle: Addergeslag, wie het julle aangewys om te vlug vir die toorn wat aan kom is?”

<sup>28</sup> Matteus 3:12: “Sy skop is in sy hand, en Hy sal sy dorsvloer deur en deur skoonmaak en sy koring in die skuur saambring, maar die kaf sal Hy met onuitbluslike vuur verbrand.”

<sup>29</sup> Matteus 23:28: “So lyk julle ook van buite vir die mense wel regverdig, maar van binne is julle vol geveinsdheid en ongeregtigheid.”

het. Hy wou heel waarskynlik die konsep *geregtigheid* deeglik by die lesers van die Matteus-evangelie tuis bring.

Dit wil voorkom asof 5:20 die inleidende stelling tot 5:21-48 is. Jesus benadruk dat “oervloediger geregtigheid” noodsaaklik vir toegang tot die “koninkryk van die hemele” is.

As die antiteses (5:21-48) in hulle geheel beskou word, kan gesê word dat Matteus hier ’n *nuwe* interpretasie van die *ou* wet aanbied. Die antiteses intensiveer die wet. Sodoende word die wet met ’n hoër sleutel herinterpreteer om ’n voller betekenis te hê. Jesus druk dus die volle betekenis van die Tora uit. Deur hoër eise, het Hy die wet vervul. Hy bring die wet soos waarna dit heengewys het. Hierdie gesaghebbende leer van Jesus moet as sleutel gebruik word vir die toepassing van die wet. Die betekenis van die Tora is nie in die letterlike nakoming van reëls nie, maar dit moet op ’n dieper vlak na die wil van God soek (δικαιοσύνη).

Jesus bestry die wettiese houding teenoor die wet en laat die klem op dissipelskap val. Dit bevorder ’n “innerlike” ontferming wat streef na meer as die “uiterlike” nakoming van reëls en soek na dieper beginsels. Die ideaal om “volmaak te wees soos julle Vader in die hemele volmaak is”, vervang ’n geregtigheid wat nagestreef word deur nie ’n stel reëls nie te oortree nie. Die doel is nou om God se wil te ontdek en na te volg. Die verskil tussen die “regte” en “verkeerde” interpretasie van die wet, word opgesom deur Jesus se woorde: “Ek wil barmhartigheid hê en nie offerhande nie” (9:13; 12:7). Deur die interpretasie van die wet word die betekenis van δικαιοσύνη duidelik. Jesus verduidelik ook die betekenis van ’n “oervloediger geregtigheid” deur antiteses te gebruik. Die siening van ’n heining om die Tora word verwerp en vervang met ’n beskouing dat die wet uit die hart kom. Uit die bespreking oor δικαιοσύνη in 5:20 kan daar min twyfel bestaan dat die woord in hierdie teks ’n etiese betekenis het.

Uit die gebruik van die woord δικαιοσύνη in 6:1 is dit merkwaardig hoedat die struktuur van 6:1-18 met dié van 5:17-48 ooreenkom. *Geregtigheid* verwys hier na drie basiese fasette van Joodse vroomheid, naamlik liefdadigheid wat aan behoeftiges bewys word, gebed en vas. Hierdie drie handelinge moet nie ten aanskoue van mense verrig word nie (6:2; 6:5; 6:16), maar voor “jou Vader wat in die verborgene sien” (6:4; 6:6; 6:18). Geregtigheid voor mense word dus beoefen ter wille van ’n eie reputasie en nie om God te dien nie. Mense wat die soort geregtigheid beoefen, het reeds “hul loon weg”, naamlik die loon wat uit aansien by mense bestaan.

Die term *geveinsdes* (of *skynheiliges*) (ὑποκριταί) kom vir die eerste keer in die Matteus-evangelie in 6:2 en 6:16 voor. Matteus gee twee interpretasies van die wet wat vir die

identiteit van groepe mense bepalend is, naamlik die interpretasie van die Fariseërs waarvan die resultaat skynheiligheid is, of die interpretasie van Jesus waarvan die resultaat geregtigheid is. Die etiese karakter van δικαιοσύνη kom baie duideliker na vore in 6:1 en verwys steeds na 'n soeke of strewe na die wil van God as 'n hoër of “oervloediger geregtigheid”.

In 6:33 val die klem op 'n soeke na die koninkryk van God. Die imperatief dui daarop dat die koninkryk die middelpunt van 'n mens se bestaan behoort te wees en dat die heerskappy van God in die hart ervaar moet word. 'n Soeke na die koninkryk is ook 'n soeke na die geregtigheid van God. 'n Soeke na God se wil is dus belangrik en moet 'n duidelike doelwit in die lewe wees. Dit korreleer goed met die strewe in 5:17-48 en 6:1-18 (vgl. die bespreking van die perikope vroeër).

*Geregtigheid* in die konteks van vers 6:33 het dieselfde betekenis as in 5:20 en 6:1 en dui dus op etiese optrede, want as God die belangrikste plek in 'n gelowige se lewe inneem, word sy wil gedurig in gedagte gehou en Hy word in alles gedien en gehoorsaam. Jesus verduidelik nie hoe 'n mens jouself 'n Christen maak nie, maar hoe jy moet *optree* omdat jy 'n Christen is. Indien δικαιοσύνη in hierdie teks ook as *gawe* beskou word, sou dit beteken dit dat Matteus die betekenis van die woord nie konsekwent toepas het nie. Dit is gegrond op 'n epeksegetiese interpretasie van die καὶ tussen “koninkryk” en “geregtigheid” in 6:33. Hierdie interpretasie is nie oortuigend nie, want dit sou beteken dat die koninkryk noodwendig as eskatologies verstaan moet word. Dit is dus hoogs onwaarskynlik dat geregtigheid die betekenis van “etiese optrede” en “gawe van God” in die Evangelie het, want Matteus gebruik geregtigheid klaarblyklik konsekwent as 'n etiese begrip.

Die woord δικαιοσύνη word in 5:6 gebruik en daar bestaan 'n moontlikheid dat dit hier as “gawe” geïnterpreteer kan word. Daar is egter in hierdie vers 'n sterk verband met 5:20 en 6:33 (waarin die konsep δικαιοσύνη 'n duidelike etiese betekenis het). Daar kan selfs gesê word dat “die wat honger en dors na geregtigheid”, diegene is wat “die koninkryk van God en sy geregtigheid soek” (6:33). “Honger en dors” verwys nie na 'n passiewe “verlange” nie, maar na aktiewe soeke, dit wil sê “om 'n poging aan te wend” om die wil van God te doen. Die sterk verband tussen hierdie teks (5:6) en 5:20 en 6:33, asook die klem wat Matteus deurgaans op 'n korrekte lewensstyl teenoor dié van die skrifgeleerdes en Fariseërs plaas, maak dit onwaarskynlik dat hy die woord hier met 'n ander betekenis – dit wil sê eties – sal gebruik.

Die bewoording van die makarisme in 5:10 (ἔνεκεν δικαιοσύνης) suggereer dat burgers van die koninkryk van God blootgestel is aan vervolging, omdat hulle onderdanig is aan die wil

van die Koning. Die werkwoord δῶκω dui op die vervolging van mense wat anders glo en optree as die res van daardie betrokke gemeenskap. Geregtigheid is die hoogste waarde van dissipelskap en daar is geen rede waarom dit nie verstaan kan word as etiese optrede nie, veral as die woorde uit dieselfde *logion* in 1 Petrus 3:13-14<sup>30</sup> in gedagte gehou word.

Die gebruik in 3:15 van δικαιοσύνη is opvallend, want dit is nie net die eerste verwysing daarna nie, maar ook die eerste woorde wat Jesus in die Matteus-evangelie uiter. Sommige navorsers meen dat hierdie uitspraak in 'n heilshistoriese sin geïnterpreteer moet word. Wanneer die relevansie van Jesus se doop ondersoek word, skeep hierdie siening egter 'n probleem. Die vraag ontstaan noodwendig wat die implikasie van Johannes se betrokkenheid by die doop is as daarop gelet word dat Jesus "ons" ("ἡμῖν") gebruik. Die gebruik van "ons" beteken dus dat Johannes ook "alle geregtigheid" moes vervul en dit is dus onwaarskynlik dat Jesus 'n verlossingsdaad bedoel as Hy na δικαιοσύνη verwys. Indien δικαιοσύνη in hierdie teks vanuit 'n etiese oogpunt benader word, maak dit sin, want Jesus demonstreer hier dat Hy daartoe verbind is om God se wil uit te voer. Dit "pas" Jesus en Johannes om te doen wat God wil en om die planne wat God vir elkeen gehad het te "vervul". Jesus en Johannes word deur Matteus uitgebeeld as "prototipes wat verbind was om reg voor God op te tree. Matteus plaas die versoeking van Jesus in die woestyn (4:1-11) net ná hierdie gebeure. In die woestyn word Jesus se "regte optrede voor God" getoets; met ander woorde, geregtigheid as etiese beginsel word getoets.

Wanneer die gebruik van δικαιοσύνη in 21:32 in die lig van die gelykenis van die twee seuns (21:28-32) beskou word, blyk dit dat die konsep van "die wil van die vader" (21:31) in vers 32 in aanmerking geneem is. By nadere ondersoek blyk dit dat "in die weg van geregtigheid" nie 'n literêre Bybelse formule is nie ("weg van geregtigheid" is wel, kyk LXX Job 24:13; Psalm 23:3; Spreuke 2:20, 8:20, 12:28, ens.), maar dat dit in die Joodse tradisie verwys die lewenswyse van iemand wat volgens die wil van God leef. Vir Matteus is die betekenis van δικαιοσύνη in 21:32 dus dieselfde as in 3:15; dit moet dus as 'n etiese term beskou word.

Die ooreenkomste tussen 3:15 en 21:32 is merkwaardig. 'n *Inclusio* met betrekking tot δικαιοσύνη kan duidelik hier waargeneem word. Dit neem die struktuur aan van die *aankondiging* oor δικαιοσύνη in 3:15, wat die vervulling van geregtigheid is. In die Bergrede word die wil van God verduidelik en in 21:32 word tot die slotsom gekom dat die Joodse

---

<sup>30</sup> 1 Petrus 3:13-14 (1953-vert.): "En wie is dit wat julle kwaad sal aandoen as julle navolgers is van die goeie? <sup>14</sup>Maar as julle ook moet ly ter wille van die geregtigheid, salig is julle. En vrees hulle glad nie, en wees nie ontsteld nie."

leiers gehoor het wat die wil van die Vader is, maar dat hulle het steeds nie berou gehad nie. Die gebruik van δικαιοσύνη in die Bergrede word merkwaardig omraam deur 3:15 en 21:32. Matteus struktureer die Evangelie op 'n meesterlike wyse sodat die verwysings na "oovloediger geregtigheid" reg in die middel van hierdie struktuur van die sewe δικαιοσύνη - tekste val (3:15, 5:6, 5:10, 5:20, 6:1, 6:33 en 21:32)<sup>31</sup>. Hierdie is maar net die vertrekpunt vir die interpretasie van oovloediger geregtigheid en dit is die gemeenskap of die leser se verantwoordelikheid om ook ander wette aan die hand van hierdie sleutel te interpreteer.

Die boodskap van die koninkryk van God was gerig op die spesifieke behoeftes van die Matteus-gemeenskap. Jesus het die burgers van die koninkryk kom leer wat oovloediger geregtigheid is. ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ verwys nie daarna om hemel toe te gaan nie, maar is die aanvaarding van God se heerskappy (eie vertaling). Die koms van die koninkryk roep die mens dus op om 'n eksistensiële besluit te neem om tot bekering te kom en om vrugte te dra wat by bekering pas (3:1-12), "want die koninkryk van die hemele het naby gekom" (4:17).

Uit die ondersoek na die betekenis van δικαιοσύνη het dit duidelik geword dat die woord, konsekwent in die Matteus-evangelie 'n etiese konnotasie het. Die konteks van die koninkryk van God waarin δικαιοσύνη verweef is, gee verder duidelikheid hieraan en kan beskou word as die belangrikste beginsel om die koninkryk in te gaan. Dit wil voorkom asof Matteus doelbewus met die redaksionele gebruik van die woord, dit wil sê deur 'n ruimer betekenis daaraan te heg, geregtigheid met die betekenis om die wil van God te doen, as die grondbeginsel waarop die Kerk van Christus gebou moet word, wou voorhou.

Die slotsom van hierdie studie is dat die koms van die koninkryk, waarvan die Matteus-gemeenskap burgers was, hulle so sal "verbly en verheug" dat hulle sal streef na die etiese navolging van Jesus se leer en dit is: δικαιοσύνη.

---

<sup>31</sup> Ook die verduideliking daarop in die antiteses in 5:21-48.

## Hoofstuk 5

# Die betekenis van geregtigheid as deel van die argument van Matteus se evangelie

### 5.1 Inleiding

In hierdie hoofstuk word daar gekyk na geregtigheid as deel van Matteus se argument in die Evangelie. Dit het reeds duidelik geword dat Matteus die woord δικαιοσύνη as 'n etiese konsep gebruik. Die skynbare spanning tussen die Bergrede en die res van die Evangelie sal ondersoek word, veral met betrekking tot die gebruik van δικαιοσύνη. Die gevolgtrekking is reeds gemaak dat daar geen verskil is tussen die betekenis wat Matteus en wat Paulus aan δικαιοσύνη as etiese begrip heg nie. Paulus gebruik die konsep egter ook vir die vrye genade van God (die verlossing in en deur Christus) (Rom. 5:18-21<sup>1</sup>; Rom. 9:30<sup>2</sup>; 1 Kor. 1:30<sup>3</sup>; ens.), d.w.s. δικαιοσύνη as “genadegawe van God”. Dit lyk dus asof daar 'n spanning is tussen die betekenis van δικαιοσύνη in die Bergrede (as etiese begrip) en die betekenis daarvan in die res van die Evangelie (waar dit grootliks verstaan word as “genade van God”).

Die doelwit van hierdie hoofstuk is dus om te bepaal hoe Matteus se konsep *geregtigheid* in sy argumente inpas. Twee sienings met betrekking tot die Bergrede en die res van die Matteus-evangelie sal bespreek word, naamlik: (1) Die Bergrede as reaksie teen Antinomiane<sup>4</sup> en (2) die Bergrede as reaksie teen Paulus. Die twee standpunte is nou verwant aan mekaar, want daar kan geredeneer word dat Matteus teen antinomianisme

---

<sup>1</sup> Romeine 5:18-21 (1953-vert.): “Daarom dan, net soos dit deur een misdaad vir alle mense tot veroordeling gekom het, so ook is dit deur een daad van geregtigheid vir alle mense tot regverdigmaking van die lewe. <sup>19</sup>Want soos deur die ongehoorsaamheid van die een mens baie tot sondaars gestel is, so sal ook deur die gehoorsaamheid van die Één baie tot regverdige gestel word. <sup>20</sup>Maar die wet het daar bygekome, sodat die misdaad meer sou word; en waar die sonde meer geword het, het die genade nog meer oorvloedig geword; <sup>21</sup>sodat, soos die sonde geheers het in die dood, so ook die genade kan heers deur die geregtigheid tot die ewige lewe deur Jesus Christus, onse Here.”

<sup>2</sup> Romeine 9:30 (1953-vert.): “Wat sal ons dan sê? Dat die heidene, wat die geregtigheid nie nagejaag het nie, die geregtigheid verkry het, naamlik die geregtigheid wat uit die geloof is...”

<sup>3</sup> 1 Korintiërs 1:30 (1953-vert.): “Maar deur Hom is julle in Christus Jesus, wat vir ons geword het wysheid uit God en geregtigheid en heiligmaking en verlossing.”

<sup>4</sup> Antinomiane is vry van die Tora = *anti* “teen” + *nomos* “wet” (Wall, 1992:263).

reageer. Dit kan egter ook tot 'n anti-Pauliniese siening lei. Uit Romeine 3:8<sup>5</sup>, 6:1<sup>6</sup> en 15<sup>7</sup> kan daar selfs afgelei word dat Paulus moontlik beskuldig word van antinomianisme. Indien daar bewys kan word dat daar 'n spanning tussen die Bergrede en die res van die Evangelie is, is dit moontlik dat Matteus teen Paulus of teen 'n Pauliniese invloed in Antiogië reageer. Dit sou dus beteken dat Matteus sy interpretasie van δικαιοσύνη (ook met betrekking tot die Tora) in die Evangelie as deel van sy argument (teen Paulus) gebruik.

Antinomiane is gelowiges wat geglo het dat hulle vry van die insettinge van die Tora is, omdat hulle slegs van God se genade vir hulle redding afhanklik is (Wall, 1992:263)<sup>8</sup>. Die woord "Antinomiaan" kom nie in die Skrif voor nie, maar daar is heelwat voorbeelde regdeur die Skrif wat spreek van die balans tussen die wet en genade. 'n Mens sou kon sê dat antinomianisme 'n genadegeloof is; dus, dit is die teenoorgestelde van 'n wettiese geloof.

## 5.2 Skynbare spanning tussen die Bergrede en die res van Evangelie

Met spanning tussen die Bergrede en die res van die Evangelie word daar spesifiek verwys na die siening dat die Bergrede in die Evangelie ingevoeg is, maar nie werklik daarby aansluit nie. Die rede hiervoor is moontlik dat geregtigheid vir Matteus eerder etiese optrede as genade van God is. Die werk van Betz (1985:1-156) is belangrik in hierdie opsig, want hy meen dat Matteus 5-7 'n geskrif is wat in 50-60 n.C. ontstaan het, en dat die teologie daarvan onafhanklik van die res van die Matteus-evangelie is. Stanton (1993:310) meen dat Betz se hipotese op drie pilare rus: (1) Vyandigheid teenoor sending aan nie-Jode in die Bergrede, (2) 'n "eie" eskatologie in 7:21-23<sup>9</sup> en (3) minimale Christologie<sup>10</sup>. Stanton (1993:319) se

---

<sup>5</sup> Romeine 3:8 (1953-vert.): "En moet ons nie liever sê nie, soos ons belaster word en soos sommige beweer dat ons sê: Laat ons kwaad doen, sodat die goeie daaruit kan voortkom? Hulle veroordeling is regverdig."

<sup>6</sup> Romeine 6:1 (1953-vert.): "WAT sal ons dan sê? Sal ons in die sonde bly, dat die genade meer kan word?"

<sup>7</sup> Romeine 6:15 (1953-vert.): "Wat dan? Sal ons sonde doen, omdat ons nie onder die wet is nie maar onder die genade? Nee, stellig nie!"

<sup>8</sup> Dit beteken egter nie dat hierdie mense wetteloos was in die sin dat hulle geen morele waardes of standarde gehad het nie.

<sup>9</sup> Matteus 7:21-23 (1953-vert.): "Nie elkeen wat vir My sê: Here, Here! sal ingaan in die koninkryk van die hemele nie, maar hy wat die wil doen van my Vader wat in die hemele is. <sup>22</sup>Baie sal in daardie dag vir My sê: Here, Here, het ons nie in u Naam geprofeteer en in u Naam duiwels uitgedrywe en in u Naam baie kragte gedoen nie? <sup>23</sup>En dan sal Ek aan hulle sê: Ek het julle nooit geken nie. Gaan weg van My, julle wat die ongeregtigheid werk!"

gevolgtrekking is dat die teologie van die Bergrede geensins onafhanklik van die res van die Evangelie is nie. Hy beskryf die tegnieke wat Matteus gebruik soos volg: "...they are especially characteristic of the evangelist and strongly suggest that the five discourses in his gospel have been composed by the same hand." Stanton (1993:318-321) gaan voort: "... the Christology of the Sermon itself is not minimal" en "The Sermon on the mount and the other discourses presuppose the same Sitz im Leben."<sup>11</sup>

Dit sou moontlik wees om 5:17-20<sup>12</sup> ook in die spanningsveld te plaas. Die gevolgtrekking is egter reeds in Hoofstuk 4 van hierdie studie gemaak dat die gebruik van δικαιοσύνη in die Bergrede as 'n etiese konsep gebruik word. Dit wil voorkom of Matteus die antiteses in 5:21-48 as 'n nuwe interpretasie van die wet sien en dat Jesus 'n voller betekenis van die Tora verleen. Dit blyk dat δικαιοσύνη uit die hart moet kom. Dit karakteriseer die regte houding teenoor God nie as 'n uiterlike of formalistiese saak nie, maar as 'n innerlike of hartsaak. In Matteus beveg Jesus die wettiese houding teenoor die wet en laat die klem op dissipelskap val.

Volgens Brueggemann (1979:161-185) word daar reeds in die Ou Testament na twee verskillende verbondstradisies verwys, naamlik die Dawidiese tradisie en die Mosaïese tradisie. Die Dawidiese tradisie benadruk God se onvoorwaardelike verbintenis met Israel en die Mosaïese tradisie laat die klem val op Israel se verpligting teenoor God om die Tora te onderhou (Brueggemann, 1979:161-185). Dit herinner aan die Sinaïtiese tipologie in die Bergrede, waarin Jesus voorgestel word as die nuwe Wetgewer (nuwe Moses) (Welch, 2009:15-37; Allison, 1993:137-270; Floor, 1969:34). Dit kom dus voor asof die klem in die Bergrede op die Mosaïese tradisie val.

Betz (1985:156) is van mening dat veral 5:17<sup>13</sup> en 7:15-23 anti-Pauliniese polemieë bevat. Dit is alombekend dat Paulus 'n wettiese geloof teenstaan (Rom. 6:1-11; 7:1-8:17), en die siening word dikwels gehuldig dat "God se geregtigheid" die bekeerling vrymaak van

---

<sup>10</sup> Soos byvoorbeeld dat daar geen teken van 'n kruisigings- of opstandingsteologie in die Bergrede is nie (Betz, 1985:152-153).

<sup>11</sup> In Hoofstuk 2 is die gevolgtrekking reeds gemaak dat die Bergrede geskryf is vanuit dieselfde *Sitz im Leben* as die res van die Evangelie. Met ander woorde, dieselfde *Sitz im Leben* word konsekwent deur die hele Matteus-evangelie veronderstel.

<sup>12</sup> Matteus 5:17-20 kan gesien word as 'n redaksionele byvoeging wat Matteus as 'n reaksie teen Antinomiane of teen Paulus gebruik.

<sup>13</sup> Matteus 5:17 (1953-vert.): "MOENIE dink dat Ek gekom het om die wet of die profete te ontbind nie. Ek het nie gekom om te ontbind nie, maar om te vervul."

wetsonderhouding (Rom. 3:19-31; 4:15-16; 7:6; 8:2; Gal. 2:16; 5:18 ens.). (Kyk ook Nanos, 2008c:1; Langton, 2005:103-104; vgl. Campbell, 2005:315-316). Hierteenoor kan Matteus se klem op die Tora, veral in die Bergrede, en die voorstelling van Jesus as die “Wetsgehoorsame”, die siening laat ontstaan dat hy (Matteus) doelbewus teen Antinomiane of selfs teen Paulus gereageer het met sy skrywe aan die gemeenskap in Antiogië (Wall, 1992:263).

In hierdie studie sal die onderwerpe wat hierbo aangeraak is, afsonderlik behandel word, naamlik: (1) Die Bergrede as reaksie teen antinomiane en (2) Die Bergrede as reaksie teen Paulus. Die standpunte van verskeie navorsers (Davison, 1985; Barth, 1963; Brandon, 1978; Davies, 1963; Goulder, 1974; Mohrlang, 1984; Sim, 1998) sal onder die loep geneem en beoordeel word. Ten slotte sal daar ’n gevolgtrekking gemaak word om aan te dui watter lig die navorsing in hierdie studie op Matteus se gebruik van die konsep *geregtigheid* werp.

### 5.3 Die Bergrede as moontlike reaksie teen antinomiane

Bacon (1930:348) skryf reeds in 1930 dat Matteus die kerk probeer verskans teen die ideologie van die Fariseërs en die Helleniste, of ten minste, dat daar ’n soort polemieks in die destydse wêreld van die Matteus-gemeenskap gevoer is. Gerhard Barth (1963:94-95) bou die gedagte van ’n polemieks in die Matteus-evangelie uit en kom tot die slotsom dat Matteus reageer teen antinomiane: “Against the antinomians he defends the abiding validity of the whole Old Testament law...”. Sy siening is dat Matteus reageer teen die Hellenistiese Christene wat meen dat die wet hulle nie bind nie. Hierdie groep het geglo dat die koms van Christus die wet tot niet gemaak het en dat dit gesien kan word in hulle gawes van profesie, uitdrywing en kragtige werke. Daarom is Barth ook van mening dat hierdie mense nie hulle inspirasie by Paulus gekry het nie, want hulle het nie in die leer van verdienstelike werke geglo nie (Barth, 1963:74-75).

Davison (1985:618), wat die werk van Barth ondersoek het, meen dat Barth implisiet aanneem dat Matteus die term *ἀνομία* (7:23<sup>14</sup>; 13:41<sup>15</sup>; 23:28<sup>16</sup>; 24:12<sup>17</sup>) gebruik om na

---

<sup>14</sup> Matteus 7:23 “καὶ τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς ὅτι οὐδέποτε ἔγνω ὑμᾶς· ἀποχωρεῖτε ἀπ’ ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν.”

<sup>15</sup> Matteus 13:41 “ἀποστελεῖ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ, καὶ συλλέξουσιν ἐκ τῆς βασιλείας αὐτοῦ πάντα τὰ σκάνδαλα καὶ τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν.”

<sup>16</sup> Matteus 23:28 “οὕτως καὶ ὑμεῖς ἔξωθεν μὲν φαίνεσθε τοῖς ἀνθρώποις δίκαιοι, ἔσωθεν δὲ ἐστε μεστοὶ ὑποκρίσεως καὶ ἀνομίας.”

<sup>17</sup> Matteus 24:12 “καὶ διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν.”

antinomiane te verwys. Davison (1985:618) gaan voort deur te sê dat Barth (1963:76-75) die woorde van 7:21<sup>18</sup> as 'n bewys vir antinomianisme aanvoer.

Die woord ἀνομία kom slegs 15 keer in die Griekse Nuwe Testament voor. Dit word vier keer in die Matteus-evangelie<sup>19</sup> gebruik en Paulus gebruik die woord sewe keer in vier van sy geskrifte<sup>20</sup>.

Louw en Nida (1996:757) sê ἀνομία beteken “daad van wetteloosheid” in die sin dat 'n persoon nie respek vir die wette of regulasies van die samelewing het nie. Vir Danker (2000:85) beteken dit “wettelose daad” of “'n staat of toestand van wetteloosheid”, die teenoorgestelde van δικαιοσύνη. Hierdie betekenis laat noodwendig vrae ontstaan, want die Fariseërs was juis bekend daarvoor dat hulle die Tora stiptelik nagekom het; desnieteenstaande sê Jesus in 23:28 dat hulle vol ἀνομία is. Dit is waar dat die uitspraak in 5:20<sup>21</sup> 'n mate van δικαιοσύνη by Jesus se teenstanders veronderstel. 'n Nadere ondersoek na die onderskeie ἀνομία-tekste (7:23, 13:41; 23:28 en 24:12) in Matteus kan moontlik hierdie kwessie van wetteloosheid in teenstelling met die Fariseërs se δικαιοσύνη verduidelik.

Dit is merkwaardig dat Matteus die woord drie uit die vier keer in 'n eskatologiese konteks gebruik (7:23<sup>22</sup>; 13:41<sup>23</sup>; 24:12<sup>24</sup>). Die woord (ἀνομία) kom vir die eerste keer voor in 7:23<sup>25</sup> en moet in die konteks van 7:21-23<sup>26</sup> verreken word. Daar mag 'n neiging wees om te sê dat

---

<sup>18</sup> Matteus 7:21 (1953-vert.): “Nie elkeen wat vir My sê: Here, Here! sal ingaan in die koninkryk van die hemele nie, maar hy wat die wil doen van my Vader wat in die hemele is.”

<sup>19</sup> Die woord ἀνομία word heel waarskynlik in elk van die vier gevalle redaksioneel bygevoeg deur die skrywer; dit kom nie voor in Markus of in Lukas nie (Stanton, 1993:315).

<sup>20</sup> Die woord ἀνομία kom soos volg in die res van die Nuwe Testament voor: Romeine 4:7, 6:19; 2 Korintiërs 6:14; 2 Tessalonisense 2:3, 7; Titus 2:14; Hebreërs 1:9, 10:17 en 1 Johannes 3:4.

<sup>21</sup> Matteus 5:20 (1953-vert.): “Want Ek sê vir julle dat, as julle geregtigheid nie oorvloediger is as dié van die skrifgeleerdes en Fariseërs nie, julle nooit in die koninkryk van die hemele sal ingaan nie.”

<sup>22</sup> Matteus 7:23 (1953-vert.): “En dan sal Ek aan hulle sê: Ek het julle nooit geken nie. Gaan weg van My, julle wat die ongeregtigheid werk!”

<sup>23</sup> Matteus 13:41 (1953-vert.): “die Seun van die mens sal sy engele uitstuur, en hulle sal uit sy koninkryk bymekaarmaak al die struikelblokke en die wat die ongeregtigheid doen...”

<sup>24</sup> Matteus 24:12 (1953-vert.): “En omdat die ongeregtigheid vermeerder word, sal die liefde van die meeste verkoel.”

<sup>25</sup> Matteus 7:23: “καὶ τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς ὅτι οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς· ἀποχωρεῖτε ἀπ’ ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν.”

<sup>26</sup> Matteus 7:21-23 (1953-vert.): “Nie elkeen wat vir My sê: Here, Here! sal ingaan in die koninkryk van die hemele nie, maar hy wat die wil doen van my Vader wat in die hemele is. <sup>22</sup>Baie sal in

Jesus uitspraak lewer teen die “valse profete” (7:15<sup>27</sup>), maar Betz (1981:1-6) redeneer oortuigend daarteen en is van mening dat hier heel waarskynlik ’n ander groep as die valse profete ter sprake is. Daar is ieder geval ook geen aanduiding dat die “valse profete” ’n antinomiaanse leer verkondig het nie. Die teendeel mag eerder waar wees, naamlik dat die diepsinniger gedagte van innerlike opregtheid ook in 7:21-23 benadruk word. Net soos wat “valse profete” uiterlike “skaapklere” dra, maar van binne “roofsugtige wolwe” is (7:15), wil dit voorkom of die groep waarna daar in 7:21 verwys word, uiterlik regverdig lyk en optree (bely die Naam van die Here en doen kragte in sy Naam). Waarskynlik doen hulle egter nie die wil van die Vader<sup>28</sup> (uit die hart of as hartsaak) nie, want Jesus sal sê: “Ek het julle nooit geken nie” (7:23). “Ongeregtigheid” word dus gestel teenoor “die wil... van my Vader”; met ander woorde, ἀνομία word teenoor δικαιοσύνη (indirek) gestel. Hieruit kan dus nie afgelei word dat ἀνομία met antinomianisme verband hou nie.

Sim (2007: 325-343) koppel Matteus se gebruik van die woord ἀνομία direk aan ’n reaksie teen Paulus, wat die Here bely het en “groot werke” in sy Naam gedoen het. Hy is van mening dat die betekenis van ἀνομία in 7:23 na 5:17-19 verwys en dat dit ongehoorsaamheid aan die Tora (“failure to observe the Torah”) impliseer. Hierdie gevolgtrekking van Sim (2007:342-343) is nie oortuigend nie.

Oor die gebruik van ἀνομία in 13:41 kan dieselfde gevolgtrekking gemaak word. Dit kom voor in die konteks van eskatologiese oordeel en word toegepas op diegene wat nie die wil van God doen nie (Davison, 1985:631). In die oorblywende teks, 24:12, word baie van die elemente in 7:23 en 13:41 herhaal. Daar is egter twee elemente wat bygereken moet word. Die eerste is die voorspelling dat daar “baie valse profete sal opstaan”. Hierdie tema (valse profete) word reeds vroeër in die Evangelie (7:15) gevind en dit lyk asof Matteus probeer om dit te benadruk, veral die waarskuwing dat die valse profete die mense sal mislei (Nolland, 2005:965; Hagner, 1993b:695). Waarmee hulle die mense sal mislei, word nie eksplisiet gesê nie. Dit lyk of dit nie ’n reaksie teen antinomianisme te wees nie (vgl. Bockmuehl, 2000:12-15).

---

daardie dag vir My sê: Here, Here, het ons nie in u Naam geprofeteer en in u Naam duiwels uitgedrywe en in u Naam baie kragte gedoen nie? <sup>23</sup>En dan sal Ek aan hulle sê: Ek het julle nooit geken nie. Gaan weg van My, julle wat die ongeregtigheid werk!”

<sup>27</sup> Matteus 7:15 (1953-vert.): “Maar pas op vir die valse profete wat in skaapklere na julle kom en van binne roofsugtige wolwe is.”

<sup>28</sup> “Wil van die Vader” word gesien as die “doen” van geregtigheid soos wat reeds vroeër in hierdie studie geredeneer is.

Wat belangriker is, is die kontras tussen die vermeerdering in “ἀνομίαν” en die afkoel of vermindering in “ἀγάπη” (24:12). Die liefdesgebod is ’n belangrike tema in die Matteus-evangelie, en liefde vir God en vir die naaste verminder namate ἀνομία vermeerder. Davies (1963:205) verdiep ἀνομία tot ’n innerlike saak, met ander woorde ’n *hartsaak*. Ook hier wil dit voorkom asof Matteus die term ἀνομία konsekwent in die sin gebruik dat dit die wil van God opponeer.

Die oorblywende vers waarin die woord gebruik word, is 23:28<sup>29</sup>. Hierin kom die argument teen die koppeling van ἀνομία en antinomianisme duidelik na vore. Met die verwysing na “van binne” lyk dit of Davies (1963:205) tog reg is dat ἀνομία met die innerlike én die uiterlike verband hou. Die kontras is in hierdie geval nie tussen verskillende mense of groepe nie, maar tussen die innerlike en die uiterlike. Dit strook met die res van die Evangelie waarin die regte hartsgesindheid voor God beklemtoon word en wat ’n “oortloediger geregtigheid” tot gevolg het.

Dit is opmerklik dat die Fariseërs direk in hierdie teks aangespreek word. Hulle was juis die mense wat probeer het om die Tora stiptelik na te volg. Jesus noem die voorstanders van die Tora daders van ἀνομία, en alhoewel dit lyk (uiterlik) asof hulle wetsgehoorsaam is, is hulle “wetteloos” (innerlik).

Daar is ’n siening dat Paulus tog ’n Hellenistiese invloed op die gemeenskap in Antiogië uitgeoefen het en dat hy met antinomianisme verbind kan word. Onlangse navorsing van Fiensy (2010:98) weerspreek egter so ’n siening. Hy (Fiensy, 2010:81-98) vergelyk die sinoptiese *logia* van Jesus met die etiese onderrig van Paulus en kom tot die volgende gevolgtrekking (p. 98):

“... it is difficult to maintain that Paul took his theology mostly from Hellenistic religion (whether the mystery religions or Gnosticism). It means that Paul had connections to the earliest church and was the recipient of Jesus traditions. The old Paul-the-inventor-of-Christianity is, while still theoretically possible, not plausible. ... the study of these allusions to the words of Jesus resulted in the conclusion that Paul drew from a written or oral collection that was in circulation in the earliest church. Paul's emphasis on love is directly influenced by Jesus according to this study.... Paul, according to the results of this present study, considered the ethical teachings of Jesus one of his main gifts to the church.”

---

<sup>29</sup> Matteus 23:28 (1953-vert.): “So lyk julle ook van buite vir die mense wel regverdig, maar van binne is julle vol geveinsdheid en ongeregtigheid.”

Dit is verder noemenswaardig dat die neiging om Paulus voor te stel as iemand wat die Tora getrou nagevolg het<sup>30</sup>, al hoe sterker word, veral in die werke van Mark Nanos (2002; 2004; 2005; 2007; 2008a; 2008b; 2009c; 2009; 2010)<sup>31</sup>. Nanos (2010:19) is oortuig daarvan dat Paulus steeds die Tora onderhou het nadat hy tot geloof in Christus gekom het. Om Nanos se eie woorde te gebruik – hy stel hy Paulus voor as “... a Torah observant Jew who seeks to bring the nations into a relationship with the God of the Jews ...” Die sendingaktiwiteit van Paulus is dus gebaseer op sy oortuiging dat “the end of the ages has dawned” in Jesus Christus, wat beteken dat die tyd vir sending aangebreek het.

### ***Gevolgtrekking oor ἀνομία en antinomianisme***

Uit hierdie bespreking van die verskillende ἀνομία-tekste in die Matteus-evangelie, word dit duidelik dat ἀνομία teenoor δικαιοσύνη gestel word. Die woord ἀνομία kan nêrens waar dit in Matteus gebruik word met antinomianisme verbind word nie. Die woord kom drie keer in 'n eskatologiese konteks voor (7:23, 13:41, 24:12) en een keer (23:28) word dit toegepas op 'n hartsgesindheid. In die Evangelie lê Matteus veral klem op die innerlike gesindheid, gerig op God, teenoor skynheiligheid (6:2-8; 16-18).

Die teks uit 5:17, “MOENIE dink dat Ek gekom het om die wet of die profete te ontbind nie. Ek het nie gekom om te ontbind nie, maar om te vervul,” en die bespreking daarvan versterk die argument dat ἀνομία nie antinomianisme is nie, maar teenoor 'n “oorvloediger geregtigheid” gestel word. Dit blyk dat Danker (2000:85) reg is om ἀνομία as die teenoorgestelde van δικαιοσύνη te beskou (in die bepaalde konteks van die Matteus-evangelie).

Die slotsom na bogenoemde bespreking is dat Matteus nie aan 'n polemie teen antinomiane deelgeneem het nie. Die polemie lê veel eerder daarin dat Matteus sy lesers daarvoor konfronteer dat hulle die wet reg moet verstaan en dat dit tot 'n “oorvloediger geregtigheid” sal lei. 'n Moontlikheid bestaan dat Paulus die *logia* van Jesus in sy etiese onderrig gebruik, en die neiging om Paulus voor te stel as iemand wat die Tora getrou navolg, maak dit onwaarskynlik dat hy met antinomianisme verbind kan word. Dit mag dalk eerder wees dat Matteus reageer teen 'n groepering onder Pauliniese invloed wat nie Paulus se siening van

---

<sup>30</sup> Daarmee word nie gesê dat Paulus die Tora probeer afdwing het nie, maar dat hy dit steeds getrou nagekom het omdat hy 'n Jood was.

<sup>31</sup> Dit is nadat hy tot bekering gekom het.

die Tora verstaan het nie. Daarom sal die anti-Pauliniese teorie vervolgens in oënskou geneem word.

## 5.4 Die bergrede as 'n moontlike reaksie teen Paulus

'n Ondersoek na die Bergrede as 'n moontlike reaksie teen Paulus is relevant sodat die argumentasie van Matteus duideliker sal word. Betz (1985:20) meen dat die anti-Pauliniese polemiekie duidelik waarneembaar in die Bergrede is. Hy glo dat 5:17 'n uitspraak is teen Paulus se "law-free Gentile Christians". Stanton (1993:313) sê egter: "... these verses [i.e. 5:17, 19; 7:15, 21-23] are not attacking Pauline Christians of any kind."

Dit is veral David Sim (1998:92-103; 2002:767-783; 2007:325-343; 2009:478-485) wat redeneer dat die Matteus-evangelie 'n anti-Pauliniese teks bevat. Die grondslag van Sim (2002:778) se argumente kom egter uit die werk van Brandon ([1951] 1978). Daar word veral na 'n insident in Antiogië<sup>32</sup> verwys (vgl. Betz, 1985:156). Sim (2002:767-783) en Brandon (1978:231-239) meen albei dat die sogenaamde polemiekie wat daar tussen Matteus en Paulus sou bestaan het, beter teen die agtergrond van die insident verstaan kan word.

Die insident in Antiogië verwys na die gebeure wat Paulus in Galasiërs 2:11-15<sup>33</sup> beskryf, waarin hy Petrus oor sy optrede teenoor nie-Jode aanspreek. Die boek Handelingte maak egter vyf keer melding van besoeke wat Paulus aan Jerusalem gemaak het (Hand. 9:26-30; 11:27-30; 12:25; 15:1-30; 18:22; 21:17-23:31). Die vraag is watter een van hierdie besoeke met Galasiërs 2 verbind kan word. Cousar (1996:766-767) meen dat die insident verbind kan word met die "Vergadering in Jerusalem", waar die saak van Evangelieverkondiging aan die heidene bespreek is (Hand. 15:1-34). Die gevolgtrekking van Dunn (1983:38) is dat die kwessie van die besnydenis tydens die kerkvergadering van Handelingte 15 opgelos is.

---

<sup>32</sup> Veral omdat daar met hierdie studie van die veronderstelling uitgegaan word dat Matteus vir die gemeenskap in Antiogië geskryf het.

<sup>33</sup> Galasiërs 2:11-15 (1953-vert.): "Maar toe Petrus in Antiochië gekom het, het ek hom openlik teëgestaan, omdat hy veroordeeld gestaan het. <sup>12</sup>Want voordat sommige van Jakobus af gekom het, was hy gewoon om saam met die heidene te eet; maar ná hulle koms het hy hom teruggetrek en hom eenkant gehou uit vrees vir die wat uit die besnydenis is. <sup>13</sup>En saam met hom het ook die ander Jode geveins, sodat selfs Bárnabas hom laat meevoer het deur hulle geveins. <sup>14</sup>Maar toe ek sien dat hulle nie reguit loop volgens die waarheid van die evangelie nie, het ek vir Petrus in teenwoordigheid van almal gesê: As jy wat 'n Jood is, soos 'n heiden lewe en nie soos 'n Jood nie, waarom dwing jy die heidene om soos Jode te lewe? <sup>15</sup>Ons wat van nature Jode en nie sondaars uit die heidene is nie,"

Hoewel Paulus na Titus se onbesnedenheid verwys, lyk dit of die saak tussen Petrus en Paulus eerder oor “tafelgemeenskap” gehandel het (vgl. Longenecker, 1998:lxxi-lxxii).

Die Jode het in daardie tyd sekere voorskrifte vir gemeenskaplike maaltye gehad. Die voorskrifte het op die mense én op die voedsel betrekking gehad. Dat die mense almal by één tafel aangesit het, was simbolies van die band tussen die mense en dat hulle dus ’n eenheid gevorm het. As die Jode só saamgeëet het, het hulle tafelgemeenskap met mekaar gehad.

Die “voedselwette” van die Jode (wat reinheid betref) het hulle verbied om met nie-Jode tafelgemeenskap te hê (Smith, 1992:302-304). Petrus se optrede teenoor die gelowiges uit die heidendom verander toe die manne van Jakobus in Antiogië aankom. Vóór hulle koms “was hy gewoon om saam met die heidene [wat gelowiges geword het] te eet; maar na hulle koms het hy hom teruggetrek en hom eenkant gehou uit vrees vir die wat uit die besnydenis was” (Gal. 2:12). Paulus gaan voort deur te verduidelik dat die wat in Christus Jesus glo, geregverdig word uit die geloof, “omdat uit die werke van die wet geen vlees geregverdig sal word nie” (Gal 2:16<sup>34</sup>).

Met Petrus se optrede en die sake wat Paulus in hierdie gedeelte beklemtoon (die invloed van die Jakobus-geselskap, die verwysing na die besnydenis en die verwysing na die vlees), kan daar moontlik tot die slotsom gekom word dat die twispunt hier eerder oor die besnydenis van nie-Jode gehandel het, ’n saak wat kennelik nog nie opgelos was nie. Wesentlik het dit dus oor die Joodse wet gegaan.

Dit is die standpunt wat Sim (1998:92-103) inneem en hy verduidelik dit soos volg: Die Jakobus-geselskap wat in Antiogië aangekom het, is baie nou geassosieer met “manne van die besnydenis”. Petrus, as ’n Jood, en ook ander Jode van die kerk in Antiogië, onttrek hulle aan tafelgemeenskap toe die Jakobus-groep, wat waarskynlik voorstanders van die besnydenis is, arriveer. Sim (1998:93) voer aan dat hierdie groep aangedring het dat bekeerlinge uit die heidendom hulle laat besny en dat die Tora stiptelik gehoorsaam word. Sy slotsom is dat die groep van Jakobus, die siening van die “besnydenisparty” (“circumcision party”) verteenwoordig het – vandaar die interpretasie dat Petrus die gesag van Jakobus in Jerusalem gevrees het. Sim (1998:98-100) meen verder dat Paulus impliseer

---

<sup>34</sup> Galasiërs 2:16 (1953-vert.): “terwyl ons weet dat die mens nie geregverdig word uit die werke van die wet nie, maar alleen deur die geloof in Jesus Christus, selfs ons het in Christus Jesus geglo, sodat ons geregverdig kan word uit die geloof in Christus en nie uit die werke van die wet nie; omdat uit die werke van die wet geen vlees geregverdig sal word nie.”

dat die ooreenkoms met die kerkvergadering in Jerusalem verbreek is en dat Jakobus en die besnydenisparty daarvoor verantwoordelik was. Gevolglik het Paulus die kerk in Antiogië verlaat en sy sendingwerk in die res van die heidendom voortgesit. Die kerk in Antiogië het dus toenemend onder die gesag van Jakobus te staan gekom.

Sim (1998:106-107) vat saam dat die kerk in Jerusalem sterk gekant was teen die siening van die kerk in Antiogië. Jakobus, wat die kerk in Jerusalem gelei het<sup>35</sup>, sê Sim, het stappe geneem om die kerk in Antiogië te beïnvloed. Daarom het Jakobus 'n boodskap na hulle gestuur dat alle Christene uit die heidendom besny moes word. Die kerk in Antiogië is dus radikaal getransformeer van 'n "wetsvrye" gemeenskap na 'n "wetsonderdanige" gemeenskap.

Dit is teen hierdie agtergrond en die werk van Brandon (1978:231-243), wat reeds in 1951 gepubliseer is, dat Sim (2002:767-783) 'n sterk anti-Paulinisme in die Matteus-evangelie identifiseer.

Brandon is egter nie die enigste een wat oor die verhouding tussen Matteus en Paulus geskryf het nie. Verskillende navorsers het verskillende opinies oor hierdie verhouding en kan in drie groepe verdeel word:

- Die Matteus-evangelie is 'n anti-Pauliniese teks (Sim, 1998:92-107; Sim 2002:767-783; Sim, 2007:325-343; Brandon, 1978:231-243).
- Matteus en Paulus is teologies naby aan mekaar (Davies, 1963:316-341; Davies & Allison, 1991:721-722; Goulder, 1974:153-170; Meier, 1983:12-86).
- Matteus en Paulus verskil, maar komplementeer mekaar (Marguerat, 1981:212-235; Mohrlang, 1984:7-132; France, 1997:110-111; Luz, 1995:147-153).

Hierdie drie sienings sal kortliks bespreek word.

#### **5.4.1 Die Matteus-evangelie as anti-Pauliniese teks**

Soos wat reeds opgemerk is, meen Brandon (1978) dat die Matteus-evangelie die ondertoon van 'n anti-Pauliniese gesindheid toon. Brandon (1978:232) beweer dat die prominensie van Petrus in die Matteus-evangelie 'n reaksie teen die invloed van Paulus is. Matteus 16:18-19<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Jakobus, die broer van Jesus het waarskynlik op daardie stadium die kerk in Jerusalem gelei (Elwell & Comfort, 2001:665; Gillman, 1992:620; Longenecker, 1998:38-39).

<sup>36</sup> Matteus 16:18-19 (1953-vert.): "En Ek sê ook vir jou: Jy is Petrus, en op hierdie rots sal Ek my gemeente bou, en die poorte van die doderyk sal dit nie oorweldig nie. <sup>19</sup>En Ek sal jou die sleutels van die koninkryk van die hemele gee; en wat jy ook op die aarde mag bind, sal in die hemel gebonde wees, en wat jy ook op die aarde mag ontbind, sal in die hemel ontbonde wees."

word as kernteks geneem. Hy (Brandon, 1978:233) beskou 5:17-19<sup>37</sup> en 13:24-30 (“Gelykenis van die onkruid”) as ’n persoonlike aanval op Paulus. Hierdie opmerkings van Brandon is nie oortuigend nie. Hy probeer onder andere om die “vyandige mens” (ἐχθρὸς ἄνθρωπος) in 13:28 met Paulus te verbind. Hierdie argumente is moeilik om te aanvaar. Die prominensie van Petrus word vervolgens bespreek.

Sim (2002:776-781) brei uit op Brandon se bewerings. Oor die prominensie van Petrus in die Evangelie beweer hy dat daar ’n treffende ooreenkoms tussen Matteus 16:17<sup>38</sup> en Galasiërs 1:12<sup>39</sup> is, veral as 1:16-17<sup>40</sup> ook in aanmerking geneem word. Sim meen dat Matteus eerder vir Petrus wou voorhou as die een wat ’n Goddelike openbaring gehad het, en nie vir Paulus nie. Dit is sekerlik so dat die ooreenkoms tussen die tekste merkwaardig is, maar die redenasie dat Matteus dit gebruik om te bewys dat Petrus belangriker as Paulus is, is onoortuigend.

Sim gebruik die “deursigtige lees”-metode soos wat Luz (2005b:14-17) dit beskryf. Uit die verhaal op die eerste vlak word die konflik op die tweede vlak geïnterpreteer (kyk bespreking in 2.2.3). Viljoen (2009:68) waarsku egter dat die narratiewe teks versigtig hanteer moet word as dit vir ’n sosiale analise op die tweede vlak gebruik word. Die narratief het slegs sekere inligting wat op hierdie manier geïnterpreteer kan word (5:11-12; 10:23; 23:34). Die spesifieke gegewens op die eerste vlak kan nie noodwendig op die tweede vlak veralgemeen word nie. Die vraag ontstaan of Sim nie dalk besig is om in hierdie strik te trap en die teks te forseer nie, naamlik om die prominensie van Petrus in die *Sitz im Leben Jesu* te veralgemeen na Petrus as die belangrikste in die *Sitz im Leben der Alten Kirche*

---

<sup>37</sup> Matteus 5:17-19 (1953-vert.): “MOENIE dink dat Ek gekom het om die wet of die profete te ontbind nie. Ek het nie gekom om te ontbind nie, maar om te vervul. <sup>18</sup>Want voorwaar Ek sê vir julle, voordat die hemel en die aarde verbygaan, sal nie een jota of een titteltjie van die wet ooit verbygaan totdat alles gebeur het nie. <sup>19</sup>Elkeen dus wat een van die minste van hierdie gebooe breek en die mense só leer, sal die minste genoem word in die koninkryk van die hemele; maar elkeen wat dit doen en leer, hy sal groot genoem word in die koninkryk van die hemele.”

<sup>38</sup> Matteus 16:17 (1953-vert.): “Toe antwoord Jesus en sê vir hom: Salig is jy, Simon Bar-Jona, want vlees en bloed het dit nie aan jou geopenbaar nie, maar my Vader wat in die hemele is.”

<sup>39</sup> Galasiërs 1:12 (1953-vert.): “Want ek het dit ook nie van ’n mens ontvang of geleer nie, maar deur ’n openbaring van Jesus Christus.”

<sup>40</sup> Galasiërs 1:16-17 (1953-vert.): “om sy Seun in my te openbaar, sodat ek Hom onder die heidene sou verkondig, het ek dadelik nie vlees en bloed geraadpleeg nie, <sup>17</sup>en ook nie na Jerusalem opgegaan na die wat voor my apostels was nie, maar na Arabië vertrek en weer teruggekom na Damaskus.”

Dat Petrus 'n prominente rol speel in die vier Evangelies, is nie te betwyfel nie. Van al die sinoptiese skrywers gee Markus<sup>41</sup> die meeste blootstelling aan Petrus<sup>42</sup>. Sommige gaan selfs so ver deur te sê dat Markus die “Evangelie van Petrus” geskryf het (Osborne, 1988:1664). Petrus word egter nie net positief geskets nie, maar ook as mens wat faal (Mark. 8:32; 9:6; 14:37, 66-72). Dit wil voorkom asof Matteus vir Petrus ietwat anders voorstel, met die klem op ware dissipelskap. Met sy rol as segsman word Petrus indirek as die leier onder die dissipels geïdentifiseer (Osborne, 1988:1664; Wilkins, 1988:209). Matteus skryf egter ook oor Petrus se menslike tekortkominge. In die Lukas-evangelie word sekere negatiewe voorstellings van Petrus bygevoeg (vergelyk Luk. 8:45 met Matt. 9:18-22 en Mark. 5:22-43) en sommige word weggelaat (vergelyk Luk. 22:39-46 met Matt. 26:36-36 en Mark. 14:32-42).

Matteus se unieke voorstelling van Petrus word volgens Donfried (1992:256) in drie gebeurtenisse uitgebeeld:

- Petrus loop op die water en word deur Jesus gered (14:22-36).
- Petrus se belydenis van Jesus as die Messias en Seun van die lewende God (16:16-19).
- Petrus se vraag na tempelbelasting (17:24-27).

Die prominensie van Petrus in die Matteus-evangelie, veral met betrekking tot sy posisie (as segsman) moet dalk eerder vanuit 'n sosiale oogpunt geïnterpreteer word. Waarskynlik was Petrus die oudste onder Jesus se dissipels. Met die verhaal van die tempelbelasting in 17:24-27<sup>43</sup> word slegs die belasting van Jesus en Petrus verreken. Tempelbelasting is betaal deur mans wat ouer as twintig is<sup>44</sup> (Hagner, 1993b:511; Nolland, 2005:723). Nie net

---

<sup>41</sup> Indien Markus die skrywer van die Evangelie volgens Markus is.

<sup>42</sup> Petrus is prominent in onderskeidelik 15 gevalle in die Markus-evangelie.

<sup>43</sup> Matteus 17:24-27 (1953-vert.): “EN toe hulle in Kapernaüm kom, het die wat die tempelbelasting ontvang, na Petrus gegaan en gesê: Betaal julle Meester nie die tempelbelasting nie? <sup>25</sup>Hy antwoord: Ja. En toe hy in die huis inkom, was Jesus hom voor en sê: Wat dink jy, Simon? Van wie neem die konings van die aarde tol of belasting – van hulle seuns of van die vreemdelinge? <sup>26</sup>Petrus antwoord Hom: Van die vreemdelinge. Jesus sê vir hom: Dan is die seuns vry. <sup>27</sup>Maar dat ons hulle geen aanstoot mag gee nie, gaan na die see toe, gooi 'n hoek uit en neem die eerste vis wat opkom; en as jy sy bek oopmaak, sal jy 'n stater kry; neem dit en gee dit aan hulle vir My en vir jou.

<sup>44</sup> Josephus (1981:Antiquities 18.312-313), die Joodse geskiedskrywer in die tydperk 37 n.C. tot ongeveer 100 n.C. maak melding van: “...deposited in them that half shekel which everyone, by the custom of our country, offers unto God ...”. Mandell (1984:223-232) redeneer oortuigend dat dit steeds die geval was onder Romeinse heerskappy. Alhoewel Donfried (1992:258) 'n ouderdom van 19 jaar en ouer voorstel, merk hy op dat mans vóór en ná 70 n.C. belasting moes betaal.

impliseer dit dat slegs Jesus en Petrus ouer as twintig was nie, maar ook dat Petrus die oudste onder die dissipels was, want daar is nie vir die ander dissipels belasting betaal nie.

Petrus kan verder ook beskou word as iemand wat 'n impulsiewe karakter gehad het (Matt. 14:28-29; 17:4; Mark. 9:5; Joh. 13:8-9; 18:10; ens.) (Inch, 2003:11; Borchert, 2002:230; Hendriksen, 1953:230). Osborne (1988:1661) beskryf hom as: "impulsive, often rash; he is the first to act and speak his mind and was typified by his enthusiasm for everything in which he had a part." Indien Petrus die oudste onder die dissipels was, verduidelik dit sy optrede as segsman, en veral sy prominensie onder die dissipels.

'n Verdere moontlike verduideliking vir die prominensie van Petrus in die Matteus-evangelie is die Markaanse prioriteit<sup>45</sup>. Matteus het waarskynlik die Petrus-prominensie by Markus oorgeneem, maar hy beklemtoon Petrus se dissipelskap. Wilkins (1988:209-216) oordeel dat Petrus positief en negatief in die Matteus-evangelie voorgestel word ten opsigte van sy rol as (slegs enkele punte word genoem):

- "segsman" ("spokesman") vir die dissipels (positief = 8:14; 14:28-29,33; 16:16-19; 17:24-27; en negatief = 14:30-31; 15:15; 17:4; 18:21; 19:27; 26:37,40);
- verteenwoordiger van die dissipels;
- normale mens met sterkpunte en swakhede;
- 'n voorbeeld van wat dissipelskap beteken (positief = 14:28-29; 16:16-19; 17:24-27; en negatief = 14:30; 15:15; 16:22-23; 17:4; 18:21; 19:27; 26:33-35; 37-40; 69-75).

Wilkins (1988:210-211) sluit af met twee opmerkings. Die eerste is: "Peter is specified by Matthew alone to have ... unique prominence, which swings to both positive and negative extremes." Tweedens besluit hy: "Matthew's final emphasis and focus is on the disciples, not Peter."

Vanuit 'n anti-Pauliniese oogpunt kan daar uiteraard ook geredeneer word dat Jesus se hantering van die tempelbelasting 'n bewys is van die onderhouding van die wet volgens Eksodus 30:14<sup>46</sup>. Daar hoef egter nie ver gesoek te word vir 'n antwoord hierop nie. Jesus maak die opmerking in hierdie selfde gedeelte (17:26): "Dan is die seuns vry." Met ander woorde, Jesus se volgelingen is vry van die tempelbelasting, want Hy is groter as die tempel

---

<sup>45</sup> In hierdie studie word Markus as een van Matteus se bronne beskou.

<sup>46</sup> Eksodus 30:14 (1953-vert.): "Elkeen wat oorgaan na die geteldes, van twintig jaar oud en daarbo, moet die offergawe van die Here gee."

(12:6), groter as die Sabbat (12:8) en is die “Weg” in God se teenwoordigheid, soos wat konkreet gemanifesteer word in die voorhangsel wat in twee skeur (27:51) (Hagner, 1993b:512; Nolland, 2005:727; vgl. Wenham, 2008:198).

Sim (2002:778) beweer dat die gedeelte uit 5:17-19 direk na Paulus en sy volgelinge verwys. Paulus sê in Romeine 10:4 dat Christus die einde van die wet is. Sy siening dat nie-Jode nie nodig het om die Tora te onderhou nie, was waarskynlik die onderskeidende kenmerk van sy sendingwerk. Sim (2002:779) redeneer verder: “The Matthean Jesus therefore corrects the theology of Paul.” Hierdie is sekerlik ’n redelike stelling om te maak vanuit ’n anti-Pauliniese oogpunt, maar andersins klink dit na skerp kritiek, veral as dit in die lig van die voorafgaande bespreking van 17:24-27 gesien word.

Heel tereg merk Sim (2002:779) op dat die woorde in 5:18, “voordat die hemel en die aarde verbygaan, sal nie een jota of een titteltjie van die wet ooit verbygaan nie,” die getroue nakoming van die Tora benadruk (Davies, 1963:335). Hierdie respek vir die Tora lei daartoe dat Sim (2002:780; 1998:188-213) die kwessie van die besnydenis aanraak.

Sim (2002:775-781) is van mening dat die besnydenis die kern van die polemieë in Antiogië was en dat dit ook die insident is waarna Paulus in die Galasiërsbrief<sup>47</sup> verwys. Dat Paulus en Petrus inderdaad van mekaar verskil het, kan nie ontken word nie. Die vraag is of dit die besnydenis is waaroor hulle verskil het. Hierdie vraag kan nie met sekerheid positief of negatief beantwoord word nie. Dat Matteus geensins die kwessie van besnydenis aanraak of in die Evangelie daarna verwys nie, maak dit onwaarskynlik dat hy in 5:18 teen Paulus reageer. Indien Matteus vir Petrus prominent wou voorstel om teen Paulus te reageer, sou hy waarskynlik ook in die Evangelie na die kwessie wat die konflik tussen die twee veroorsaak het, verwys.

Met betrekking tot die polemieë tussen Matteus en Paulus, veral in die Bergrede, reageer Sim (2002:776-781; 2007:325-343) op die werke van Davies (1963), Goulder (1974) en Meier (1983), en spreek die mening uit dat Davies te ver gegaan het teenoor Brandon ([1951] 1978). Hy (Sim, 2002:771) erken die ooreenkomste, maar lig ook die verskille uit.

Sim (2002:776-777) meen dat Betz (1985:20-157) die beste voorbeeld gee dat die Bergrede ’n eenheid was voordat die Matteus-evangelie gefinaliseer is. Alhoewel Betz (1995:30, 553, 563) van mening is dat dit anti-Paulinies kon wees, noem hy ook dat dit nie die “algemene” siening van Matteus verteenwoordig het nie. Sim (2002:777) is egter nie tevrede nie en hy

---

<sup>47</sup> “Die brief van die apostel Paulus aan die Galasiërs” (1953-vert.).

meen dat Matteus hierdie geskrif doelbewus in die Evangelie opgeneem het om teen Paulus te reageer (vgl. Sim, 1998:8-9).

Sim (2002:777) steun verder ook op die werk van Segal (1991:21-22), wat meen dat die polemieë in 7:15-23 en 24:10-12 oor Paulinisme of selfs “ekstreme” Paulinisme gevoer is. Sy kommentaar is skerp veroordelend: “Matthew was engaged in a bitter and sustained polemic against Paul himself.” (Vgl. Sim, 2008:377-392.)

Daar is reeds genoem dat Paulus waarskynlik geskrewe of mondelinge werke gebruik het wat in die vroeë kerk in sirkulasie was. Fiensy (2010:96) wys op moontlike ooreenkomste tussen Matteus en Paulus met betrekking tot die *logia* van Jesus:

Matteus	Paulus
Matteus 5:31-32	1 Korintiërs 7:10-11
Matteus 7:15-20	1 Korintiërs 14:37
Matteus 10:10	1 Korintiërs 9:14
Matteus 24:30-31	1 Tessalonisense 4:15-17
Matteus 26:26-27	1 Korintiërs 11:23-25

Die navorsing van Fiensy (2010:81-98) wys daarop dat daar selfs parallele tussen die woorde van Paulus en die Bergrede bestaan.

David Wenham (2008:204) het onlangs Paulus se werke met die Bergrede vergelyk en die ooreenkomste is volgens hom, “strikingly”. In 1 Korintiërs 6:9 vra Paulus: “Of weet julle nie dat die onregverdige die koninkryk van God nie sal beërwe nie?”<sup>48</sup> Dit klink of hier iets van Matteus 5:20 weerklink: “... as julle geregtigheid nie oorvloediger is ... [sal] julle nooit die koninkryk van die hemele ingaan nie”. Hy gaan verder en spreek die opinie uit dat Paulus bewus was van die assosiasie van die koninkryk van God met geregtigheid en dat die konsep nie net in Matteus voorkom nie. Wenham (2008:204) sien ook ’n verband tussen Romeine 3:31<sup>49</sup> en Matteus 5:17<sup>50</sup> en noem dat Paulus dalk hierdie uitspraak van Jesus geken het.

---

<sup>48</sup> Paulus gebruik nie die konsep *die koninkryk van God* baie nie (ongeveer 10 keer). Die verwysing daarna wys dat hy vertrou daarmee was, maar die lae digtheid weerspieël waarskynlik die verkondiging van die Evangelie aan die “Grieks-Romeinse” wêreld (Wenham, 2008:204).

<sup>49</sup> Romeine 3:31 (1953-vert.): “Maak ons dan die wet tot niet deur die geloof? Nee, stellig nie! Intendeel, ons bevestig die wet.”

Die moontlikheid dat Paulus toegang tot “proto-evangelies”<sup>51</sup> gehad het, kan dus nie uitgesluit word nie, want uit die werke van Fiensy (2010:81-98) en Wenham (2008:187-206) is dit duidelik dat Paulus tog vertrouwd was met sekere van Jesus se *logia*.

#### 5.4.2 Matteus en Paulus teologies naby aan mekaar

Brandon ([1951] 1978) se werk het die gesprek oor Matteus en Paulus gestimuleer. Een van die sienings wat hieruit voortgekom het, was dat Matteus en Paulus teologies naby aanmekaar is.

Davies (1963:316-414) se klassieke studie van die Bergrede<sup>52</sup> bevat onder andere ’n bespreking van anti-Paulinisme (Davies, 1963:316-341). Sy (Davies, 1963:316) uitgangspunt is, soos ander ook meen, dat Matteus die Bergrede geskryf het om die invloed van Paulus op die gemeenskap in Antiogië teen te werk. Daar word geredeneer dat Paulus soveel klem geplaas het op genade as gawe van God dat sommige Christene hom verkeerd verstaan het. Dit het tot gevolg gehad dat moraliteit of etiese waardes laat vaar is of as onbelangrik beskou is. Davies (1963:325) beskou die saak vanuit drie hoeke: (1) die algemene karakter van Matteus, (2) sogenaamde anti-Pauliniese verwysings in die Evangelie en (3) die prominente rol van Petrus. Hy beweer dat daar in al drie gevalle geen grond vir ’n anti-Pauliniese polemie is nie. Oor die prominensie van Petrus sê hy (Davies, 1963:339):

“... it is more than probable that Peter was nearer to Paul than he was to James, and it has been possible to see in Matt. XVI.18f a defence of Peter not against Paul but against James.”

Davies (1963:340) kom dus tot die slotsom dat die Bergrede nie ’n reaksie teen Paulinisme is nie.

Die werk van Davies is verder gevoer deur Goulder (1974:153-170), wat ’n meer gedetailleerde analise van die verhouding tussen Matteus en Paulus maak. Goulder argumenteer dat Matteus beïnvloed is deur die Pauliniese tradisie en suggereer selfs dat

---

<sup>50</sup> Matteus 5:17 (1953-vert.): “MOENIE dink dat Ek gekom het om die wet of die profete te ontbind nie. Ek het nie gekom om te ontbind nie, maar om te vervul.”

<sup>51</sup> Die moontlikheid bestaan dat Bybelskrywers toegang gehad het tot geskrewe bronne wat proto-Evangelies (“Proto-Gospels”) genoem word (Carson, Moo & Morris, 1992:36-38).

<sup>52</sup> *The Setting of the Sermon on the Mount*.

Matteus van Paulus se briewe gebruik het om die Evangelie saam te stel (Goulder 1974:154-155).

J.P. Meier (1983:11-86) huldig 'n soortgelyke oortuiging en meen dat Matteus 'n konserwatiewe siening van die wet gehad het. Alhoewel Matteus nie Paulinies was nie, was daar ooreenkomste tussen Matteus en Paulus se uitgangspunte, naamlik:

- 'n universele sending sonder besnydenis;
- 'n Evangelie gebaseer op "radikale" liefde;
- 'n kerkorde wat benadruk moet word;
- die dood en opstanding van Jesus, wat die sentrale eskatologiese gebeurtenis van die openbaringsgeskiedenis is;
- die openbaring van God in die Joodse geskrifte en in Christus.

Meier (1983:62-63) se gevolgtrekking is dat Matteus en Paulus kon saamgewerk in afsonderlike sendingaksies na die nie-Jode.

Die argument van Goulder (1974:154-155) dat Matteus moontlik van Paulus se briewe kon gebruik het, is nie oortuigend nie. Die ander argumente lyk egter aanvaarbaar.

### **5.4.3 Matteus en Paulus verskil, maar komplementeer mekaar**

Met betrekking tot Matteus en Paulus wat mekaar komplementeer, is die werk van Mohrlang (1984) noemenswaardig<sup>53</sup>. Mohrlang (1984:7-126) vergelyk die etiese beskouings van Matteus en Paulus op 'n sorgvuldige manier. Hy bespreek hulle sienings van die Tora en beweer dat hulle min met mekaar gemeen het, maar redeneer dat hulle mekaar tog komplementeer. France (1997:111) neem ook vorige navorsing (van Davies, 1963; Goulder, 1974; en Mohrlang, 1984) in ag en sê:

"It is then, likely that Matthew's church was aware of and influenced by the teaching of Paul, but most unlikely that Matthew was unhappy with the degree of this influence, or designed his gospel to counter it."

Luz (1995:147-148) neem 'n soortgelyke standpunt in en sê dat die Matteus-evangelie geen anti-Pauliniese polemieë bevat nie. Hy noem nietemin dat indien Matteus en Paulus mekaar geken het, hulle nie hegte vriende sou gewees nie. Hy redeneer dat hulle nie teenoor mekaar gestel moet word nie, want alhoewel daar verskille tussen hulle is, is daar ook sterk ooreenkomste:

---

<sup>53</sup> Alhoewel Marguerat ([1981] 1995) vóór Mohrlang (1984:7-126) hieroor geskryf het.

- albei benadruk genade;
- albei benadruk innerlike geregtigheid;
- albei glo dat die kern van die wet liefde is; en
- albei het die siening van 'n universele geloof in Christus.

Hierdie navorsers is dit eens dat daar verskille tussen Matteus en Paulus is, maar sien ook die ooreenkomste raak. Teen Sim (2002:767-783; 2007: 325-343; 2008:377-392) reageer Willits (2009:7) soos volg:

“To me, Sim has marshalled evidence from the First Gospel that did not directly or immediately refer to Paul or his mission. And only after one accepts Sim’s assumption that Matthew’s outlook was anti-Pauline does the evidence connect to the claim. To put it plainly, it is possible that, if Matthew and Paul had been contemporaries – contrary to both Luz and Sim – they could have struck up a splendid friendship.”

Ten slotte kan gesê word dat daar verskille tussen Matteus en Paulus is, maar dat hulle mekaar tog komplementeer.

## 5.5 Gevolgtrekking

Daar kan beweer word dat daar geen spanning tussen die Bergrede en die res van die Evangelie is nie. Die moontlikheid bestaan wel dat die Bergrede 'n aparte “geskrif”<sup>54</sup> was voordat die Evangelie ontstaan het, maar dit het nie 'n eie teologie of eskatologie nie. Matteus gebruik die konsep δικαιοσύνη om 'n “oovloediger geregtigheid” aan die gemeenskap in Antiogië voor te hou as deel van hulle identiteit<sup>55</sup> as burgers van die koninkryk van die hemele.

Verder kan ἀνομία teenoor δικαιοσύνη gestel word. Matteus lê klem op 'n innerlike hart, gerig op God, en daarom moet die wil van God (δικαιοσύνη in die konteks van die Matteus-evangelie) uit die hart gedoen word. Teenoor hierdie δικαιοσύνη word die skynheiligheid van die Fariseërs gesien as dade van ἀνομία. Die polemieë lê dus nie in 'n reaksie teen antinomiane nie, maar dit gaan daaroor dat die Tora reg verstaan word en dat dit 'n “oovloediger geregtigheid” tot gevolg sal hê.

---

<sup>54</sup> Die woord “geskrif” word versigtig gebruik omdat daar ook 'n mondelinge vorm kon bestaan het.

<sup>55</sup> Dit beteken egter nie dat Matteus hierdie identiteit probeer vorm nie, maar eerder dat hy hulle herinner daaraan.

Alhoewel daar navorsers is wat meen dat die Bergrede anti-Paulinies is, wil dit voorkom of Matteus nie doelbewus teen Paulus reageer nie. Die siening dat die prominensie van Petrus in Matteus 'n reaksie teen Paulus is, is nie oortuigend nie. Vier redes hiervoor is geïdentifiseer:

- Die eerste hou verband met die Markaanse prioriteit. Indien Matteus die Markus-evangelie as bron gebruik het, het hy heel waarskynlik die prominensie van Petrus daaruit oorgeneem.
- 'n Tweede rede kan Petrus se impulsiewe karakter wees. Omdat hy dikwels impulsief gereageer het, is die moontlikheid groter dat sy naam meer as die name van die ander dissipels genoem word.
- Die derde en heel waarskynlik die deurslaggewendste rede is dat Petrus die oudste van die dissipels was. Uit 'n sosiohistoriese oogpunt maak dit sin om te sê dat Petrus die leiding geneem het, die segsman was en dikwels eerste gehandel het omdat hy die oudste van die groep was.
- Laastens moet daar met die redenasie oor die Petrus-prominensie in gedagte gehou word dat hy positief en negatief voorgestel word.

Wat belangriker is, is die betekenis wat Matteus en Paulus aan die konsep *geregtigheid* koppel. Dit lyk nie of Matteus en Paulus verskil oor die betekenis van δικαιοσύνη nie (veral wat die etiese konnotasie betref). Daar kan dus nie gesê word dat Matteus en Paulus teologies nie naby aan mekaar was nie. Ten spyte daarvan dat hulle ook van mekaar verskil het, is Mohrlang (1984) reg wanneer hy sê dat hulle mekaar komplementeer. Die verhouding tussen hulle teologiese opvattinge kan beskryf word as *etiese geregtigheid wat geregtigheid as genade komplementeer*. Daar bestaan dus geen 'n spanning tussen die etiese gebruik van δικαιοσύνη in die Bergrede en die res van die Evangelie nie. Die begrip moet telkens in die konteks geïnterpreteer word en vul die omvattende konsep δικαιοσύνη aan. Die opmerking van Stanton (1993:1314) dat die Matteus-evangelie nie "anti-Pauline" nie maar "un-Pauline" is, is nie oortuigend nie. Wat die konsep *geregtigheid* betref, is daar geen rede om te sê dat Matteus "on-Paulinies" is nie.

Met betrekking tot die gebruik van die woord δικαιοσύνη kan die gevolgtrekking dus gemaak word dat dit nie teen Paulus gebruik word of om 'n sogenaamde Pauliniese invloed in Antiogië teë te werk nie. Matteus gebruik die konsep *geregtigheid* veel eerder in sy argumentasie om die gemeenskap in Antiogië te herinner aan hulle identiteit as burgers van die koninkryk van God.

## Hoofstuk 6

# Gevolgtrekking oor Matteus se gebruik van δικαιοσύνη in die Evangelie

## 6.1 Inleiding

In hierdie hoofstuk word die navorsing wat in hierdie studie gedoen is, saamgevat en 'n samevattende gevolgtrekking word eweneens gemaak. Daarmee sal 'n antwoord gegee word op die navorsingsvraag van hierdie studie: Watter betekenis heg Matteus aan die woord δικαιοσύνη, en hoe pas dit in die argumente van die Evangelie in? Dit is belangrik om te onthou dat daar sekere vooronderstellings gemaak is en dat die onderwerp binne die raamwerk van hierdie vooronderstellings bestudeer is.

Die doel is gestel om te bepaal wat die konsep *geregtigheid* (δικαιοσύνη) vir Matteus inhou en hoe hy dit in die Evangelie gebruik. Die volgende doelwitte is gestel:

- Om vas te stel of Matteus se gebruik van die begrip *geregtigheid* beïnvloed is deur die omstandighede waarin die Matteus-evangelie ontstaan het (*Sitz im Leben der alten Kirche*).
- Om te bepaal wat algemeen met δικαιοσύνη in die literatuur van die eerste eeu (Ou Testament, Dooie See-rolle, Tannaïtiese literatuur en die Nuwe Testament) bedoel word.
- Om vas te stel watter betekenis Matteus aan die woord δικαιοσύνη geheg het.
- Om na te vors of daar spanning tussen die Bergrede en die res van die Evangelie bestaan én hoe Matteus se begrip *geregtigheid* in sy argumente in die Matteus-evangelie inpas.

## 6.2 Die Sitz im Leben van die Matteus-evangelie met betrekking tot δικαιοσύνη

Daar is van die standpunt uitgegaan dat Matteus, Levi, die apostel en tollenaar uit die Jodedom, die outeur van die Evangelie is en dat hy dit vir die Joods-Christelike gemeenskap in Antiogië geskryf het. Verder is daar aanvaar dat die Evangelie in die tydperk 80-90 n.C. ontstaan het.

Die verhaal in die Matteus-evangelie kan beskou word as 'n inklusiewe verhaal. Dit hou onder andere in dat die spanning in die Antiochiese gemeenskap uit die inklusiewe struktuur afgelei kan word. Verwydering het tussen die Matteus-gemeenskap en Judaïste van die sinagoge plaasgevind. Matteus benadruk die vervreemding tussen die Joodse Christene en die Judaïstiese groeperings deur die gebruik van "hulle sinagoges" (4:23; 9:35; 10:17; 12:9; 13:54) en "julle sinagoge" (23:34). 'n Aanduiding van 'n konflik tussen die Joodse Christene en Judaïstiese groeperings is die implementering van die Birkath Ha-Minim in latere jare. Te midde van hierdie omstandighede hou Matteus Jesus se interpretasie van geregtigheid aan die gemeenskap in Antiogië voor as 'n "oorvloediger geregtigheid"(5:20).

Die eskatologiese karakter van die Evangelie is belangrik vir Matteus se ekklesiologie met betrekking tot δικαιοσύνη. Dit wil voorkom of Matteus die kerk wil oorhaal om te doen wat reg is en daarom hou hy 'n "oorvloediger geregtigheid" aan die gemeenskap voor. Die kern van die Bergrede is geleë in teenstelling tussen die letterlike nakoming van die wet en die nakoming wat 'n oorvloediger geregtigheid tot gevolg het. In die narratief beskryf Matteus Jesus se onderrig oor hierdie oorvloediger geregtigheid. Wesentlik openbaar Jesus hoe God wil hê dat die wet geïnterpreteer moet word.

Die Ou Testament word in Jesus vervul. Matteus gebruik 'n hele aantal titels om Jesus aan sy lesers voor te stel as die vervulling van die Ou Testament. Hierdie titels beskryf die taak van Jesus volledig, nie net op 'n menslike vlak nie, dit wil sê sy taak as 'n ware mens nie, maar ook op 'n bonatuurlike vlak, dit wil sê, hoe Hy die wet as ware God vervul. Só word Hy nie net voorgestel as die een wat voldoen aan δικαιοσύνη nie, maar ook as die een wat dit onderrig, naamlik die *Leraar (Leermeester)*. Hy is ook die toekomstige *Regter*, wat die regverdiges aan sy *regterhand* bymekaar sal bring en van die "onregverdiges" sal skei. Jesus se onderrig (of interpretasie van ἐντολαί) mag dus nie verkeerd geïnterpreteer word nie (5:17-18), want dit kan 'n misleidende leer oor δικαιοσύνη tot gevolg hê.

Die belangrike plek wat die wet in die Evangelie inneem, wys ook op Jesus as die nuwe *Wetgewer* (waarop die Sinaïtiese tipologie in die Bergrede sinspeel). Dit kan daarmee in verband gebring word dat Matteus Jesus as die *Messias* aan sy lesers voorstel. Die Messias se leer word beskou as die eskatologiese wet waaraan die Mosaïese wet gemeet word. Matteus skep dus 'n gepaste agtergrond om die leer oor God se wil (δικαιοσύνη) met gesag bekend te maak.

Matteus wou doelbewus, vanuit die *Sitz im Leben Jesu*, 'n "oorvloediger" δικαιοσύνη aan die gemeenskap in Antiogië voorhou sodat hulle in hul konflik met die Judaïstiese groeperinge van daardie tyd hul identiteit as 'n Christengemeenskap kon handhaaf.

### 6.3 Die gebruik van δικαιοσύνη in die Matteus-evangelie

Die digtheid van die woord δικαιοσύνη in die Evangelie<sup>1</sup> is baie hoog in vergelyking met ander Nuwe-Testamentiese geskrifte. Dit is redelik seker dat die skrywer telkens die woord δικαιοσύνη redaksioneel bygewerk het, waarskynlik met die doel om 'n bepaalde betekenis van geregtigheid by die lesers van die Matteus-evangelie tuis te bring. Jesus benadruk dat 'n "oorvloediger geregtigheid" noodsaaklik is vir toegang tot die "koninkryk van die hemele".

Met die antitesesse in 5:21-48 verleen Jesus 'n verreikender betekenis aan die Tora, en deur die wet met hoër eise uit te brei, vervul Hy die wet. Hierdie gesaghebbende onderrig van Jesus moet as die sleutel gebruik word in die toepassing van die wet. Die interpretasie van die Tora beteken nie meer dat reëls net letterlik nagekom moet word nie, maar dat daar op 'n dieper en uitdagender vlak na die wil van God gesoek moet word.

Jesus beveg die wettiese houding teenoor die wet en laat die klem op dissipelskap val. Dit bevorder 'n "innerlike" ontferming wat gemotiveer word deur 'n hartsgesindheid wat bó die "uiterlike" nakoming van reëls uitreik en na vastigheid in dieper beginsels soek. Bereikbare geregtigheid (die vermyding van die oortreding van 'n stel reëls) word dus vervang met die ideaal om "volmaak te wees soos julle Vader in die hemele volmaak is" – dit is die doelgerigte strewe om God se wil te ontdek en na te volg. Die verskil tussen die "regte" en "verkeerde" interpretasie van die wet word opgesom deur Jesus se woorde: "Ek wil barmhartigheid hê en nie offerhande nie" (9:13; 12:7). Deur hierdie interpretasie van die wet word 'n nuwe betekenis van δικαιοσύνη bekend gemaak. Jesus verduidelik hierdie betekenis van 'n "oorvloediger geregtigheid" met die antiteses. Die siening van 'n heining rondom die Tora word verwerp en vervang met 'n siening van die wet wat uit die hart kom. Met die bespreking van δικαιοσύνη in 5:20 het dit duidelik geword dat "oorvloediger geregtigheid" in hierdie teks as 'n etiese konsep gebruik word.

Die gebruik van δικαιοσύνη in 6:1 verwys na drie basiese fasette van Joodse vroomheid, naamlik liefdadigheid teenoor behoeftiges, gebed en vas. Hierdie drie handeling moet nie ten aanskoue van mense plaasvind nie (6:2; 6:5; 6:16), maar voor "jou Vader wat in die verborgene sien" (6:4; 6:6; 6:18). Geregtigheid voor mense word dus beoefen ter wille van 'n eie reputasie en nie om God te dien nie. Sulke mense het reeds "hul loon weg", naamlik die loon wat bestaan uit meriete by mense.

---

<sup>1</sup> Daar bestaan 'n konsentrasie van δικαιοσύνη in die Bergrede (5:6; 5:10; 5:20; 6:1 en 6:33).

Die term *geveinsdes* (of *skynheiliges*) (ὑποκριταὶ) kom vir die eerste keer in hierdie gedeelte voor (6:2 en 6:16). In soverre dit verskillende interpretasies van die wet aangaan, lyk dit of daar net twee interpretasies is: dié van die Fariseërs waarvan die resultaat skynheiligheid is en dié van Jesus waarvan die resultaat geregtigheid is. Die etiese karakter van δικαιοσύνη kom baie duideliker na vore in 6:1 en verwys steeds na 'n soeke of strewe na die wil van God as 'n hoër of “oervloediger geregtigheid”.

In Matteus 6:33 val die klem op 'n soeke na die koninkryk van God. Die imperatief dui daarop dat die koninkryk die middelpunt van 'n mens se bestaan behoort te wees en dat die heerskappy van God in die hart ervaar moet word. 'n Soeke na die koninkryk is ook 'n soeke na die geregtigheid van God. 'n Soeke na God se wil moet as 'n duidelike doelwit in die lewe gestel word. *Geregtigheid* in hierdie vers (6:33) word ook in die konteks van 5:20 en 6:1 gebruik. Dit dui op etiese optrede, want as God die belangrikste plek in 'n gelowige se lewe inneem, word sy (God se) wil gedurig in gedagte gehou en word Hy word in alles gedien en gehoorsaam. Jesus verduidelik nie hoe 'n mens van jouself 'n Christen *maak* nie, maar hoedat jy moet *optree* omdat jy 'n Christen is.

Die betekenis van δικαιοσύνη in 5:6 is 'n aanduiding van 'n noue band met 5:20 en 6:33 (waarin die konsep δικαιοσύνη 'n duidelike etiese betekenis het). Daar kan selfs gesê word dat “die wat honger en dors na geregtigheid”, diegene is wat “die koninkryk van God en sy geregtigheid soek”(6:33). “Honger en dors” verwys nie na 'n passiewe “verlange” nie, maar eerder na 'n aktiewe soeke.

Die bewoording van die makarisme in 5:10 (ἔνεκεν δικαιοσύνης) suggereer dat burgers van die koninkryk van God blootgestel is aan vervolging omdat hulle onderdanig aan die wil van die Koning is. Die werkwoord διώκω dui op die vervolging van mense wat anders glo en optree as die res van daardie betrokke gemeenskap. Geregtigheid is die hoogste waarde van dissipelskap en daar is geen deurslaggewende rede waarom dit nie as etiese optrede verstaan kan word nie.

In 3:15 word δικαιοσύνη beklemtoon, want dit is nie net die eerste verwysing daarna nie, maar ook die eerste woorde wat Jesus in die Matteus-evangelie uiter. 'n Verwysing na δικαιοσύνη as verlossingshandeling in hierdie teks is onwaarskynlik. Indien δικαιοσύνη egter vanuit 'n etiese oogpunt benader word, maak dit sin, want Jesus demonstreer sy verbintenis tot die uitvoering van God se wil. Dit “pas” Jesus en Johannes om te doen wat God wil en om elkeen onderskeidelik die planne wat God vir hulle gehad het, te “vervul”. Jesus en Johannes word albei deur Matteus uitgebeeld as “prototipes” wat verbind was tot die regte *optrede* voor God. Matteus plaas die versoeking van Jesus in die woestyn (4:1-11) direk ná

hierdie gebeure en Jesus se “regte optrede voor God” (geregtigheid as etiese beginsel) word getoets.

As die gebruik van δικαιοσύνη in 21:32 in die konteks van die gelykenis van die twee seuns (21:28-32) beskou word, blyk dit dat die konsep “die wil van die vader” (21:31) in vers 32 weerklank vind. By nadere ondersoek blyk dit dat “in die weg van geregtigheid” nie ’n literêr Bybelse formule is nie, maar dat dit in die Joodse tradisie verwys na ’n lewe waarin die wil van God uitgeleef word. Vir Matteus is die betekenis van δικαιοσύνη in 21:32 dieselfde as in 3:15 en moet dit beskou word as ’n etiese term.

Die ooreenkomste tussen 3:15 en 21:32 is merkwaardig, en ’n *inclusio* met betrekking tot δικαιοσύνη kan duidelik hier waargeneem word. Dit neem die struktuur aan van die *aankondiging* oor δικαιοσύνη in 3:15, wat die vervulling van geregtigheid is. In die Bergrede word die wil van God verduidelik, en 21:32 bevat die slotsom dat die Joodse leiers gehoor het wat die wil van die Vader is, maar dat hulle steeds nie berou getoon het nie. Die gebruik van δικαιοσύνη in die Bergrede word op ’n merkwaardige manier deur 3:15 en 21:32 omraam. Dit vorm deel van Matteus se meesterlike strukturering van die Evangelie sodat die verwysings na “oovloediger geregtigheid” reg in die middel van hierdie struktuur van sewe δικαιοσύνη-tekste val (3:15, 5:6, 5:10, **5:20**, 6:1, 6:33 en 21:32).

Met die ondersoek na δικαιοσύνη het dit duidelik geword dat die woord konsekwent ’n etiese konnotasie in die Matteus-evangelie het. Die konteks van die koninkryk van God waarin δικαιοσύνη verweef is, is deurslaggewend en kan beskou word as die belangrikste beginsel om die koninkryk in te gaan. Matteus het die woord doelbewus redaksioneel gebruik. Hy het dit sy lesers werklik op die hart wou druk dat die betekenis van die woord as die doen van die wil van God, die grondbeginsel is waarop die Kerk van Christus gebou moet word.

## **6.4 Die betekenis van δικαιοσύνη buite die Matteus-evangelie**

Om die betekenis van die woord δικαιοσύνη te bepaal, is die konteks van die tersaaklike teks in ag geneem<sup>2</sup>. Daar is gekonsentreer op ’n ensiklopediese definisie wat die betekenis van die woord as ’n konsep toelig. Sodoende word die konteks die bepalende faktor vir die betekenis.

---

<sup>2</sup> Moontlik die belangrikste faktor in die bepaling van die betekenis van δικαιοσύνη.

Moontlik word ἐλεημοσύνη as 'n variante lesing gebruik. In die 1953-vertaling is dit vertaal met “liefdadigheid”. (Die 1983-vertaling praat van “godsdienslike pligte”; King James Version (2009) se vertaling is “alms”; die proefvertaling van Matteus 6 (Matteus 6, 2008) lui getrou aan die betekenis van δικαιοσύνη: “... gehoorsaamheid aan God se wil...”) Dit blyk egter dat ἐλεημοσύνη 'n daad van δικαιοσύνη is; dus word “liefdadigheid” reeds deur “geregtigheid” geïmpliseer.

Die betekenis van δικαιοσύνη is tweeledig: dit verwys na die optrede van 'n mens of na 'n handeling van God. Die wortel van die woord is van Wes-Semitiese oorsprong en is in die Hebreeuse Ou Testament as קִדְּוָה gebruik. Woorde in die Ou Testament met hierdie stam hou veral verband met die verhouding tussen God en mens (as 'n handeling van God – Jes. 5:16; 41:10 ens.), maar ook met die verhouding tussen mens en mens, vóór God (Gen. 38:26; Job 32:2, ens.). Die geregtigheid van die individu kan gemeet word aan hoe getrou hy of sy is aan die wil van God, wat in die wet uitgedruk word. Daarteenoor beteken geregtigheid as handeling van God nie dat God insiklik teenoor eksterne norme en etiese of morele beginsels is nie, maar dat dit 'n dinamiese verbondshandeling van God is.

In die Qumran-literatuur simboliseer *tsedeq* alles wat reg is voor God. In die Damaskusdokument (CD) en in 1QH is die betekenis van *tsedaqah* God se genade as reddende handeling. Die betekenis van woorde met die stam קִדְּוָה in Qumran-literatuur stem goed ooreen met die betekenis van die woorde in die Ou Testament.

Die woord δικαιοσύνη word deur Josephus, Philo en in die Tannaïtiese literatuur gebruik in ooreenstemming met die betekenis van die woord in die Ou Testament en in die LXX, en is sterk gerig op die etiese optrede van die mens.

Dit is egter Paulus se gebruik van δικαιοσύνη wat aan die begrip *geregtigheid* sy volle betekenis gee. Die basiese betekenis bly steeds optrede van die mens, dit is “geregtigheid uit die wet”, en 'n handeling van God, dit is “geregtigheid uit God”. As Paulus geregtigheid met betrekking tot die mens gebruik, het dit 'n etiese betekenis, maar as hy dit met betrekking tot God gebruik, dui dit God se reddingshandeling aan. Die geregtigheid van God is dus 'n genadegawe wat God gee om die verhouding tussen Hom en die mens te herstel – tot hierdie herstelhandeling kan die mens geen bydrae lewer nie.

Paulus se etiese siening van geregtigheid kom ook duidelik na vore in sy werke en staan in 'n nuwe verband met die geregtigheid van God. Vir Paulus het geregtigheid deur die nakoming van die wet geen waarde met die oog op die sonder se redding nie, maar hy benadruk

dwarsdeur sy geskryfte etiese geregtigheid, wat gehoorsaamheid aan God se wil is. Geregtigheid word dus net deur geloof alleen verkry (Rom. 1:17) en etiese geregtigheid deur “voortgesette gehoorsaamheid” aan God se wil (vgl. Fil. 1:10-11). Hierdie etiese geregtigheid is heel waarskynlik die “borswapen van geregtigheid” (Ef. 6:14) wat aangetrek (ἐνδυσάμενοι) moet word. Paulus betwyfel geensins dat “voortgesette gehoorsaamheid” etiese geregtigheid is nie.

Die konteks is dus baie belangrik vir die bepaling van die betekenis van δικαιοσύνη, en *geregtigheid* is ’n omvattende begrip wat etiese optrede én die gawe van God kan insluit.

Calvyn se siening van geregtigheid is merkwaardig. Sy opvatting van geregtigheid funksioneer konsekwent op twee vlakke: as die handeling van God en as die optrede van die mens. Uit ’n gereformeerde oogpunt moet δικαιοσύνη dus beskou word as ’n enkele konsep waarin die handeling van God en die optrede van die mens onlosmaaklik aan mekaar verbind is en in “tandem” funksioneer. Die optrede van die mens word as etiese geregtigheid beskou en is ondergeskik (“sub-ordinate”) aan God se geregtigheid. Matteus verduidelik etiese geregtigheid, wat die optrede van die mens voor God is.

## **6.5 Matteus se argumente oor δικαιοσύνη**

Dit blyk dat daar geen spanning tussen die Bergrede en die res van die Evangelie bestaan nie. Alhoewel die Bergrede waarskynlik reeds vóór die ontstaan van die Evangelie bestaan het, vertoon dit nie ’n eie teologie of eskatologie nie; dus is dit nie onafhanklik van die res van die Evangelie nie.

Matteus lê klem op ’n innerlike hartsgesindheid en ἀνομία word teenoor δικαιοσύνη gestel. Teenoor hierdie δικαιοσύνη word die skynheiligheid van die Fariseërs gesien as dade van ἀνομία. Waar daar van ’n polemieke sprake is, lê dit nie in ’n reaksie teen antinomiane nie, maar dit handel daarvoor dat die Tora reg verstaan sal word en dat dit tot ’n “oervloediger geregtigheid” sal lei.

Alhoewel daar navorsers is wat meen dat die Bergrede anti-Paulinies is, reageer Matteus nie doelbewus teen Paulus nie. Die siening dat die prominensie van Petrus ’n reaksie teen Paulus is, is nie oortuigend nie. Vier redes hiervoor is geïdentifiseer:

- Die eerste hou verband met die Markaanse prioriteit. Indien Matteus die Markus-evangelie as bron gebruik het, het hy heel waarskynlik die prominensie van Petrus daaruit oorgeneem.

- 'n *Tweede rede* kan Petrus se impulsiewe karakter wees. Omdat hy dikwels impulsief gereageer het, is die moontlikheid groter dat sy naam meer as die name van die ander dissipels genoem word.
- Die *derde* en heel waarskynlik die deurslaggewendste rede is dat Petrus die oudste van die dissipels was. Uit 'n sosiohistoriese oogpunt maak dit sin om te sê dat Petrus die leiding geneem het, die segsman was en dikwels eerste gehandel het omdat hy die oudste van die groep was.
- *Laastens* moet daar met die redenasie oor die Petrus-prominensie in gedagte gehou word dat Petrus positief en negatief voorgestel word.

Indien die konsep *geregtigheid* aanvaar word soos dit in hierdie studie belig word, lyk dit of Matteus en Paulus teologies (veral met betrekking tot δικαιοσύνη) nader aan mekaar was as wat navorsers soos Mohrlang (1984) beweer. Wat ook weer waar is, is dat hulle mekaar komplementeer. Die opmerking van Stanton (1993:1314) dat Matteus nie “anti-Pauline” is nie, maar “un-Pauline”, is volgens hierdie studie nie korrek nie, want daar kan geen gevolgtrekking gemaak word dat Matteus anti-Paulinies of “on-Paulinies” is nie. Die verskil tussen die twee is veel eerder kontekstueel en moet só geïnterpreteer word. Die verhouding tussen die twee se opvattinge kan gesien word as *etiese geregtigheid wat geregtigheid as genade van God komplementeer*. Daar bestaan dus geen spanning tussen die etiese gebruik van δικαιοσύνη in die Bergrede en die res van die Evangelie nie. Die begrip moet in die konteks geïnterpreteer word en vul die omvattende konsep δικαιοσύνη aan.

Met betrekking tot die gebruik van die woord δικαιοσύνη kan die gevolgtrekking dus gemaak word dat dit nie teen Paulus gebruik word of om 'n sogenaamde Pauliniese invloed in Antiogië teë te werk nie. Matteus gebruik δικαιοσύνη in sy redigering veel eerder om die gemeenskap in Antiogië aan te spoor om hul identiteit as soekers en daders van geregtigheid te grondves.

## 6.6 Samevattende gevolgtrekking

In hierdie studie het dit duidelik geword dat Matteus die begrip δικαιοσύνη verstaan soos wat dit in die Hebreeuse Ou Testament en die Septuagint gebruik word. Matteus verduidelik dat Jesus die vervulling van geregtigheid is en hy benadruk Jesus se interpretasie van “oervloediger geregtigheid”. Hierdie “oervloediger geregtigheid” hou hy aan die gemeenskap in Antiogië voor as die kern van hul identiteit as Christene<sup>3</sup>. Die gemeenskap is waarskynlik

---

<sup>3</sup> Volgens Handeling 11:26 is die dissipels in Antiogië vir die eerste keer “Christene” genoem.

vervolg. Matteus moet gewet het dat hulle in sulke omstandighede onderrig in oorvloediger geregtigheid broodnodig gehad het, want δικαιοσύνη is die belangrike beginsel waarop die kerk gebou word.

Uit die studie van die gebruik van δικαιοσύνη in ander literatuur uit die eerste eeu n.C., het dit duidelik geword dat die betekenis van geregtigheid uitgebrei kan word tot 'n konsep wat die handeling van God of die optrede van die mens omvat. Dit het ook duidelik geword dat Matteus en Paulus dieselfde betekenis aan die woord heg. Verder moet die konteks waarin δικαιοσύνη voorkom, in ag geneem word om die woord te verstaan.

Matteus beklemtoon die etiese faset van δικαιοσύνη. Volgens hom is dit die belangrikste maatstaf wat sal bepaal of iemand die koninkryk sal ingaan en hy verbind dit met die uitvoering of strewe na God se wil. Matteus hou nie 'n tipe werksgeregtigheid voor nie, maar benadruk die innerlike hartsgesindheid. Ware δικαιοσύνη is om die wil van God te doen en Matteus wou gehad het dat dit die merkteken van die gemeenskap moes wees.

Alhoewel Paulus die klem op δικαιοσύνη as gawe van God laat val, gebruik hy die woord ook in 'n etiese sin. Die gelowige se regverdigmaking is deur geloof in Jesus Christus alleen, maar dit impliseer ook 'n voortgesette etiese optrede deur na God se wil te soek (etiese geregtigheid). Dit is duidelik dat Matteus en Paulus mekaar komplementeer en só die konsep *geregtigheid* aanvul. Etiese geregtigheid is dus die aksie van die mens in tandem met (en ondergeskik aan) geregtigheid as 'n handeling van God. Hierdie uitgebreide teologie kom nie in die Matteus-evangelie voor nie en kan net verstaan word wanneer die werk van Matteus en Paulus saam gelees word. Etiese geregtigheid komplementeer geregtigheid as genade van God. Daar bestaan nie 'n spanning tussen die etiese gebruik van δικαιοσύνη in die Bergrede en die res van die Evangelie nie. Uit hierdie gevolgtrekking word dit reeds duidelik dat Matteus nie teen Paulus gereageer het om op 'n unieke verstaan van δικαιοσύνη aan te dring nie.

Dit het ook duidelik geword dat die teologie van die Bergrede nie onafhanklik van die res van die Evangelie is nie en dat dit nie 'n reaksie teen die invloed van Paulus is nie. Met die neiging om Paulus voor te stel as die *getroue* navolger van die Tora en 'n uitspraak soos dié in Romeine 3:31<sup>4</sup>, kan daar nie eens 'n interpretasieverskil (tussen Matteus en Paulus) van die wet aangedui word nie. Die verskil lê veel eerder in die "hoorders" of die gemeenskappe

---

<sup>4</sup> Romeine 3:31 (1953-vert.): "Maak ons dan die wet tot niet deur die geloof? Nee, stellig nie! Inteendeel, ons bevestig die wet."

waarin Matteus en Paulus gewerk het. Dit kom weereens daarop neer dat die konteks (veral van die hoorders) die finale deurslag gee as daar op die betekenis van 'n teks of 'n woord soos δικαιοσύνη besluit moet word.

Uit hierdie studie kan die afleiding gemaak word dat Matteus se voorstelling van die term δικαιοσύνη met betrekking tot die res van die Evangelie, belangrike etiese waardes verskaf wat op die Suid Afrikaanse samelewing toegepas kan word. Sodoende kan 'n regverdiger omgewing, veral ten opsigte van uiteenlopende kultuurverskille, geskep word. 'n Toepassing van δικαιοσύνη behoort ook by te dra tot die missiologiese opdrag van die Matteus-evangelie: *Gaan dan heen, maak dissipels van al die nasies*<sup>5</sup>. Hierdie dissipels moet geleer word wat δικαιοσύνη is en hoe dit uitgeleef moet word om toegang tot die koninkryk van die hemele te kry. 'n Lewe van "oortloediger geregtigheid" laat die lig vir die wêreld skyn (5:14) en voorsien die sout waarmee die aarde gesout word (5:13). Daardeur word "julle Vader wat in die hemele is...verheerlik".

---

<sup>5</sup> Matteus 28:19 (1953-vert.): "Gaan dan heen, maak dissipels van al die nasies, en doop hulle in die Naam van die Vader en die Seun en die Heilige Gees; en leer hulle om alles te onderhou wat Ek julle beveel het."

## Bronnelys

- Achtemeier, P.J. 1992. The Gospel of Mark. (In Freedman, D.N., ed. Anchor Yale Bible dictionary, vol. 4. New York, NY: Doubleday).
- Aland, K., Black, M., Martini, C.M., Metzger, B.M., Robinson, M., & Wikgren, A. 2006. The Greek New Testament. 4<sup>th</sup> rev. ed., with Morphology. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Allison, D.C. 1993. The new Moses: a Matthean typologie. Edinburgh: T & T Clark.
- Allison, D.C. 2005. Studies in Matthew: interpretation past and present. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Allison, D.C., ed. 2004. Matthew: a shorter commentary. London: T & T Clark.
- Anon, 2012. Damascus document.  
<http://www.abu.nb.ca/Courses/NTIntro/InTest/Qumran.htm#Q62> Date of access: 12 Jan. 2012.
- Arichea, D.C. & Hatton, H. 1995. A handbook on Paul's letters to Timothy and to Titus. New York, NY: United Bible Societies. (UBS handbook series).
- Atkinson, K. & Magness, J. 2010. Josephus's Essenes and the Qumran community. *Journal of Biblical literature*, 129(2):317-342.
- Bacon, B.W. 1930. Studies in St Matthew. New York, NY: Holt.
- Barth, G. 1963. Matthew's understanding of the law. (In Bornkamm, G., Barth, G. & Held, H.J., eds. Tradition and interpretation in Matthew. Philadelphia, PA: Westminster. p. 58-164).
- Barton, J. 1992. Form criticism. (In Freedman, D.N., ed. 1992. Anchor Yale Bible dictionary, vol. 2. New York, NY: Doubleday).
- Bauckham, R. J. 1998a. 2 Peter, Jude. Dallas, TX: Word Books. (Word Biblical commentary, vol. 50).
- Bauckham, R.J. 1998. The gospels for all Christians: rethinking the gospel audiences. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Bauer, D. R. 1989. The structure of Matthew's Gospel: a study in literary design. Sheffield: Sheffield Academic Press.

- Baumgarten, A. 2004. Who cares and why does it matter? Qumran and the Essenes, once again! *Dead Sea discoveries*, 11(2):174-190.
- Beall, T.S. 2004. Josephus's description of the Essenes illustrated by the Dead Sea scrolls. Cambridge, NY: Cambridge University Press.
- Bergsma, J.S. 2008. Qumran self-identity: "Israel" or "Judah"? *Dead Sea discoveries*, 15:172–189.
- Berkouwer, G.C. 1954. *Studies in dogmatics: faith and justification*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Betz, H.D. 1981. Eine Episode in Jungsten Gericht: Mt 7:21-23. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 78:1-30.
- Betz, H.D. 1985. *Essays on the Sermon on the Mount*. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Betz, H.D. 1992. Paul: person. (In Freedman, D.N., ed. *Anchor Yale Bible dictionary*, vol. 5. New York, NY: Doubleday).
- Betz, H.D. 1995. *The Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain: Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Betz, H.D. 1998. The portrait of Jesus in the Sermon on the Mount. *Currents in theology and mission*, 25(3):165-175.
- Bible: 2009. King James Version. Edited 1900 authorized version. Bellingham, WA: Logos Research Systems. [Electronic Edition].
- Blomberg, C.L. 1992. Matthew. Nashville, TN: Broadman & Holman. (The new American commentary, vol. 22).
- Bockmuehl, M. 2000. *Jewish law in Gentile churches: Halakhah and the beginning of Christian public ethics*. Edinburgh: T & T Clark.
- Borchert, G.L. 1996. John 1-11. Nashville, TN: Broadman Press. (New American commentary, vol. 25A).
- Borchert, G.L. 2002. John 12–21. Nashville, TN: Broadman & Holman. (The new American commentary, vol. 25B, p. 230).
- Borgen, P. 1992. Philo of Alexandria. (In Freedman, D.N., ed. *Anchor Yale Bible dictionary*, vol. 5. New York, NY: Doubleday).

- Borgen, P., Fuglseth, K. & Skarsten, R. 2005. The works of Philo: Greek text with morphology. Bellingham, WA: Logos Bible Software.
- Bornkamm, G. 1963. End-expectation and church in Matthew. (*In* Bornkamm, G., Barth, G. & Held, H-J., eds. Tradition and interpretation in Matthew. Philadelphia, PA: Westminster. p. 26-51).
- Brandon, S.G.F. 1978. The fall of Jerusalem and the Christian church. 2<sup>nd</sup> ed. London: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Bratcher, R. 1989. "Righteousness" in Matthew. *The Bible translator*, 40(2).
- Bratcher, R.G. & Nida, E.A. 1993. A handbook on Paul's letter to the Ephesians. New York, NY: United Bible Societies. (UBS Handbook series, vol. 161).
- Brooks, R. 1992. Mishnah. (*In* Freedman, D.N., ed. Anchor Yale Bible dictionary, vol. 4. New York, NY: Doubleday).
- Brown, F., Driver, S.R. & Briggs, C.A. 2000. The enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon. Oak Harbour, WA: Logos Research Systems. [CD].
- Brueggemann, W. 1979. Trajectories in OT literature and the sociology of Ancient Israel. *Journal of Biblical literature*, 98:161–85.
- Byrne, B. 1981. Living out the righteousness of God: the contribution of Rom 6:1-8:13 to an understanding of Paul's ethical presuppositions. *The Catholic Biblical quarterly*, 43.
- Byrskog, S. 2007. A century with the Sitz im Leben: from form-critical setting to gospel community and beyond. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 98(1):1-27.
- Campbell, W.S. 2005. Perceptions of compatibility between Christianity and Judaism in Pauline interpretation. *Biblical interpretation*, 13(3):298-316.
- Carson, D.A., Moo, D.J. & Morris, L. 1992. An introduction to the New Testament. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Carter, W. 2000. Matthew and the margins: a socio-political and religious reading. Sheffield: Academic Press.
- Charles, R.H., ed. 2004. Apocrypha of the Old Testament. Bellingham, WA: Logos Research Systems.
- Clark, K.W. 1947. The Gentile bias in Matthew. *Journal of Biblical literature*, 66:165-172.

- Collins, J.J. 1992. Essenes. (*In* Freedman, D.N., ed. Anchor Yale Bible dictionary, vol. 2. New York, NY: Doubleday.)
- Collins, J.J. 2009. Beyond the Qumran community: social organization in the Dead Sea scrolls. *Dead Sea discoveries*, 16:351–369.
- Combrink, H.J.B. 1980. Die Evangelie volgens Matteus: inleiding en teologie (*In* Combrink, H.J.B., ed. Handleiding by die Nuwe Testament, 4. Die sinoptiese evangelies en Handeling: Inleiding en teorie. Pretoria. N.G. Kerk Boekhandel. p. 62-107).
- Combrink, H.J.B. 2006. The challenge of overflowing righteousness: to learn to live the story of the Gospel of Matthew. (*In* Van der Watt, J.G. & Malan, F.S., eds. Identity, ethics and ethos in the New Testament. Berlin: Walter de Gruyter).
- Cousar, C. B. 1996. Jerusalem, Council of. (*In* Freedman, D. N., ed. Anchor Yale Bible dictionary. New York, NY: Doubleday).
- Coxhead, S.R. 2009. Historical and theological studies: John Calvin's subordinate doctrine of justification by works. *Westminster theological journal*, 71:1-19.
- Cullmann, O. 1950. Baptism in the New Testament. London: SCM Press.
- Damasek, B. 2012. Damascus Document.  
<http://www.ibiblio.org/expo/deadsea.scrolls.exhibit/Library/damasc.html> Date of access: 12 January 2012.
- Danker, F.W., ed. 2000. A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature. 3<sup>rd</sup> ed. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Davids, P.H. 2006. The letters of 2 Peter and Jude. Grand Rapids, MI: Eerdmans. (Pillar New Testament commentary).
- Davies, W.D. & Allison, D.C. 1991. A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew. London: T & T Clark. (International critical commentary, vol. 1-3).
- Davies, W.D. & Allison, D.C. 2004a. Matthew 1-7. London: T & T Clark. (International critical commentary, vol. 1).
- Davies, W.D. 1962. Christian origins and Judaism. London: Darton & Todd.
- Davies, W.D. 1963. The setting of the Sermon on the Mount. Cambridge: Cambridge University Press.

- Davison, J.E. 1985. Anomia and the question of an antinominion polemic in Matthew. *Journal of Biblical literature*, 104(4D):617-635.
- Dodd, C.H. 1952. According to the scriptures: the substructure of New Testament theology. London: Nisbet.
- Donfried, K.P. 1992. Peter: person. (In Freedman, D.N., ed. Anchor Yale Bible dictionary, vol. 5. New York, NY: Doubleday).
- Du Plessis, I.J. 1993. Matteus. (In Vosloo, W. & J van Rensburg, F. J., reds. Die Bybel in praktyk: nuwe vertaling. Vereeniging: CUM).
- Du Toit, A.B. 1967. The self-revelation of Jesus in Matthew 5-7. (In The Sermon on the Mount: Essays on Matthew 5-7: Proceedings of the third meeting of Die Nuwe-Testamentiese Werkgemeenskap Van Suid-Afrika. Pretoria: N.T.W.S.A.).
- Du Toit, A.B. 2000. The kingdom of God in the Gospel of Matthew. *Skrif en kerk*, 21(3).
- Dunn, J.D.G. 1983. The incident at Antioch. *Journal for the study of the New Testament*, 18:3-57.
- Dunn, J.D.G. 2003. Christianity in the making: Jesus remembered, vol. 1. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Matthew's Gospel. *Word & world*, 18(4).
- Eissfeldt, O. 1970. Πἠρωςαὶ παῖσιν δίκαιοσυνήν in Matthäus 3.15. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 61:209-215.
- Ellingworth, P. & Nida, E.A. 1994. A handbook on the letter to the Hebrews. New York, NY: United Bible Societies. (UBS Handbook Series).
- Ellingworth, P. 1993. The epistle to the Hebrews: a commentary on the Greek text. Grand Rapids, MI: Eerdmans. (New international Greek Testament commentary).
- Elwell, W.A. & Comfort, P.W. eds. 2001. Tyndale Bible dictionary. Wheaton, IL: Tyndale House.
- Eusebius of Caesaria. 2004. The church history of Eusebius. (In Schaff, P. & Wace, H., eds. Eusebius: Church history, life of Constantine the Great, and oration in praise of Constantine. New York, NY: Christian Literature Company. (Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, 2<sup>nd</sup> series, vol. 1).).

- Evans, C.A. 2004. The Old Testament in the New. (*In McKnight, S. & Osborne, G.R., eds. The face of the New Testament studies: a survey of recent research. Grand Rapids, MI: Baker Academic*).
- Evans, V. & Green, M. 2007. Cognitive linguistics: an introduction. Edinburg: Edinburg University Press.
- Evans, V. 2010. How words mean: lexical concepts, cognitive models and meaning construction. Oxford: Oxford University Press.
- Feldman, L.H. 1992. Josephus: person. (*In Freedman, D.N., ed. Anchor Yale Bible dictionary, vol. 3. New York, NY: Doubleday*).
- Fiensy, D.A. 2010. The synoptic logia of Jesus in the ethical teachings of Paul. *Stone-Campbell journal*, 13:81-98.
- Foster, P. 2004. Community, law and mission in Matthew's Gospel. Tübingen: Mohr Siebeck.
- France, R.T. 1997. Matthew: evangelist and teacher. Downers Grove, IL: Intervarsity Press.
- France, R.T. 2007. The Gospel of Matthew. Grand Rapids, MI: Eerdmans. (New international commentary on the New Testament).
- Gamble, H.Y. 1992. Canon: New Testament. (*In Freedman, D.N., ed. Anchor Yale Bible dictionary, vol. 1, New York, NY: Doubleday*).
- Gathercole, S.J. 2006. The pre-existent Son: recovering the Christologies of Matthew, Mark and Luke. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Gillman, F.M. 1992. James, Brother of Jesus. (*In Freedman, D.N., ed. Anchor Yale Bible dictionary, vol. 3. New York, NY: Doubleday*).
- Gnilka, J. 1997. Jesus of Nazareth: message and history. Peabody, MA: Hendrickson.
- Goulder, M.D. 1974. Midrash and lection in Matthew. London: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Green, G.L. 2008. Jude and 2 Peter. Grand Rapids, MI: Baker Academic. (Baker exegetical commentary on the New Testament).
- Gundry, R.H. 1967. The use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel, with special reference to the Messianic hope. Leiden: Brill.

- Hagner, D.A. 1992. Righteousness in Matthew's theology. (*In* Wilkins, M.J. & Paige, T., eds. *Worship, theology and ministry in the early Church: essays in honor of Ralph P. Martin*. Sheffield: JSOT Press. p. 101-120).
- Hagner, D.A. 1993. Matthew 1-13. Dallas, TX: Word Books. (Word Biblical commentary, vol. 33A).
- Hagner, D.A. 1993b. Matthew 14-28. Dallas, TX: Word Books. (Word Biblical commentary, vol. 33B).
- Hare, D.R.A. 1967. The theme of Jewish persecution of Christians in the Gospel according to St. Matthew. Cambridge: Cambridge University Press. (Society for New Testament Studies. Monograph series, 6).
- Hawthorne, G.F. 2004. Philippians. Dallas, TX: Word Books. (Word Biblical commentary, vol. 43).
- Hays, R.B., 2005. The Gospel of Matthew: reconfigured Torah. *HTS Theological studies*, 61:165-190.
- Hempel, C. 1998. The laws of the Damascus document: sources, tradition and redaction. Leiden: Brill.
- Hendriksen, W. 1953. Exposition of the Gospel according to John. Grand Rapids, MI: Baker Book House. (New Testament commentary, vol. 2).
- Hendriksen, W. 1973. New Testament commentary: exposition of the Gospel according to Matthew. Grand Rapids, MI: Baker Book House.
- Hodges, Z.C. & Farstad, A.L., eds. 1985. The Greek New Testament according to the majority text. 2<sup>nd</sup> ed. Nashville, TN: Thomas Nelson.
- Horbury, W. 1982. The benediction of the Minim and early Jewish-Christian controversy. *Journal of theological studies*, 33:19-61.
- Inch, M.A. 2003. 12 who changed the world: the lives and legends of the disciples. Nashville, TN: Thomas Nelson.
- Jeremias, J. 1971. The proclamation of Jesus. (*In* New Testament Theology, pt. 1. London: SCM Press).
- Josephus, F. 1981. The Work of Josephus: translated by William Whiston. New updated ed. Peabody, MA: Hendrickson.

- Joubert, S.J. 1993. Meestersimbool van 'n nuwe werklikheid: Jesus van Nasaret en die koninkryk van God volgens die sinoptiese evangelies. *In die Skriflig*, 27:91-107.
- Kampen, J. 1997. Legal texts and legal issues. (*In Proceedings of the second meeting of the International Organization for Qumran studies, Cambridge, 1995, published in honour of Joseph M. Baumgarten. Leiden: Brill*).
- Keck, L.E. 1986. Toward the renewal of New Testament Christology. *New Testament studies*, 32:362-377.
- Keener, C.S. 1999. A commentary on the Gospel of Matthew. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Keener, C.S. 2009. The Gospel of Matthew: a socio-rhetorical commentary. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Kelhoffer, J.A. 2004. Did John the Baptist eat like a former Essene? Locust-eating in the ancient Near East and at Qumran. *Dead Sea discoveries*, 11(3):293-314.
- Kemmer, S. 2010. About cognitive linguistics: historical background. <http://www.cognitivelinguistics.org/cl.shtml> Date of access: 6 August 2012.
- Kilpatrick, G.D. 1946. The origins of the Gospel according to St. Matthew. Oxford: Clarendon.
- Kingsbury, J.D. 1975. Matthew: structure, Christology, kingdom. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Kingsbury, J.D. 1976. The title "Son of David" in Matthew's Gospel. *Journal for Biblical literature*, 95:591-602.
- Klein, W.W., Blomberg, C.L. & Hubbard, R.L. 2004. Introduction to Biblical interpretation. Nashville, TN: Thomas Nelson.
- Knibb, M.A. 2009. The community of the Dead Sea scrolls: introduction. *Dead Sea discoveries* 16:297-308.
- Knight, G.W. 1992. The pastoral epistles: a commentary on the Greek text. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Kraemer, D. 1992. Baraita. (*In Freedman, D.N., ed. Anchor Yale Bible dictionary, vol. 1. New York, NY: Doubleday*).
- Kraus, H. 1986. Theology of the Psalms. Minneapolis, MN: Augsburg.

- Kupp, D.D. 1996. Matthew's Emmanuel: divine presence and God's people in the first Gospel. Cambridge: Cambridge University Press. (Society for New Testament Studies. Monograph series, 90).
- Ladd, G.E. 1993. A theology of the New Testament. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Lane, W.L. 1998. Hebrews 1-8. Dallas, TX: Word Books. (Word Biblical commentary, vol. 47A).
- Langton, D.R. 2005. The myth of the 'Traditional View of Paul' and the role of the Apostle in modern Jewish-Christian polemics. *Journal for the study of the New Testament*, 28(1): 69-104.
- Lea, T.D. & Griffin, H.P. 1992. 1, 2 Timothy, Titus. Nashville, TN: Broadman & Holman. (New American commentary, vol. 34).
- Lierman, J. 2004. The New Testament Moses: Christian perceptions of Moses and Israel in the setting of Jewish religion. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lincoln, A.T. 1990. Ephesians. Dallas, TX: Word Books. (Word Biblical commentary, vol. 42).
- Lindars, B. 1961. New Testament apologetic: the doctrinal significance of the Old Testament quotations. London: SCM Press.
- Lloyd-Jones, D.M. 1976. Studies in the Sermon on the Mount. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Loader, W.R.G. 1997. Jesus' attitude towards the law. A Study of the Gospels. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Loh, I. & Nida, E.A. 1995. A handbook on Paul's letter to the Philippians. New York, NY: United Bible Societies. (UBS Handbook Series).
- Longenecker, R.N. 1998. Galatians. Dallas, TX: Word Books. (Word Biblical commentary, vol. 41).
- Longman, T. 1985. Form criticism, recent developments in genre theory, and the evangelical. *Westminster theological journal*, 47(1): 46-67.
- Louw, J.P. & Nida, E.A. 1996. Greek-English lexicon of the New Testament based on semantic domains, vol. 1 & 2. Electronic ed. of 2nd ed. New York, NY: United Bible Societies. [CD].
- Louw, J.P. 1967. ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ. (*In* The sermon on the mount: essays on Matthew 5-7. Proceedings of the third meeting of die Nuwe-Testamentiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika held at the University of Pretoria, 4th-5th July 1967, to which is added one

- paper read at the first meeting of this Society in March, 1965. Pretoria: Craft Press. (Neotestamentica, 1; Sciences Research Council, Publication series, no. 20).).
- Luz, U. 1990. Matthew 1-7: a commentary. Tr.[by] W. Linss. Edinburgh: T & T Clark.
- Luz, U. 1995. The theology of the Gospel of Matthew. Tr. [by] J. Bradford Robinson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Luz, U. 2005a. Matthew 21-28: a commentary. Tr. [by] James E. Crouch; ed. [by] Helmut Koester. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Luz, U. 2005b. Studies in Matthew. Tr. [by] Rosemary Selle. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Mandell, S. 1984. Who paid the temple tax when the Jews were under Roman rule? *The Harvard theological review*, 77(2):223-232).
- Marguerat, D. 1995? Le lugement dans l'evangile de Matthieu. Geneve: Labor et Fides.
- Matteus 6. 2008. Bybelgenootskap van Suid-Afrika.  
<http://vertaling.bybel.co.za/images/stories/docs/Matteus.pdf> Datum gebruik: 26 Mei 2011.
- Mayo, P.L. 2006. The role of the Birkath Haminim in early Jewish-Christian relations: a reexamination of the evidence. *Bulletin for Biblical research*, 16(2): 325-344.
- Meier, J.P. 1976. Law and history in Matthew's Gospel: a redactional study of Mt. 5:17-48. Rome: Biblical Institute.
- Meier, J.P. 1979. The vision of Matthew: Christ, church and morality in the first Gospel. New York, NY: Paulist Press.
- Meier, J.P. 1980. John the Baptist in Matthew's Gospel. *Journal of Biblical literature*, 99(3):383-405.
- Meier, J.P. 1983. Antioch. (In Brown, R.E. & Meier, J.P. Antioch and Rome: New Testament cradles of Catholic Christianity. London: Chapman).
- Meier, J.P. 1992. Gospel of Matthew. (In Freedman, D.N., ed. Anchor Yale Bible dictionary, vol. 4. New York, NY: Doubleday).
- Melick, R.R. 1991. Philippians, Colossians, Philemon. Nashville: Broadman & Holman. (New American commentary, vol. 32).
- Menken, M.J.J. 2004. Matthew's Bible: the Old Testament text of the Evangelist. Leuven: Leuven University Press.

- Mohrlang, R. 1984. *Matthew and Paul: a comparison of ethical perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moo, J.M. 1984. Jesus and the authority of the Mosaic Law. *Journal for the study of the New Testament*, 20:3-49.
- Moore, G.F. 1970. *Judaism in the first centuries of the Christian era: the age of Tannaim*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Morris, L. 1992. *The Gospel according to Matthew*. Grand Rapids, MI: Eerdmans (Pillar New Testament commentary).
- Moule, C.F.D. 1967. Fulfilment words in the New Testament: use and abuse. *New Testament studies*, 14:293-320.
- Moule, C.F.D. 1982. *Essays in New Testament interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mounce, W.D. 2000. *Pastoral Epistles*. Nashville, TN: T. Nelson. (Word Biblical commentary, vol. 46).
- Murphy-O'Connor, J. 1992. Teacher of righteousness. (*In* Freedman, D.N., ed. *Anchor Yale Bible dictionary*, vol. 6. New York, NY: Doubleday).
- Myers, A.C., Simpson, J.W., Frank, P.A., Jenney, T.P. & Vunderink, R.W., eds. 1987. *The Eerdmans Bible dictionary*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Nanos, M.D. 2002. *The irony of Galatians: Paul's letter in first-century context*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Nanos, M.D. 2004. Paul and Judaism. <http://www.marknanos.com/Paul-and-Judaism-3-28-04.pdf> Date of access: 9 April 2012.
- Nanos, M.D. 2005. A Torah-observant Paul: what difference could it make for Christian/Jewish relations today? <http://www.marknanos.com/Boston-Torah-Obs-5-9-05.pdf> Date of access: 3 April 2012.
- Nanos, M.D. 2007. "Have Paul and his communities left Judaism for Christianity?" A review of the Paul-related chapters in *Jewish believers in Jesus and Jewish Christianity revisited*. <http://www.marknanos.com/SBL-07-Jewish-Chrstnty.pdf> Date of access: 3 April 2012.
- Nanos, M.D. 2008a. Paul and the Jewish tradition: the ideology of the Shema. <http://www.marknanos.com/Paul-Shema-10-27-08.pdf> Date of access: 7 May 2012.

- Nanos, M.D. 2008b. Rethinking the "Paul and Judaism" paradigm: why not "Paul's Judaism"? <http://www.marknanos.com/Paul%27sJudaism-5-28-08.pdf> Date of access: 11 April 2012.
- Nanos, M.D. 2008c. The myth of the "law free" Paul standing between Christians and Jews. <http://www.marknanos.com/Myth-Lawfree-12-3-08.pdf> Date of access: 7 May 2012.
- Nanos, M.D. 2009. Paul's relationship to Torah in light of his strategy "to become everything to everyone" (1 Corinthians 9:19-23). <http://www.marknanos.com/1Cor9-Leuven-9-4-09.pdf> Date of access: 11 April 2012.
- Nanos, M.D. 2010. Locating Paul on a map of first-century Judaism. <http://www.marknanos.com/Paul-Map-Judaism-11-2010.pdf> Date of access: 11 April 2012.
- Newman, B.M. & Stine, P.C. 1988. Matthew: a handbook on the Gospel of Matthew. New York, NY: United Bible Societies. (UBS Handbook series).
- Nolland, J. 1996. No Son-of-God Christology in Matthew 1:18-25. *Journal for the study of the New Testament*, 62:3-12.
- Nolland, J. 2005. The Gospel of Matthew: a commentary on the Greek text. Grand Rapids, MI: Eerdmans. (New international Greek Testament commentary).
- Novakovic, L. 2002. Messiah, the healer of the sick: a study of the origins of Matthew's portrayal of Jesus as the Son of David. Princeton, NJ: Princeton Theological Seminary. (Dissertation – DPhil).
- O'Brien, P.T. 1999. The Letter to the Ephesians. Grand Rapids, MI: Eerdmans. (Pillar New Testament commentary).
- O'Brien, P.T. 1991. The epistle to the Philippians: a commentary on the Greek text. Grand Rapids, MI: Eerdmans. (New International Greek Testament commentary).
- Olender, R.G. 2008. Righteousness in Matthew with implications for the declaration of Joseph's righteousness and the Matthean exception clauses. Wake Forest, NC: Southeastern Baptist Theological seminary. (Dissertation – DPhil).
- Osborne, G.R. 1988. Peter, the apostle. (*In* Elwell, W.A., ed. Baker encyclopedia of the Bible. Grand Rapids, MI: Baker Book House).
- Overman, J.A. & Green, W.S. 1992. Judaism: Judaism in the Greco-Roman period. (*In* Freedman, D.N., ed. Anchor Yale Bible dictionary, vol. 3. New York, NY: Doubleday).

- Papias. 1885. Fragments of Papias. (*In Roberts, A., Donaldson, J. & Coxe, A.C., eds. The Ante-Nicene fathers, vol. 1: The apostolic fathers with Justin Martyr and Irenaeus. Buffalo, NY: Christian Literature Company).*
- Przybylski, B. 1980. *Righteousness in Matthew and his world of thought.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Quell, G. & Schrenk, G. 1959. *Righteousness.* London: Adam and Charles Black.
- Rabinowitz, N.S. 2004. *Remnant and restoration as a paradigm of Matthew's theology of Israel.* Wake Forest, NC: The Southern Baptist Theological Seminary. (Dissertation – DPhil).
- Ray, C.A. 2008. *The story behind the story: the use of the Old Testament in Matthew's birth narrative.* New Orleans, LA: New Orleans Baptist Theological Seminary. (Dissertation – DPhil).
- 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.* Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Reumann, J. 1982. "Righteousness" in the New Testament. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Reumann, J. 1992. *Righteousness: early Judaism.* (*In Freedman, D.N., ed. Anchor Yale Bible dictionary, vol. 5. New York, NY: Doubleday).*
- Reumann, J. 1992a. *Righteousness: New Testament.* (*In Freedman, D.N., ed. Anchor Yale Bible dictionary, vol. 5. New York, NY: Doubleday).*
- Rhoads, D. 1992. *The Gospel of Matthew: the two ways, hypocrisy or righteousness.* *Currents in theology and mission, 19(6D):453-461.*
- Rietz, H.W.M. 2010. *Interpreting traditions: the Qumran community and the Gospels.* *Perspectives in religious studies, 37(4)391-406.*
- Robinson, J.A.T. 1976. *Redating the New Testament.* London: SCM Press.
- Runesson, A. 2010. *Behind the Gospel of Matthew: radical Pharisees in post-war Galilee?* *Currents in theology and mission, 37(6):460-471.*
- Saldarini, A.J. 1991. *The Gospel of Matthew and Jewish-Christian conflict.* (*In Balch, D.L., ed. Social history of the Matthean community: cross-disciplinary approaches. Minneapolis, MN: Fortress Press. p. 38-61).*

- Saldarini, A.J. 1994. *Matthew's Christian-Jewish community*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Samuelson, P.L. 1990. A new vision of righteousness: Paul's exhortations in Romans 12-15. *Word & world*, 10(3):295-303.
- Sanders, J.A. 1992. Canon: Hebrew Bible. (*In* Freedman D.N., ed. Anchor Yale Bible dictionary, vol. 1. New York, NY: Doubleday).
- Schürer, E. 1973. *The history of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, 175 B.C.-A.D. 135*, vol. I. Edinburgh: T & T Clark.
- Scullion, J.J. 1992. Righteousness: Old Testament. (*In* Freedman, D.N., ed. 1992. Anchor Yale Bible dictionary, vol. 5. New York, NY: Doubleday).
- Segal, A.F. 1991. *Matthew's Jewish voice*. (*In* Balch, D.L., ed. *Social history of the Matthean community: cross-disciplinary approaches*. Minneapolis, MN: Fortress Press).
- Senior, D. 1997. *The Gospel of Matthew*. Nashville, TN: Abingdon. (Interpreting Biblical texts series).
- Sheppard, G.T. 1992. Canonical criticism. (*In* Freedman, D.N., ed. 1992. Anchor Yale Bible dictionary, vol. 1. New York, NY: Doubleday).
- Sibinga, J.S. 1966. Ignatius and Matthew. *Novum Testamentum*, 8:263-283.
- Sim, D.C. 1998. *The Gospel of Matthew and Christian Judaism*. Edinburgh: T & T Clark.
- Sim, D.C. 2002. Matthew's anti-Paulinism: a neglected feature of Matthean studies. *HTS Reformed theological studies*, 58(4).
- Sim, D.C. 2007. Matthew 7:21-23: further evidence of its anti-Pauline perspective. *New Testament studies*, 53:325-343.
- Sim, D.C. 2008. Matthew, Paul and the origin and nature of the gentile mission: the great commission in Matthew 28:16-20 as an anti-Pauline tradition. *HTS Reformed theological studies*, 64(1):377-392.
- Slee, M. 2003. *The church in Antioch in the first century CE: communion and conflict*. London: T & T Clark.
- Slingerland, H.D. 1979. The Transjordan origin of St Matthew's Gospel. *Journal for the study of the New Testament*, 3:18-28

- Smith, D.E. 1992. Table fellowship. (*In* Freedman, D.N., ed. Anchor Yale Bible dictionary, vol. 6. New York, NY: Doubleday.).
- Smith, M.H. 2008. Community rule [1QS]. <http://virtualreligion.net/iho/1QS.html> Date of access: 11 July 2012.
- Stanton, G.N. 1977. Ezra and Mattheian Christianity. *Journal of theological studies*, 28:67-88.
- Stanton, G.N. 1993. A Gospel for a new people: studies in Matthew. Louisville, KY: Westminster.
- Stern, M. 1974. The Jewish diaspora. (*In* Safrai, S. & Stern, M., eds. The Jewish people in the first century: historical geography, political history, social, cultural and religious life and institutions, vol. 2. Philadelphia, PA: Fortress Press).
- Stevens, A. 1897. On the forensic meaning of *δικαιοσύνη*. *American journal of theology*, 1(2):443-450.
- Strecker, G. 1971. Der Weg der Gerechtigkeit: Untersuchung zur Theologie des Matthäus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Streeter, B.H. 1924. The four Gospels: a study of origins. London: Macmillan.
- Thielman, F. 2010. Ephesians. Grand Rapids, MI: Baker Academic . (Baker exegetical commentary on the New Testament).
- Thom, J.C. 2009. Justice in the Sermon on the Mount: an Aristotelian reading. *Novum Testamentum*, 51:314-338).
- Tucker, G. 1971. Form criticism of the Old Testament. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Turner, D.L. 2008. Matthew. Grand Rapids, MI: Baker Academic. (Baker exegetical commentary on the New Testament).
- Van der Walt, T. 2007. Die Messias het gekom! Potchefstroom: Potchefstroomse Teologiese Publikasies.
- Van Zyl, H.C. 1999. Matteus. (*In* Vosloo, W. & Van Rensburg, F.J. 1999. Die Bybellennium eenvolumekommentaar. Vereeniging: CUM).
- Versteeg, J. 1992. Evangelie in viervoud: een karakteristiek van de vier Evangelien. Kampen: Kok.
- Viljoen, F.P. 2009. Studies in Matthew. Potchefstroom: Potchefstroomse Teologiese Publikasies.

- Viljoen, F.P. 2009a. Matthew's portrait of Jesus. *Nederduits gereformeerde teologiese tydskrif*, 50(1 & 2).
- Viljoen, F.P. 2009b. Die kerk en geregtigheid in die Matteusevangelie. *In die Skriflig*, 43(3):649-667.
- Viljoen, F.P. 2011. Power and authority in Matthew's Gospel. *Acta theologica*, 30(2):329-345.
- Viljoen, F.P. 2011a. The foundational statement in Matthew 5:17-20 on the continuing validity of the law. *In die Skriflig*, 45(2 & 3):385-407.
- Viljoen, F.P. 2012a. Die gesag waarmee Jesus geleer het volgens Matteus 7:29. *Hervormde teologiese studies* 68(1). <http://www.hts.org.za/index.php/HTS/article/view/1086> Datum van gebruik: 31 Oktober 2012.
- Viljoen, F.P. 2013. Righteousness in Matthew. HTS Reformed theological studies (Ter perse).
- Wall, R.W. 1992. Antinomianism. (*In* Freedman, D.N., ed. Anchor Yale Bible dictionary, vol. 1. New York, NY: Doubleday).
- Warner, A.R. 2002. Fulfilling all righteousness: the death of Jesus in Matthew. *Currents in theology and mission*, 29:1:12-19.
- Welch, J.W. 2009. The Sermon on the Mount in the light of the temple. Farnham: Ashgate.
- Wenham, D. 2008. The rock on which to build: some mainly Pauline observations about the Sermon on the Mount. (*In* Gurtner, D.M. & Nolland, J., eds. Built upon the rock: studies in the Gospel of Matthew. Grand Rapids, MI: Eerdmans).
- Wenkel, D.H. 2007. The "breastplate of righteousness" in Ephesians 6:14: imputation or virtue? *Tyndale bulletin*, 58(2):275-287.
- Westerholm, S. 2004. The righteousness of the law and the righteousness of faith in Romans. *Interpretation*, 58(3):253-264.
- White, L.M. 1991. Crisis management and boundary maintenance: the social location of the Matthean community. (*In* Balch, D.L., ed. Social history of the Matthean community: cross-disciplinary approaches. Minneapolis, MN: Fortress Press).
- Wilkins, M.J. 1988. The concept of disciple in Matthew's Gospel: as reflected in the use of the term Μαθητής. Leiden: Brill.

- Willitts, J. 2009. The friendship of Matthew and Paul: a response to a recent trend in the interpretation of Matthew's Gospel. *HTS Reformed theological studies*, 65(1). <http://repository.up.ac.za/handle/2263/11005> Date of access: 31 October 2012.
- Wilson, G.T. 1978. Conditions for entering the kingdom according to St. Matthew. *Perspectives in religious studies*, 5(1):40-51.
- Wilson, J.C. 2000. Ignatius of Antioch. (In Freedman, D.N., Myers, A.C. & Beck, A.B., eds. Eerdmans dictionary of the Bible. Grand Rapids, MI: Eerdmans).
- Windisch, H. 1951. The meaning of the Sermon on the Mount. Philadelphia, PA: Westminster.
- Xie, C. & House, J. 2009. Some aspects of pragmatics: linguistic, cognitive, and intercultural. *Pragmatics & cognition*, 17(2):421-439.
- Yamasaki, G. 1995. John the Baptist in the Gospel of Matthew: a narrative-critical analysis. Richmond, VA: Union Theological Seminary, Richmond, VA. (Dissertation – D. Phil)
- Yieh, J.Y. 2003. One teacher: Jesus' teaching role in Matthew's Gospel. Yale University. New Haven, CT. (Dissertation – DPhil).
- Yonge, C.D. 1995. The works of Philo: complete and unabridged. Peabody, MA: Hendrickson.

---

<sup>i</sup> Matthew 5:20 (KJ21): Righteousness that "shall exceed the righteousness of scribes and Pharisees". Matthew 5:20 (NIV): Righteousness that "surpasses that of the Pharisees and the teachers of the law".