

Die boek Esegïel in die Nuwe Testament



Author:

Herculaas F. (Herrie)
van Rooy¹

Affiliations:

¹Faculty of Theology,
North-West University,
Potchefstroom Campus,
South Africa

Correspondence author and email:

Herrie van Rooy
herrie.vanrooy@nwu.ac.za

Dates:

Received: 16 Apr. 2025
Accepted: 25 Aug. 2015
Published: 23 Mar. 2016

How to cite this article:

Van Rooy, H.F., 2016, 'Die boek Esegïel in die Nuwe Testament', *In die Skriflig* 50(3), a1971. <http://dx.doi.org/10.4102/ids.v50i3.1971>

Copyright:

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

Ezekiel in the New Testament. In studies of the use of the Old Testament in the New Testament, the book of Ezekiel has not received much attention, with Revelation the exception to the rule. In these studies, the focus has shifted from the use of quotations and allusion to the issue of intertextuality. This article discusses the use of Ezekiel in the four Gospels and Acts, in the letters of Paul, in Hebrews and the general epistles. There are only two clear quotations of Ezekiel in this corpus, namely in 2 Corinthians 6. The text of Ezekiel quoted or alluded to in the New Testament usually agrees with the Greek Old Testament, with an important exception in Jude verse 12. Although the evidence is not very strong, it seems as if the section of Ezekiel 36 lacking in Papyrus 967 was known to (some of) the New Testament authors. The two quotations in 2 Corinthians are used in a typical Pauline manner as part of a series of quotations used for contemporary application, in which the original context does not play an important role. There are quite a number of allusions to Ezekiel in the rest of the corpus. The metaphor of the shepherd in Ezekiel 34 and 37 is very important for the depiction of Jesus as the (good) shepherd in the New Testament. The importance of hook-term connections has been indicated for linking different passages together, including passages from Ezekiel. Although Ezekiel was not used as much as books like Genesis, Psalms and Isaiah, there are enough indications of its use in the corpus that was studied.

Inleiding

Die afgelope 30 jaar het talle studies verskyn wat oor die aanhaling uit of die gebruik van die Ou Testament in die Nuwe Testament handel. Die werk van Hays (1989) het aan hierdie navorsing 'n nuwe impetus gegee. Hays (1989:9–10) wys daarop dat ten opsigte van Paulus se gebruik van die Ou Testament, daar tradisioneel vyf vrae gevra is, naamlik watter teks hy aanhaal, watter soort interpretatiewe gemeenskap hy verteenwoordig, of daar 'n verdraaiing van die tekste is wat hy aanhaal om by sy idees aan te pas (dus of sy interpretasie legitiem is), wat sy siening van inspirasie is en ten slotte wat sy siening van die gesag van die Skrif is. Alhoewel baie studies oor hierdie en verwante sake onderneem is, het die klem van die navorsing al hoe meer op intertekstualiteit en minder op afhanklikheid geval.

Dit het duidelik geword dat daar ook 'n verskuiwing plaasgevind het na die bestudering van die manier waarop spesifieke Ou-Testamentiese boeke in die Nuwe Testament figureer. Moyise (2004:2) wys daarop dat daar heelwat studies verskyn het oor die gebruik van Ou-Testamentiese boeke deur 'n spesifieke Nuwe-Testamentiese skrywer in 'n boek of 'n groep boeke (vgl. byvoorbeeld Beale 1998 en Moyise 1995 oor Openbaring), maar min oor die gebruik van 'n Ou-Testamentiese boek in die Nuwe Testament as 'n geheel. Moyise en Menken (2004) se werk handel byvoorbeeld spesifiek oor die Psalms in die Nuwe Testament. Wat Esegïel betref, is daar verskillende studies wat oor die gebruik van hierdie boek in Openbaring of in spesifieke gedeeltes van die Nuwe Testament handel. Moyise (1995) wy 'n hoofstuk toe aan die gebruik van Esegïel in Openbaring. Hy dui onder andere aan dat Openbaring 20–22 op Esegïel 37–38 gebou is en Openbaring 17 op Esegïel 26 en 23. Daar is egter geen studie wat oor Esegïel in die Nuwe Testament as geheel handel nie. Hierdie artikel is daarom op die gebruik van Esegïel in die Nuwe Testament toegespits, Openbaring uitgesonderd. Soos hieronder aangedui is, kom daar net twee direkte aanhalings uit Esegïel in die Nuwe Testament voor (Eseg 20:34 en 41 in 2 Kor 6:17 en Eseg 37:27 in 2 Kor 6:16), maar daar is 'n hele aantal plekke waar Esegïel 'n rol in die argumentasie van Nuwe-Testamentiese skrywers gespeel het.

In hierdie artikel word eers 'n aantal opmerkings oor metodologiese aspekte gemaak. Daarna volg 'n bespreking van die gebruik van Esegïel in die Evangelies en Handeling, vervolgens in die briewe van Paulus en ten slotte in Hebreërs en die algemene briewe.

Note: This work is based on the research supported by the National Research Foundation. Any opinion, finding and conclusion or recommendation expressed in this material is that of the author and the NRF does not accept any liability in this regard.

Read online:



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

Teoretiese opmerkings

Die afgelope 15 jaar het belangrike verskuiwings in die navorsing oor die gebruik van die Ou Testament in die Nuwe Testament plaasgevind. Reeds in 2000 het Moyise (2000:18) daarop gewys dat mense gewoon was om van aanhalings (*quotations*), heenwysings (*allusions*) en eggo's (*echoes*) te praat. 'n Skrywer haal aan wanneer hy duidelik van sy eie styl wegbreek om die woorde van iemand anders in die konteks in te dra. 'n Aanhaling word dikwels deur formules ingelei. Heenwysings word in die teks van die skrywer ingewee, maar nie woordeliks aangehaal nie. Eggo's verteenwoordig dowwe spore van 'n ander teks. Moyise (2000:19) wys daarop dat eggo's nie noodwendig doelbewus deur 'n skrywer gebruik word nie, maar dat dit bloot die gevolg daarvan kan wees dat die skrywer se gedagtes so van Israel se geestelike nalatenskap deurdrenk is dat 'n eggo amper vanself uit die teks opklink. Dit is natuurlik makliker om op aanhalings te konsentreer omdat hulle duideliker in die teks geïdentifiseer kan word. Heenwysings kon natuurlik ook vir die lesers of hoorders duidelik gewees het indien die subteks bekend sou gewees het. Moyise (2000:14–15) verkies egter om eerder van *intertekstualiteit* te praat. Die term kan vaag wees, maar dit is belangrik om te onthou dat 'n teks nie in isolasie bestudeer kan word nie (Moyise 2000:15) en dat daar nie slegs een manier is om 'n teks te interpreteer nie (Moyise 2000:18).

Berkley (2000:49) definieer intertekstuele eksegeese soos volg: '(T)he attempt to understand and explain the meaning of scripture for application to a contemporary situation or to make sense of human experience.' Dit gaan nie vir hom oor die vraag of 'n skrywer soos Paulus in 'n brief na 'n Ou-Testamentiese teks verwys nie, maar of die skrywer in sy eie gedagtes, studie en formulering van die Skrif gebruik gemaak het (Berkley 2000:50). In sy bespreking van Paulus se eksegetiese metode sluit hy by Stockhausen aan. Sy het vyf belangrike eksegetiese beginsels by Paulus geïdentifiseer, waarvan die eerste drie grondliggend is (vgl. Stockhausen 1993:144–146). Sy wys daarop dat Paulus in sy gebruikmaking van Ou-Testamentiese tekste by die Tora begin, spesifiek by verhalende gedeeltes in die Pentateug. Daarna gebruik hy profetiese tekste (en soms wysheidstekste) om die Tora in sy eie situasie toe te pas. Hierdie sekondêre tekste word op grond van woordgebruik aan mekaar en aan die Tora verbind. In die derde plek probeer hy om inkonsekwensies en teenstellings op te los. Hy gee in die vierde plek aandag aan die oorspronklike konteks. Soms maak hy gebruik van *pesjer*-tipe eksegeese.

Berkley (2000:60–64) formuleer riglyne om teksgedeeltes te identifiseer wat byvoorbeeld deur Paulus gebruik is. Die eerste is gemeenskaplike woorde wat in die Ou-Testamentiese gedeelte en in die tersaaklike Nuwe-Testamentiese teks voorkom. 'n Baie goeie aanduiding, in die tweede plek, is die voorkoms van verskeie belangrike woorde in die teksgedeeltes in die Ou en Nuwe Testament. Derdens is skakels met ander tekste ook belangrik, soos wanneer sleutel terme ook in ander teksgedeeltes gesamentlik voorkom. 'n Vierde faktor ter oorweging is of die tekste in

Paulus se toepassing help om sy argument te verduidelik of te begrond. Indien tekste op meer as een plek in die Nuwe Testament gebruik word, is daar vyfdens 'n groter moontlikheid dat dit in 'n spesifieke gedeelte gebruik word. Berkley se benadering om op die onderliggende eksegeese en nie op direkte aanhalings of heenwysings te konsentreer nie, is ernstig gekritiseer soos later aangedui sal word.

Stanley (2004:2) wys daarop dat Paulus byvoorbeeld net vier eksplisiete aanhalings uit die Ou Testament gebruik in, wat hy die aanvaarde pauliniese briewe noem (Galasiërs, 1 en 2 Korintiërs en Romeine). Normaalweg word aanhalings gebruik om die argument van die skrywer of die spreker te versterk (Stanley 2004:3). In die tyd van die Nuwe Testament was geletterdheid baie laag en daar was by die nie-Joodse Christene nie 'n omvattende kennis van die Ou Testament nie (Stanley 2004:3). Die geadreseerdes van Paulus se briewe sou dus nie altyd die aanhalings as aanhalings herken het nie. Die aanhaling van die Ou Testament in die Nuwe Testament is 'n retoriese handeling en moet dus ook so verstaan word. In die literatuur is daar nog min aandag aan die retoriese funksie van aanhalings gegee (Stanley 2004:12).

Vir 'n definisie van retoriek verwys Stanley na White (1992), wat die begrip soos volg verduidelik:

... the purposive use of symbols in an attempt to induce change in some receiver(s), thereby derivatively modifying the circumstances that provoked, or made possible, the symbolic interaction between persuader(s) and receiver(s). (p. 11)

Stanley bespreek hierdie sogenaamde *New Rhetoric* breedvoerig. Vir die doel van hierdie artikel word daar egter nie verder hierop ingegaan nie. In retoriek gaan dit oor die persepsie van die spreker of die skrywer dat dinge nie is soos hulle behoort te wees nie en dat taal gebruik kan word om die gehoor te oortuig om 'n verandering in die situasie teweeg te bring (Stanley 2004:16).

Teen die agtergrond van hierdie retoriese benadering noem Stanley 'n aantal belangrike funksies van aanhalings (Stanley 2004:13–14). Aanhalings uit die verlede, van gesaghebbende persone, kan gebruik word om 'n afgeronde argument mee af te sluit. Soms gebruik sprekers dit om 'n debat te beëindig deur die gesag van 'n gesaghebbende figuur uit die verlede vir hulself toe te eien. Dit kan ook kommunikasie tussen die spreker en die gehoor bevorder. 'n Ander funksie is om 'n punt wat die spreker reeds gemaak het, te illustreer of te verduidelik. Stanley (2004:17) wys daarop dat 'n retoriese werk nie beoordeel kan word sonder een of ander aanname van wat die spreker of die skrywer wou bereik nie.

Stanley (2004:20) se doel is dus 'n beoordeling van Paulus se gebruik van aanhalings as retoriese instrumente om die gehoor te beïnvloed. Vir hom gaan dit in die aanhalings nie oor Paulus se teologie nie, maar oor sy retorika. Dit handel oor wat aanhalings in 'n retoriese situasie doen, nie soseer oor wat dit sê nie.

In hoofstuk 2 van sy werk bespreek Stanley die teorieë van verskillende geleerdes oor die gebruik van aanhalings en verwante sake, naamlik die teorieë van Austin, Clark en Gerrig, Lane-Mercier, Sternberg en Wierzbicka. Dit is onmoontlik om op al die besonderhede in te gaan, maar in aansluiting by sy bespreking van die teoretici se standpunte, maak Stanley 'n aantal opmerkings wat vir hierdie bespreking van belang is. Hy aanvaar soos Austin dat die spreker 'n doel het met wat hy sê, maar dat die reaksie van die gehoor kom (Stanley 2004:23). Hy stem saam met Wierzbicka se gedagte dat 'n aanhaling 'n dramatisering van die bron is om die gehoor met die bron in aanraking te bring, maar meen dat sy nie ingesien het dat die spreker of die skrywer die aanhaling gebruik om sy doel te bevorder nie (Stanley 2004:24–27). Hierteenoor wys Sternberg daarop dat daar twee kontekste by 'n aanhaling ter sprake is, naamlik die oorspronklike konteks en die konteks waarin die spreker of die skrywer die aanhaling vir sy eie doel gebruik (Stanley 2004:27 en 29). Hy stem saam met Clark en Gerrig se opmerking dat aanhalings op drie maniere gebruik kan word, naamlik om die diskoers helderder en meer direk te maak; om die spreker teen negatiewe reaksies op 'n stelling of standpunt te beskerm; en om solidariteit tussen die spreker en sy gehoor te skep (Stanley 2004:31). Hy ondersteun Lane-Mercier se idee dat aanhalings gebruik kan word om gesag aan 'n spreker of 'n skrywer se standpunt te verleen, maar dat dit meer dikwels as 'n beginpunt dien vir skrywers of sprekers om hulle eie gedagtes oor te dra (Stanley 2004:33–34).

Kelli O'Brien (2010:23) wil ook nie meer van aanhalings praat nie, maar verkies *heenwysing* ('*allusion*'), wat sy soos volg definieer: '*an allusion is a reference made by the author to a previous work that is indicated by verbal correspondence and that has interpretative value*'. So 'n heenwysing moet die betekenis van die teks beïnvloed. In haar bespreking gee sy veral aan drie sake aandag, naamlik die bedoeling van die skrywer, woordelike ooreenstemming en interpretasie.

Vir O'Brien (2010:28) is die onderskeid tussen 'n aanhaling en 'n heenwysing problematies en nie baie presies nie. Die geld ook vir die onderskeiding van 'n eggo. Dit is belangrik dat die twee tekste ter sprake saam geïnterpreteer moet word. Ooreenstemming in woordgebruik is besonder belangrik vir die bepaling of daar inderdaad 'n heenwysing is (O'Brien 2010:30). Veral woorde wat min voorkom of wat in 'n gedeelte gevind word wat van besondere belang is, weeg swaar in hierdie verband (O'Brien 2010:31). Sy maak die belangrike opmerking dat sowel die Hebreeuse as die Griekse tekste van die Ou Testament in die tyd van die Nuwe Testament nog vloeibaar was (O'Brien 2010:34–36).

Dit is dus duidelik dat daar van veel meer ter sprake is as bloot die aanhaling van of die heenwys na 'n gedeelte in die Ou Testament. In die lig van die opmerkings hierbo kan die gebruik van Esegïel in die Nuwe Testament beoordeel word. 'n Vraag waaraan telkens aandag gegee moet word, is of die Nuwe-Testamentiese skrywers uit Hebreeuse of Griekse bronne aanhaal wanneer hulle die Ou Testament aanhaal.

'n Mens sou verwag dat daar uit Griekse bronne aangehaal sou word omdat die dokumente van die Nuwe Testament in Grieks geskryf is, maar tog is dit nie altyd die geval nie. Hierby moet in gedagte gehou word dat die teks van die Septuagint nog nie in alle gevalle gefinaliseer was teen die tyd van die Nuwe Testament nie, soos onder andere blyk uit Papiirus 967, waaraan in die bespreking hieronder aandag gegee word.

Die Evangelies en Handeling

In die lig van die bespreking hierbo moet 'n mens dus versigtig wees om nie te maklik 'n heenwysing na die Ou Testament te aanvaar nie. 'n Voorbeeld hiervan is die ooreenkoms wat Doble (2000:184–186) sien tussen Jesus, wat in Lukas 2:7 en 12 in doeke toegedraai is, en die baba in Esegïel 16:4, wat nie in doeke toegedraai is nie. Die Griekse werkwoord wat hier gebruik word (*σπαργανόω*) kom in die Ou Testament net twee keer voor en in die Nuwe Testament net hier in Lukas, maar daar is nie genoeg ander getuïenis wat die gebruik van 'n skaars woord verder ondersteun nie.

Die eerste gedeelte in die Evangelies wat aan Esegïel verbind word, is Matteus 3:16 – met sy parallel in Lukas 3:21. In die Matteus- én die Lukasteks word beskryf hoe die hemel oopgegaan het nadat Jesus gedoop is. Hierdie gedeelte word met Esegïel 1:1 verbind, waar die hemel ook geopen is. In Esegïel 1:1 het die Septuagint die volgende lesing: *καὶ ἦνοιχθησαν οἱ οὐρανοί*. Matteus 3:16 het: *καὶ ἰδοὺ ἡνεώχθησαν [αὐτῷ] οἱ οὐρανοί*. Matteus gebruik 'n wisselvorm van dieselfde werkwoord as wat die Septuagint gebruik. Hy volg die woordorde van die Septuagint en die meervoud *οἱ οὐρανοί* terwyl Lukas *ἠνεώχθη τὸν οὐρανὸν* het. Lukas het dus 'n heel ander konstruksie, waar die infinitief by die voorafgaande gedeelte van die vers aansluit. Markus 1:10 is weer heel anders: *εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς*. Davies en Allison (1998:328–329) en France (2007:121) meen dat die veranderinge wat Matteus aan die teks van Markus aangebring het, aan assimilasie aan Esegïel 1 toe te skryf is. Handeling 7:56, waar Stefanus die oop hemel gesien het, stem in bewoording met Lukas 3:21 ooreen, alhoewel die woord vir *hemel* in Handeling in die meervoud is. In die lig van die veranderinge wat Matteus aan die teks van Markus aangebring het, bestaan daar geen twyfel dat Matteus hier doelbewus by Esegïel 1:1 aansluit nie.

'n Baie algemene standpunt oor die gebruik van Esegïel in die Nuwe Testament is reeds in 1994 deur Hanson (1994:363) beklemtoon, naamlik dat die herdertekste in Johannes 10 sekerlik as 'n verwysing na Esegïel 34 en 37 gesien kan word, waar God en die prins uit die huis van Dawid albei as herders uitgebeeld word. Hanson oordeel dat Jesus moontlik vir Johannes 'n vervulling van hierdie profesie verteenwoordig. Hierby sluit Deeley (1997) aan in 'n artikel wat belangrik is, omdat sy nie na individuele tekste verwys nie. Sy wil ondersoek hoe 'n belangrike tema in Johannes, naamlik Jesus as die goeie herder, op Esegïel se uitsprake oor die herders gebou word. Vir haar is dit belangrik om na te gaan hoe

Johannes met Esegïel werk en dit aanpas om by sy eie tema en beskrywing in te pas.

Deeley (1997:253) oordeel dat daar 'n konsensus bestaan dat Johannes se herder na Esegïel 34 teruggryp, waar die Here die skape se herder is. Die vraag is waarom Johannes hierdie beeld gebruik. Die beeld van die herder in 'n positiewe sin is in die Ou Testament net vir Dawid, Kores en die Here gebruik. Die verwysing na die slegte herders in en ná die ballingskap kom eweneens min voor. Die leiers van die volk het nie hulle verantwoordelikheid nagekom nie (Deeley 1997:254–255). Daarom sê God dat Hy self die volk se herder sal wees. Die begrip “n goeie herder” kom nie by Esegïel voor nie, maar uiteindelik sal daar 'n herder kom wat saam met God sal regeer (Deeley 1997:256–257; kyk Eseg 34:23–24; 37:24).

Johannes pas die verhaal vir sy doel aan (Deeley 1997:258–259). Jesus is die goeie herder; die leiers, die slegte herders van Esegïel, is nou diene en rowers. By Esegïel is daar 'n kontras tussen God en die slegte herders; by Johannes word Jesus teenoor die Fariseërs gestel. Johannes begin met Esegïel se beskrywing, met God as die vertrekpunt. Jesus doen wat die Here in Esegïel gedoen het: Hy versamel dié wat verstrooi is.

In hierdie verband is 'n opmerking van Cummins (2006:40–41) insiggewend. Dat Jesus na die volk as skape sonder 'n herder verwys, roep belangrike gedeeltes uit die Ou Testament op, onder andere Esegïel 34. God sal self sy verstrooide volk versamel, hulle voed en 'n nuwe Dawidiese herder oor hulle aanstel. In aansluiting hierby sê Nolland (2008:134–135) dat Matteus ook in sy uiteensetting by die herderbeeld van Numeri 27:17, Esegïel 34:5–19 en Sagaria 10:2–3 aansluit.

Alhoewel die idee van God as herder wyer as net in Esegïel 34 en 37 voorkom, staan hierdie twee gedeeltes sentraal in die ondersoek na die herkoms van die herdermotief in Johannes. In die lig van die gebruik van die herdertema in die Evangelies is daar 'n aantal tekste uit Esegïel 34 en 37 wat moontlik 'n rol in die Evangelies speel.

Matteus 9:36 (vgl. ook Mark 6:34) se *πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα* kan heenwys na Esegïel 34:5, wat na 'n kudde sonder herder verwys. Die gelykenis van die verlore skaap in Matteus 18:10–14 en Lukas 15:3–7 vertoon ook trekke van die skape sonder herder, veral soos dit in Esegïel 34:6, 12 en 16 uitgebeeld word.

Novakovic (2008:160–161) bespreek die rol van Esegïel 34:23–24 en 37:24 in Matteus se messiaanse interpretasie van Jesaja 53:4 (in Matt 8:17). Hy noem dat die beskrywing van die Seun van Dawid as 'n simpatieke herder van sy volk ooreenstem met die beskrywing van die ideale Dawidiese koning in Esegïel 34:23–24. Hier word die koning twee keer ‘my kneg Dawid’ (OAV) genoem. Dit sou die mees direkte skakel tussen die Dawidiese Messias en die *kneg* (OAV) van Jesaja 53

kon bied, wat Matteus se messiaanse interpretasie van Jesaja 53:4 bepaal het. In Esegïel 34 word die Dawidiese koning uitgebeeld as 'n welwillende herder in teenstelling met die leiers (Eseg 34:2–3). Esegïel 34:23 verbind die metafoor van die herder eksplisiet met die skakels *Dawid* en die *kneg* (van Jesaja). Dit is dus duidelik dat daar net een herder is, naamlik God se ‘kneg’ Dawid. Ook elders in Matteus word Jesus se genesings op Matteus se siening van Jesus as herder gegrond. In Matteus 15:24 sê Jesus byvoorbeeld dat hy na die verlore skape van die huis van Israel gestuur is (vgl. ook Matt 2:6). Matteus gebruik dus die herdermetafoor dikwels.

Denova (1997) volg 'n eie benadering, waarin sy dikwels tekste uit Esegïel as antities gebruik ter wille van kontras met 'n stelling of tema in die Nuwe Testament. Sy verwys byvoorbeeld na die uitstorting van die Heilige Gees (Denova 1997:170) waar die mense met Pinkster begin het om in tale te praat. Dit is 'n antitipe van Esegïel se tong wat aan sy verhemelte gekleef het (Eseg 3:26–27). In hierdie soort intertekstualiteit is dit egter onwaarskynlik dat die skrywer hierdie antitiese gebruik van die Ou Testament in gedagte sou gehad het, veral as hy nie eksplisiet na die teenstelling verwys nie. Denova verwys ook na begrippe in Esegïel waarby die Nuwe Testament positief aansluit, soos die dag van die Here in Esegïel 13:5 en 29:21, die nuwe verbond in Esegïel 16:60 en die nuwe gees in Esegïel 11:19, 36:26 en 37:1–14 (Denova 1997:67). Sy voer 'n lang bespreking oor hoe Esegïel 47:13–48:29 en Esegïel 39:25–29 'n invloed op die struktuur van die vertelling in Lukas 22:28–30 gehad het en betrek ook die herstel van die stamme van Israel en die oordeel daarna (Denova 1997:69–71). Dit is egter 'n soort tekstualiteit waar dit moeilik bewys kan word dat die verband wat moderne verklaarders tussen tekste in hulle interpretasie lê, in die gedagtes van die Nuwe-Testamentiese skrywers teenwoordig was.

Wanneer na al die moontlike tekste in Esegïel gekyk word wat hierbo bespreek is, is die verwysing in Matteus na die geopende hemel en die gebruik van die herdermetafoor die twee uitstaande voorbeelde van hoe Esegïel in die Evangelies en Handeling betrek word. Daar is egter geen direkte woord-vir-woord aanhalings van Esegïel in hierdie boeke nie.

Die briewe van Paulus

Stanley (2004:38) oordeel dat Paulus aanhalings duidelik as 'n effektiewe instrument gesien het om die Christene van die eerste eeu te motiveer om sy gedagtes te aanvaar en te volg. Paulus se gehoor het die gesag van die Ou Testament aanvaar en hulle sou dus inderdaad gewig aan aanhalings uit die Ou Testament verleen het (Stanley 2004:40). Tog is dit onwaarskynlik dat Paulus se gehoor veel toegang tot die teks van die Ou Testament kon gehad het, veral as 'n mens onthou dat die Septuagint nie voor die latere ontwikkeling van die kodeks in een boekdeel beskikbaar was nie (Stanley 2004:41–43). Die aanhaal van die Ou Testament, veral wanneer dit met 'n inleidingsformule gepaard gegaan het, sou dus op Paulus se gehoor indruk gemaak het, maar min

van hulle sou die oorspronklike konteks goed geken het (vgl. Stanley 2004:68–69).

Aageson (2006:154) wys daarop dat Paulus se aanhalings uit die Ou Testament dikwels 'n taamlike vaste patroon volg. Hy begin met 'n inleidende teologiese stelling, waarna een of ander formule ter inleiding van 'n aanhaling volg. Daarna volg die aanhaling of 'n reeks aanhalings. Dit word met 'n bespreking opgevolg, soms met woorde wat daarop dui dat Paulus besig is om die betrokke teks te verklaar. In ander gevalle volg daar 'n aanmoediging ná die aanhaling in plaas van 'n bespreking. In hierdie verband verwys Aageson na onder andere 2 Korintiërs 6:16–7:1. Die struktuur is duidelik in die gedeelte. In 2 Korintiërs 6:11 begin Paulus oor die verhouding tussen gelowiges en ongelowiges praat. In vers 16 stel hy dat die gelowiges 'n tempel van die lewende God is. Hierop volg, in vers 16–18, 'n aantal aanhalings. In 2 Korintiërs 7:1 sluit hy die gedeelte af met die aanmoediging dat die gelowiges hulle van elke soort onreinheid moet reinig.

In die aanhaling hier word verskillende gedeeltes uit die Ou Testament gekombineer, waaronder twee gedeeltes uit Esegïel. 2 Korintiërs 6:16 begin met 'n duidelike verwysing na Levitikus 26:11, waar God sê dat Hy by sy volk sal wees. Daarna haal Paulus uit Esegïel 37:27 aan. In 2 Korintiërs 6:16 staan in die Grieks: καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεός καὶ αὐτοὶ ἔσονται μου λαός.

Die Septuagint-weergawe van Esegïel 37:27 is: καὶ ἔσομαι αὐτοῖς θεός, καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι λαός. Daar kom wel variante in manuskripte van die Septuagint voor. Die weergawe van 2 Korintiërs 6:16 stem met die lesing van *Codex vaticanus* ooreen. Dit is duidelik dat Esegïel hier baie letterlik aangehaal word om die verhouding tussen God en sy volk te beklemtoon. Hierdie aanhaling lyk baie soos Numeri 27:12, maar die voornaamwoorde verskil, anders as wat die geval by Esegïel is. Hierop volg in 2 Korintiërs 6:17 eers 'n aanhaling uit Jesaja 52:11. Die laaste frase van 2 Korintiërs 6:16 (καὶ εἰσδέξομαι ὑμᾶς) gaan terug na Esegïel 20:34, waar die Septuagint καὶ εἰσδέξομαι ὑμᾶς lui. Dit kan ook met Esegïel 20:41 en 11:17 vergelyk word. In die geval van Esegïel 20:34 volg die Nuwe Testament die bewoording van die Septuagint, terwyl die Masoretiese teks die werkwoord **קָבַץ** [*versamel* teenoor *verwelkom*] gebruik. Die betrokke werkwoord word net hier in die Nuwe Testament aangetref, wat die aanhaling uit Esegïel bevestig. 2 Korintiërs 6:18 vervolg met 'n aanhaling uit 2 Samuel 7:8. In hierdie gedeelte word dus 'n reeks aanhalings gebruik, waaronder twee uit Esegïel, om te beklemtoon dat die kerk heilig moet lewe en hulle van ongelowiges moet afsonder. In die geval van die aanhaling uit Esegïel 37:27 word 'n frase wat in die Ou Testament op die verbondsverhouding tussen God en sy volk dui, op die verhouding tussen God en die Nuwe-Testamentiese kerk toegepas. In die geval van die aanhaling van Esegïel 20:34 word die oorspronklike konteks nie in die aanhaling in ag geneem nie. In Esegïel gee die Here 'n belofte dat hy die volk uit ballingskap sal laat terugkeer na die beloofde land. Paulus

sluit egter aan by die bewoording van die Septuagint en pas dit op God se aanvaarding van die gelowiges toe. Die Ou-Testamentiese teks word hier dus vergeestelik.

Alhoewel 2 Korintiërs 6 die enigste teks is waar Paulus Esegïel aanhaal, is daar ander gedeeltes waar Paulus op 'n ander manier na Esegïel verwys. 'n Teks wat hier soms genoem word, is Romeine 2:24, met verwysing na Esegïel 36:20. Berkley (2000) voer argumente aan dat Esegïel 36:20 die bril was waardeur Paulus Jesaja 52:5 gelees het.

Dit is baie duidelik dat Romeine 2:24 Jesaja 52:5 aanhaal. In Romeine lui die aanhalings soos volg: τὸ γὰρ ὄνομα τοῦ θεοῦ δι' ὑμᾶς βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν, καθὼς γέγραπται. Jesaja 52:5 lui in die Septuagint soos volg: δι' ὑμᾶς διὰ παντὸς τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσι. Die teks is aangepas om in die konteks van Romeine te pas deur die woordorde te verander en die besitlike voornaamwoord van Jesaja deur 'van God' te vervang. Romeine haal ook die Septuagint aan, wat hier 'n uitbreiding van die Hebreeus bevat soos die verwysing na 'onder die volke'. Die verbinding van die ontheiliging van God se naam aan die nasies kom wel in Esegïel 36:20 voor.

Berkley (2000:11) sê dat Paulus intertekstuele eksegeese in die gedeelte in Romeine toegepas het, veral van Jeremia 7:2–11, 9:23–26 en Esegïel 36:16–27. Hy sê dat Paulus op verwysings uit hierdie profetiese tekste steun om die verhalende tekste van Deuteronomium 29–30 en Genesis 17 te interpreteer. Sy interpretasie vorm dan die basis vir sy aanval op die Jode se sekerheid dat hulle van die oordeel verlos sal word en vir sy verstaan van 'n geestelike gehoorsaamheid wat op geloof gebou is. Berkley (2000: 68–69) meen verder dat Deuteronomium 28:53–29:29 die verhalende konteks vir die twee helftes van Romeine 2 is. Die Ou-Testamentiese gedeeltes wat vir Paulus se interpretasie die grondslag van Romeine 2 vorm, is veral profetiese gedeeltes wat parallelle het met die seëninge en strawwe in Deuteronomium 28–30. Vir die oordeel oor die verbreking van die verbond is veral Jeremia 7 en 9 volgens hom (Berkley 2000:82) ter sake.

Wat Esegïel 36 betref, meen hy dat die gedeelte op verskillende maniere met hierdie ander tekste, veral Jeremia 7 en 9, verbind word. Voorbeelde hiervan is die gebruik van uitdrukings soos 'my naam', die 'huis van Israel' en 'die nasies' (Berkley 2000:90–91). Verder is daar merkwaardige ooreenkomste in die woordeskat van Esegïel 36 en van Romeine 2:17–29. Dit sluit onder andere die verwysing in na God se naam in die aangepaste aanhaling uit Jesaja 52:5 (Berkley 2000:91). Parallelle met Jeremia 7 is byvoorbeeld die verwysing na die 'hart van vlees' en die geestelike hart (Berkley 2000:92–93). Esegïel 36:26 (OAV) beloof 'n 'nuwe hart' en 'n 'nuwe gees', die verwydering van die 'hart van klip' en die nuwe hart van die gees. Hier is dus baie voorbeelde van ooreenstemming in die woordeskat, en dan nie net los woorde nie, maar woorde wat meermale saam voorkom. Deuteronomium 29–30 en Esegïel 36 word ook

deur die belofte van herstel verbind (Berkley 2000:103). Tog sien Paulus die herstel nie meer op grond van die onderhouding van die wet nie, maar eerder as 'n geestelike herstel (Berkley 2000:115).

Die verandering in die aanhaling van Jesaja 52:5 lê ook in die aanpassing van die konteks, sodat dit in Romeine nie meer die heidene is wat die naam laster nie, maar die volk waar hulle tussen die heidene woon (vgl. Moyise 2012:99–100). Vir Berkley is Esegïel 36:20 die bril waardeur Paulus Jesaja 52:5 gelees het. Jesaja 52:5 het gevolglik eerder die funksie van 'n bewysteks vir Paulus se argument, as dat dit die teks is waarop die argument berus (Berkley 2000:139).

Sowel Moyise (2008:40–41) as Stanley (2004:148, voetnoot 30) verwerp hierdie standpunt dat Jesaja 52:5 vanuit die perspektief van Esegïel 36:20 gelees is. Die vraag is hoekom Paulus dan nie hierdie aansluiting eksplisiet duidelik gemaak het nie. Moyise (2012:103) meen ook dat Paulus se lesers nie hierdie aansluiting by Esegïel sou herken het nie. Hy oordeel daarom dat daar by Paulus eerder gekyk moet word na die konteks waarin aanhalings gebruik word (Moyise 2012: 103–104). Alhoewel die kritiek meriete het, moet 'n mens in gedagte hou dat Berkley Paulus se intertekstuele eksegeese ondersoek, en nie vra of Paulus se lesers dit sou begryp het nie. Die feit is egter dat Paulus in Romeine 2 by meer gedeeltes van die Ou Testament aansluit as dié waarna hy eksplisiet verwys.

Stockhausen (1993) wys op 'n baie belangrike aspek van Paulus se gebruik van die Ou Testament, naamlik dat sy uitgangspunt dikwels in 'n verhalende teks geanker is, en dat hy dan veral profetiese tekste gebruik om kontemporêre toepassings te maak. Vir die doel van hierdie artikel is Stockhausen se bespreking van 2 Korintiërs 3–4 insiggewend. Haar bespreking van Paulus se gebruik van narratiewe in 2 Korintiërs 3 en 4 is omvattend en word in die besonder op Eksodus 34 gebou (Stockhausen 1993:146–149). Volgens haar (Stockhausen 1993:148) is daar talle raakpunte tussen Eksodus 34 en 2 Korintiërs 3:7–18. Sy beweer daar is een saak in Eksodus 34 wat Moses nie self verduidelik nie, naamlik die rede waarom hy die sluier oor sy gesig gehou het. Sy meen hy was skynbaar nie eers daarvan bewus dat sy gesig geblink het nie. Hierby sluit Paulus eksplisiet aan in 2 Korintiërs 3:13, aldus Stockhausen (1993:148).

Uit die woordeskat van 2 Korintiërs 3 identifiseer sy 'n tekstekompleks in die Ou Testament wat fokus op Jeremia 38:31–34 (in die Septuagint; 31:31–34 in die Masoretiese teks; Stockhausen 1993:154–155). Sekere sleutelwoorde in 2 Korintiërs 3:1–6 dui op die Ou-Testamentiese tekstekompleks soos die 'nuwe verbond' (Jer 38:31–34 LXX), 'harte van vlees' (Eseg 11:19 en 36:26), 'kliptafels' (Eks 34:1–4, 27–28) en 'skrywe dit op hulle harte' (Jer 38:31–34 LXX). Die verband tussen 1 Korintiërs en hierdie tekste word deur sleuteltermes ('hook-word connections'; Stockhausen 1993:155) gelê. Sonder hierdie Ou-Testamentiese agtergrond is 1 Korintiërs 3 nie verstaanbaar nie. Al die profetiese tekste word deur die

woord vir *hart* verbind. Tematies word die tekste deur die *verbond* by Jeremia en die *gees* by Esegïel verbind. Eksodus 34 en Jeremia 38 word weer deur die woord vir *verbond* verbind (Stockhausen 1993:155). Om aan te dui dat die nuwe verbond geestelik is, het Paulus Jeremia 38:31–34 en die tekste uit Esegïel saam gelees (Stockhausen 1993:157). Dat Paulus die nuwe verbond 'n geestelike verbond noem en nie 'n verbond van die letter nie (2 Kor 3:6), verbind sy aan die gesig van die dooie bene in Esegïel 37:6, 10 en 14. Die gees bring lewe in die dooie bene, wat Paulus weer aan sy siening van die nuwe verbond as geestelik verbind (Stockhausen 1993:161–162). So berus Paulus se stelling dat hy 'n bedienaar is van 'n nuwe verbond – nie 'n geskrewe verbond nie, maar 'n geestelike verbond – op die gesamentlike interpretasie van die woordeskat van die tekste uit Esegïel en Jeremia (Stockhausen 1993:157). Hierdie uiteensetting van Stockhausen is 'n voorbeeld van 'n wettige intertekstuele lees van Ou- en Nuwe-Testamentiese tekste om sodoende 'n beter insig in die Nuwe-Testamentiese teksgedeelte te verkry. Dieselfde intertekstuele lees van 2 Korintiërs 3, Jeremia 31 (MT) en Esegïel 36 en 37 word ook by Hays (1989:126–131) aangetref. Hy sê (Hays 1989:131) Paulus se heenwysing na Esegïel 36 en 37 wys dat die lewendmakende gees in die eskatologiese gemeenskap in Korinte na vore kom. Op hierdie wyse is die gemeente briewe van Christus.

Uit die bespreking hierbo is dit duidelik dat Paulus wel van tekste uit Esegïel gebruik gemaak het, veral tekste wat aangewend kon word om die nuwe, geestelike lewe van die deelgenote aan die nuwe verbond te beklemtoon.

Hebreërs en die algemene briewe

Die gebruik van Esegïel in hierdie deel van die Nuwe Testament het nog min aandag gekry. In die artikel van Köstenberger (2006), wat oor hierdie geskifte handel, is daar net een verwysing in 'n voetnoot na Esegïel in verband met Judas vers 12 (Köstenberger 2006:242, voetnoot 27). Tog is daar enkele tekste wat moontlik na Esegïel kan verwys.

In Hebreërs 10 is daar drie moontlike verwysings na Esegïel, naamlik in vers 22, 25 en 28. Die hele gedeelte van Hebreërs 10:19–39 bevat baie aanhalings uit of verwysings na die Ou Testament. In vers 22 is daar 'n duidelike heenwysing na die rein water waarmee iemand gereinig word soos in Esegïel 36:25 (vgl. Cockerill 2012:474; Lane 1991:287). Die uitdrukking 'rein water' kom ook in Numeri 5:17 voor, maar dan in die konteks van die toets van 'n ontroue vrou. Die konteks in Esegïel pas beter by Hebreërs 10, waar dit oor die innerlike en uitwendige reiniging van sonde en 'n skuldige gewete handel. Dat hierdie gedeelte elders in die Nuwe Testament aan die orde kom, veral die verwysing na die nuwe hart en die harte van klip en vleis in die volgende vers, vergroot die moontlikheid dat die skrywer van Hebreërs die teks in Esegïel in gedagte gehad het.

In Hebreërs 10:25 verwys die dag wat nader kom, waarskynlik terug na Esegïel 7:4 (soos in die Septuagint). Hierdie gedeelte in Esegïel is een van die plekke waar die Masoretiese teks en

die Septuagint van mekaar verskil. Esegïel 7:4 in die Septuagint stem gedeeltelik ooreen met 7:7 in die Masoretiese teks. Hebreërs sluit egter by die bewoording van die Septuagint aan met die werkwoord ἐγγίζουσιν, terwyl die Hebreëus die byvoeglike naamwoord בָּרִיךְ gebruik.

Die verwysing na mense wat die wet van Moses ignoreer of oortree in Hebreërs 10:28, gebruik dieselfde werkwoord as in Esegïel 22:26 in die Septuagint (vgl. Cockerill 2012:487 en Lane 1991:293), daar verbind aan 'my wet'. Hebreërs verwys na die wet van Moses. Die Hebreëus is sterker as die Grieks ('die wet geweld aandoen').

Die verwysing na Noag en sy regverdigheid in Hebreërs 11:7 word soms aan Esegïel 14:14 en 20 verbind, wat na Noag, Daniël en Job verwys. Tog word Noag se regverdigheid ook elders genoem, byvoorbeeld in Genesis 6:9 en 7:1 (vgl. Lane 1991:340). Die ander twee persone wat in Eksodus 14 vermeld word, kom nie in die galery van geloofshelde in Hebreërs 11 voor nie. In die beskrywing van Noag gaan die skrywer eerder na die tekste in Genesis terug, alhoewel daar tog van die Esegïeltekste kennis geneem kan word.

In Hebreërs 13:20 word na die bloed van die ewige verbond verwys. Vir die 'ewige verbond' kan na Esegïel 16:60 en 37:26 verwys word. Die uitdrukking kom egter op meer plekke in die Ou Testament voor, sodat dit nie aan Esegïel alleen verbind kan word nie.

Aland *et al.* (2013:686) sien 'n verwysing na Esegïel 33:32 in Jakobus 1:23. Jakobus sê dat gelowiges daders van die woord moet wees, nie net hoorders nie. Iets hiervan weerklink in Esegïel 33:32, waar Esegïel se gehoor verwynt word dat hulle sy woorde hoor, maar nie doen nie. Hierdie is waarskynlik 'n voorbeeld waar die Nuwe Testament 'n algemene gedagte noem en die bewoording nie regtig op Esegïel teruggaan nie. Esegïel gebruik byvoorbeeld werkwoorde (*hoor* en *doen*), terwyl Jakobus naamwoorde gebruik (*hoorders* en *doeners*). Dieselfde geld waarskynlik vir Aland *et al.* (2013:695) se verwysing na Esegïel 3:18–21 in Jakobus 5:20. Daar is ook ander plekke waar Esegïel die gedagte uitspreek dat iemand die goddelose moet waarsku en so sy lewe red. So beweer Martin (1988:219) byvoorbeeld dat die gedagte duidelik uit Esegïel 33:11 afgelei is; hy verwys ook na Esegïel 34:11–16.

Ten opsigte van 1 Petrus 2:25 sê Moyise (2008:91) dat die gedagte van skape wat verdwaal moontlik deur Esegïel 34:4 opgeroep is. Esegïel 34:16 praat weer van die skape wat teruggekeer het. Tog maak sowel Moyise (2008:89–91) as Köstenberger (2006:245) duidelik dat 2 Petrus 2:21–25 se verklaring op Jesaja 52 en 53 gebou is. Hoewel Esegïel se idee van die verlore skape van Israel 'n rol in Petrus se argument kon gespeel het (vgl. Michaels 1988:151), is hy nie die primêre bron wat Petrus aanhaal nie.

In 1 Petrus 4:17 verwys Petrus na die oordeel wat by die huis van die Here gaan begin. Hier is daar minstens 'n duidelike eggo van Esegïel 9:6, waar die oordeel by die tempel begin.

Daar is 'n paar woorde wat in albei gedeeltes voorkom en wat die verwysing moontlik maak (vgl. Michaels 1988:271).

Die verwysing na 'n brullende leeu in 1 Petrus 5:8 het waarskynlik Psalm 22:14 as agtergrond, alhoewel die uitdrukking ook in Esegïel 22:25 voorkom. Dat Psalm 22 in die Vroeë Kerk baie bekend was, ondersteun eerder die Psalm as die moontlike bron vir die parallelisme (vgl. Michaels 1988:298).

Judas vers 12 bevat 'n duidelike heenwysing na die herders van Esegïel 34, veral vers 2 en 8. Die Masoretiese teks het 'n duidelike verwysing na die herders wat net vir hulleself sorg. Bauckham (1983:87) is korrek met sy opmerking dat Judas hier die Hebreëus aanhaal, en nie die Grieks nie. Die Septuagint het μη βόσκουσιν οἱ ποιμένες ἑαυτούς, terwyl Judas se ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες baie nader aan die Hebreëus is. Die deelwoord in die Grieks stem ooreen met die deelwoord wat vyf keer in Esegïel 34:2 in die Hebreëus gebruik word.

Gevolgtrekkings

Een van die vroeë wat in die verlede dikwels gevra is, is of die aanhalings uit of heenwysing na die Ou Testament aan die Grieks of Hebreëus ontleen is, om nie anakronisties na die Septuagint en die Masoretiese teks te verwys nie. In die gevalle waar daar wel verskille tussen die (latere) Septuagint en die Masoretiese teks bestaan, is die normale patroon dat die tekste uit Esegïel eerder aan die Grieks verbind kan word. Voorbeelde hiervan is hierbo aangedui in Matteus 3:16, in Paulus se aanhaling van Esegïel 20:34 in 2 Korintiërs 6, en Hebreërs 10:25 se gebruik van Esegïel 7:4 (LXX). In die bespreking hierbo is aangedui dat Judas vers 12 van hierdie patroon afwyk in die gebruik van Esegïel 34:2.

In die bestudering van die teks van Esegïel speel Papyrus 967, waarin Esegïel 36:23b–38 byvoorbeeld nie voorkom nie, 'n besondere rol. Sommige van die heenwysings wat in die Nuwe Testament aangetref word, kan egter aan hierdie gedeelte verbind word soos die verwysing na 'n nuwe hart en gees (Eseg 36:26). Berkley verwys omvattend na Paulus se gebruik van Esegïel 36:16–27. Verder is daar ook die verwysing na die rein water in Esegïel 36:25. Alhoewel die getuienis nie baie sterk is nie, wil dit tog voorkom asof die ontbrekende gedeelte van Esegïel 36 in Papyrus 967 tog vir sommige van die Nuwe-Testamentiese skrywers bekend was.

Wat die twee aanhalings in 2 Korintiërs 6 betref, is aangetoon dat hulle op 'n tipiese pauliniese manier gebruik is as deel van 'n reeks aanhalings waarin die profetiese tekste gebruik word vir kontemporêre toepassings. In hierdie geval word die oorspronklike konteks nie soseer verreken nie, maar word die aanhalings vir toepassing in 'n nuwe situasie gebruik.

Wat die verdere heenwysings betref, speel tekste uit Esegïel 'n beduidende rol. Die bespreking hierbo het byvoorbeeld op die gebruik van die herdermetafoor gewys, waar Esegïel 34

en 37 sentraal staan. Vir die gebruik van die tekste uit Esegïel is aangetoon dat die gebruik van sleutel terme om verskillende gedeeltes aan mekaar te verbind ook vir die gebruik van Esegïel van toepassing is, byvoorbeeld ten opsigte van die nuwe verbond en 'n nuwe hart en gees. Alhoewel Esegïel baie minder in die Nuwe Testament (buiten Openbaring) gebruik word as boeke soos Genesis, Psalms en Jesaja, is daar genoeg aanduidings dat dit op 'n redelike skaal gebruik is.

Erkenning

Mededingende belange

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

Literatuurverwysings

- Ageson, J.W., 2006, 'Written also for our sake: Paul's use of Scripture in the four major Epistles, with a study of 1 Corinthians 10', in S.E. Porter (ed.), *Hearing the Old Testament in the New Testament*, pp. 152–181, Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Aland, B., Aland, K., Karavidopoulos, J., Martini, C.M. & Metzger, B.M., 2013, *Novum Testamentum Graecum*, 28th rev. edn., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.
- Bauckham, R.J., 1983, *Jude, 2 Peter*, Word, Waco, TX. (Word Biblical Commentary 5).
- Beale, G.K., 1998, *John's use of the Old Testament in Revelation*, Sheffield Academic Press, Sheffield. (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 166).
- Berkley, T.W., 2000, *From a broken covenant to circumcision of the heart: Pauline intertextual exegesis in Romans 2.17–29*, Society of Biblical Literature, Atlanta, GA. (Society of Biblical Literature Dissertation Series 175).
- Cockerill, G.L., 2012, *The epistle to the Hebrews*, Eerdmans, Grand Rapids, MI. (New International Commentary on the New Testament).
- Cummins, S.A., 2006, 'Integrated Scripture, embedded empire: The ironic interplay of "King" Herod, John and Jesus in Mark 6:1–44', in T.R. Hatina (ed.), *Biblical interpretation in early Christian gospels*, Vol. 1., *The Gospel of Mark*, pp. 31–48, Clark, London. (Library of New Testament Studies 304).
- Davies, W.D. & Allison, D.C., 1998, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, Vol. 1, Clark, Edinburgh. (International Critical Commentary).
- Deeley, M.K., 1997, 'Ezekiel's shepherd and John's Jesus: A case study in the appropriation of biblical texts', in C.A. Evans & J.A. Sanders (eds.), *Early Christian interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and proposals*, pp. 252–264, Sheffield Academic Press, Sheffield. (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 148; Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity 5).
- Denova, R.I., 1997, *The things accomplished among us: Prophetic tradition in the structural pattern of Luke-Acts*, Sheffield Academic Press, Sheffield. (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 141).
- Doble, P., 2000, 'Something greater than Solomon: An approach to Stephen's speech', in S. Moyise (ed.), *The Old Testament in the New Testament: Essays in honour of J.L. North*, pp. 180–207, Sheffield Academic Press, Sheffield. (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 189).
- France, R.T., 2007, *The Gospel of Matthew*, Eerdmans, Grand Rapids, MI. (The New International Commentary on the New Testament).
- Hanson, A.T., 1994, 'John's use of Scripture', in C.A. Evans & W.R. Stenger (eds.), *The Gospels and the Scriptures of Israel*, pp. 358–379, Sheffield Academic Press, Sheffield. (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 104; Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity 3).
- Hays, R.B., 1989, *Echoes of the Scripture in the letters of Paul*, Yale University Press, New Haven, CT.
- Köstenberger, A.J., 2006, 'The use of Scripture in the pastoral and general epistles and the book of Revelation', in S.E. Porter (ed.), *Hearing the Old Testament in the New Testament*, pp. 230–254, Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Lane, W.L., 1991, *Hebrews 9–13*, Word, Dallas, TX. (Word Biblical Commentary 47B).
- Martin, R.P., 1988, *James*, Word, Waco, TX. (Word Biblical Commentary 48).
- Michaels, J.R., 1988, *1 Peter*, Word, Waco, TX. (Word Biblical Commentary 49).
- Moyise, S., 1995, *The Old Testament in the book of Revelation*, Sheffield Academic Press, Sheffield. (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 115).
- Moyise, S., 2000, 'Intertextuality and the study of the Old Testament in the New Testament', in S. Moyise (ed.), *The Old Testament in the New Testament: Essays in honour of J.L. North*, pp. 14–41, Sheffield Academic Press, Sheffield. (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 189).
- Moyise, S., 2004, 'Introduction', in S. Moyise & M.J.J. Menken (eds.), *The Psalms in the New Testament*, pp. 1–3, Clark, London. (The New Testament and the Scriptures of Israel).
- Moyise, S., 2008, *Evoking Scripture: Seeing the Old Testament in the New*, Clark, London.
- Moyise, S., 2012, 'Does Paul respect the context of his quotations?', in C.D. Stanley (ed.), *Paul and Scripture: Extending the conversation*, pp. 97–114, Society of Biblical Literature, Atlanta, GA. (Early Christianity and its literature).
- Moyise, S. & Menken, M.J.J. (eds.), 2004, *The Psalms in the New Testament*, Clark, London. (The New Testament and the Scriptures of Israel).
- Nolland, J., 2008, 'The king as shepherd: The role of Deutero-Zechariah in Matthew', in T.R. Hatina (ed.), *Biblical interpretation in early Christian gospels*, Vol. 2, *The Gospel of Matthew*, pp. 133–146, Clark, London. (Library of New Testament Studies 310).
- Novakovic, L., 2008, 'Matthew's atomistic use of Scripture: Messianic interpretation of Isaiah 53:4 in Matthew 8:17', in T.R. Hatina (ed.), *Biblical interpretation in early Christian gospels*, Vol. 2, *The Gospel of Matthew*, pp. 147–162, Clark, London. (Library of New Testament Studies 310).
- O'Brien, K.S., 2010, *The use of Scripture in the Markan passion narrative*, Clark, London. (Library of New Testament Studies 384).
- Stanley, C.D., 2004, *Arguing with Scripture: The rhetoric of quotations in the letters of Paul*, Clark, London.
- Stockhausen, C.K., 1993, '2 Corinthians 3 and the principles of pauline exegesis', in C.A. Evans & J.A. Sanders (eds.), *Paul and the Scriptures of Israel*, pp. 143–164, Sheffield Academic Press, Sheffield. (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 83; Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity 1).
- White, E.E., 1992, *The context of human discourse: A configurational criticism of rhetoric*, University of South Carolina Press, Columbia, SC.