

Gelykenisse in konteks: Aantekeninge oor Matteus 24:45-25:30

P J J Botha

ABSTRACT

Parables in context: some comments on Matthew 24:45-25:30

The three parables in Matthew 24:45-25:30 are usually read as advice to the church on how to behave while waiting for the return of the Lord. An alternative reading is proposed in this article: Matthew discusses the relationship between various Jewish groups, explaining who the disciples of the Kingdom are and why formative Judaism, competing for the allegiance of Jews of the late first century, is not a viable option for the future of Israel's inheritance.

1 INLEIDING

Een van die belangrike waardes vir Christene is dat 'n Skrifgedeelte reg verstaan moet word. Dit is 'n welbekende feit dat die gelykenisse dikwels "slagoffers" van Bybellesers (insluitende eksegete) is en nie toegelaat word om boodskappers te wees nie. Om goeie redes is daar talle studies wat die gevare van allegoriserings en oordrewe vergeesteliking van hierdie klassieke Bybelse verhaaltjies bespreek¹. Die laaste woord oor die probleme van geldige verstaan van die gelykenisse is nog nie gespreek nie, veral omdat die basiese beginsel van goeie interpretasie telkens misken word.

Die versoeking om 'n gelykenis nie binne konteks te probeer verstaan nie, blyk dikwels onweerstandbaar te wees. Gelykenisse word alte maklik gelees asof hulle sedelessies is wat enige een op enige plek kon vertel het. 'n Soortgelyke fout is om te maak asof Jesus (in Palestina) die verteller is terwyl ons die gelykenisse eerstens moet verstaan as stories wat deur 'n evangelie-verteller vertel word. Met ander woorde, ons moet die betrokke teks se konteks ernstig opneem. Ek wil hierdie saak illustreer deur die drie gelykenisse in Matteus 24:45-25:13 te bespreek.

2 DIE PROBLEEM MET MATTEUS 24-25

Moet ons die gelykenisse in Matteus 24 en 25 verstaan as advies vir Christene binne Matteus se gemeente? Of is hierdie gelykenisse kritiek op diegene buite Matteus se groep? Die betekenis van hierdie gelykenisse lê daarin dat hulle nie in die eerste plek raad bied oor hoe om te wag nie, maar bedoel is as selfdefiniëring, wie wag en wie nie. In die gedeeltes dui Matteus aan wie in "hulle" sinagoges en wie in "ons" s'n is. Die gebruik van die beskrywing "’n polemiese teks" is problematies, maar, ter wille van die argument sou mens kon vra of hierdie verhale nie deel is van Matteus se argumente teen en in konflik met die sinagoge langsaan nie².

Die gebruikelike opvatting oor hierdie gelykenisse is welbekend: "In these parables the thought of judgment is solely directed to the Church"³. Die laaste toespraak van Jesus in Matteus (Mt 24-25) word allerweë beskou as onderrig en vermaning van die kerk vir die tydperk tussen Jesus se opstanding en terugkeer⁴. Die belangrikste les so gesien, van al hierdie gelykenisse, is dat die kerk moet "reg" wees: gelowiges moet deurentyd gereed wees vir sy koms.

Omdat hierdie interpretasie so lekker preek, vind mens dit ook sonder uitsondering in populêre uitlegte van Matteus⁵. Dit is natuurlik nie die slegste van moontlike interpretasies nie, dit is sekerlik nie "onbybels" nie en die benadering reflekteer belangrike Christelike waardes. So, byvoorbeeld, word die Twee Slawe gesien as ’n opdrag om nie die magte en voorregte wat aan Christene toevertrou word, vir hulle eie bose luste te misbruik nie⁶. Die Tien Meisies word gelees as waarskuwing om nie die tyd van gereedmaking te verspeel nie, ten spyte van allerlei versoekings en swakhede van die vlees⁷. Die Goue Muntstukke, so word gemeen, wys nie net op die noodsaaklikheid om gereed te wees nie, maar ook op die eis van rekenskap, die wyse waarop ’n mens gereed moet wees⁸.

Die vraag is egter of hierdie gelykenisse deur Matteus só bedoel is. As Matteus in sy hele verhaal probeer aandui wie die ware Israel is, hoekom sou hy dit nie ook hier doen nie? Daar is subtiele nuanses in dié gelykenisse wat heeltemal misgekyk word indien daar net op die onverwagsheid van die wederkoms gekonsentreer word. Hierdie verhaaltjies is deur Matteus bedoel nie as ’n intra-gemeentelike stuk advies nie, maar waarskynlik as ’n bydrae tot die laat eerste-eeuse debat oor wie en wat Israel is. Die ander laat eerste-eeuse Jode wat nie by Matteus-hulle wou aansluit nie is die slegte slaaf, die dom meisies, die bang slaaf wat geld begrawe en ook die bokke.

Ek wil dit duidelik stel dat ek nie betwis dat Matteus wel te kenne gee dat daar gewaak moet word nie. Immers, die hele toespraak van Jesus

wat Matteus aanmekaar sit, wil die dissipels daarop wys dat hulle moet “waak” omdat hulle nie weet wanneer die Seun van die mens gaan kom nie. Maar dit is ’n aspek van die betekenis, en net prominent as mens die verskillende gelykenisse een vir een en apart, los van Matteus se konteks lees. Matteus wou meer as net ’n waarskuwing rig. Hy wil duidelik maak wie eintlik waak en wie die ware Israel is.

3 KONTEKS

Die belang van konteks word allerweë aanvaar as die belangrikste kontrole vir ’n geldige interpretasie en veral as daar gekies moet word vir die beter verstaan van ’n teks⁹. Die redes waarom ek van mening is dat Matteus se gelykenisse nie die gewilde betekenis dra nie, is dus die literêre verband en die historiese konteks van die gedeeltes.

3.1 Literêre verband

Die onmiddellike verband van die drie gelykenisse is die sogenaamde profetiese toespraak van Matteus se Jesus (Mt 24-25). In Matteus se weergawe word die dissipels voorberei om vir ’n lang tyd te wag op die koms van die Seun van die mens. Die dissipels vra wel “wanneer” en “wat sal die teken wees”, maar Jesus antwoord ’n ander vraag: “Pas op dat niemand julle mislei nie” (24:3-4). ’n Belangrike aanduiding van waaroor Matteus dit het, is 24:10-12: die bedoelde gehoor wat aangespreek word is mense “wat kan struikel”. Hulle is mense wat hulle steur aan profete (en van hulle word mislei). Hulle ken die wet van God, en hulle het die liefde. Gelukkig sal sommige uit hierdie groep volhard tot die einde toe. Hierdie groep val nie saam met die hele wêreld of die nasies nie.

Hierdie mense het ’n “heilige plek” (24:15) en die sabbat is vir hulle ’n heilige dag (24:20)¹⁰. Dit is mense reg langs mekaar (soos twee werkers op die land, of twee vroue by ’n meul, 24:40-41). Vanuit hierdie groep kom Jesus se dissipels, en hy vermaan hulle om waaksaam te wees, altyd gereed, aan die werk, verstandig en getrou.

Die eerste drie illustrasies wat dien as aanmoediging tot waaksaamheid - die Dae van Noag (24:37-39), die Manne en Vroue (24:40-41) en die Huisheer en Dief (24:43-44) - is nie gerig tot die verskeidenheid binne die groep van dissipels nie. Die dissipels is die voorbereides. Wie is die onvoorbereides, die “hulle” (vv 38,39) wat nie verstaan nie? Matteus se Jesus praat oor die verloop van dié wat die verbond het en die Wet en Profete ken, die Judeërs: sommige sal getrou wees (Jesus se dissipels) en sommige (van die ander Jode) sal nie.

Dat die gelykenisse in Matteus 24:45-25:30 waarskuwings rig, staan bo twyfel. Maar aan wie en waaroor?¹¹ In Matteus 25:31-45 word “al die mense” (παντὰ τὰ ἔθνη, 25:32) deur die Seun van die mens geoordeel volgens hulle dade teenoor die geringstes (ἐλαχίστα). Hierdie “geringstes” word deur Matteus gespesifiseer as die broers van Jesus, die dissipels¹². Matteus maak hier talle assosiasies met ander uitsprake van Jesus in sy verhaal¹³, die raakpunt is egter duidelik. Die skape is die wat die wil van God gedoen het, naamlik reg opgetree het teenoor die broers van Jesus, die geringstes of kleintjies.

Die res van die mensdom word dus oor dieselfde kam geskeer as die skrifgeleerdes en Fariseërs, te wete volgens hulle optrede teenoor die dissipels. Soos ’n wagter elke aand die kudde skei omdat die bokke nie kan buite bly nie¹⁴, sal al die nasies (nie die kerk nie) geskei word deur die Seun van die mens. Daar is net twee groepe, die dissipels (dié wat nie net gesê het hulle is kinders van God nie, maar dit ook gedoen het) en die ander (wat selfs die mense sal insluit wat hulleself kinders van Abraham noem, maar nie daarvolgens gedoen het nie).

Die raamwerk vir die drie gelykenisse (die Twee Slawe, die Tien Meisies en die Goue Munte) word dus duidelik: twee groepe word teenoor mekaar afgespeel, die Jode wat Jesus as koning en Messias aanvaar (Matteus en sy groep, die dissipels van Jesus) en dié wat dit nie doen nie.

Neem ons die literêre konteks ’n bietjie wyer moet ons let op Matteus 21-23, voorafgaande, en die lydengeskiedenis (Mt 26-27) wat volg. Eersgenoemde, die sogenaamde Jerusalem kontroversies, is duidelik ’n polemieker gerig teen die Fariseërs, die skrifgeleerdes, die priesterhoofde en die familiehoofde van die volk. Hierdie polemiese hoofstukke van Matteus het ’n baie tragiese *Wirkungsgeschichte* in die Westerse geskiedenis gehad¹⁵, ’n feit wat ons noop om nie net te besin oor die rol van die geskiedenis in ons eie leer en lewe nie, maar ook om verantwoordelikheid te aanvaar om die Matteusevangelie so goed as moontlik te verstaan en sodoende die gesag van ons tradisie so sinvol moontlik aan te wend. Nuwe-Testamentiese wetenskap doen tans besonder moeite om te beklemtoon dat hierdie gedeeltes van Matteus profetiese kritiek is wat voortvloei vanuit ’n bepaalde, situasiegebonde interne Joodse dispuut¹⁶.

Hoe dit ookal sy, die atmosfeer wat geskep word in Matteus 21-23 as voorbereiding vir die profetiese rede, is onbetwisbaar een van konflik tussen Jesus met sy dissipels aan die een kant teenoor Joodse mededingers aan die ander kant. Die profetiese rede behoort dus die gereedheid en waaksaamheid (of gebrek daaraan) by dieselfde twee groepe te kontrasteer.

Die lydengeskiedenis in Matteus is die “hoogtepunt” van sekerlik die belangrikste tema van die verhaal, naamlik die tragiese verwerping van

die Messias. Anders as in Markus of in Lukas beklemtoon Matteus die rol wat die Joodse leiers in die veroordeling en kruisiging van Jesus speel¹⁷. Selfs wanneer Jesus se graf leeg gevind word, bly die hoëpriesters en Fariseërs (27:62-66; 28:11-15) die onwrikbare vyande van Jesus. Die voorafgaande profetiese rede - in Matteus se verhaal - berei die luisteraar voor vir hierdie vyandskap en tweespalt. Die lydensgeskiedenis is die krisis van hierdie spanning.

Daar is ander gelykenisse wat doelbewus handel oor die verhouding tussen die Matteusgroep en hulle Joodse mededingers. So, byvoorbeeld, het die drie gelykenisse in Matteus 21:28-22:14 ongetwyfeld te doen met Matteus se “debat met die sinagoge”¹⁸.

Wat die verhaalkonteks betref, het ons dus aanduidings binne die profetiese rede self, die polemiese uitsprake in die hoofstukke voorafgaande (Mt 21-23), die lydensgeskiedenis direk daaropvolgend (Mt 26-27) asook ander gelykenisse in die verhaal hoe ons Matteus 24:45-25:30 moet interpreteer.

3.2 Matteus 13

Enige analise wat Matteus met sy gelykenisse ernstig opneem, moet rekening hou met hoofstuk 13. In hierdie toespraak van Jesus gee Matteus goeie leidrade vir wat hy in gedagte het met die oortel van Jesus se gelykenisse.

Matteus 13:1-52 beskrywe sewe (of agt) gelykenisse. Twee langerige toesprake van Jesus gaan dit vooraf (Mt 5-7; 10) en twee volg (Mt 18; 24-25). Die sleutelrol wat hierdie hoofstuk in Matteus se verhaal speel, is al dikwels aangetoon¹⁹. Die kerngedeelte, Matteus 13:10-17, moet kortliks bespreek word:

“Die dissipels het vir hom kom vra: ‘Waarom praat u met *hulle* in gelykenisse?’ Hy het geantwoord: ‘Aan julle is gegee om die geheime van die koninkryk van die hemel te ken, maar aan hulle is dit nie gegee nie... In hulle geval word die profesie van Jesaja vervul... Maar julle oë wat sien en ore wat hoor is bevoorreg...’”.

Die onderskeid tussen die onwillige Israel (kyk Matteus 10-12) en dié wat hoor en doen word hier behandel. Die *αἱροίς* oorheers die gedeelte (13:3, 10, 13, 24, 31, 33, 34). Die effek van wat Johannes die Doper begin het om te doen, Jesus voortgesit het en ook deur die Twaalf gedoen is²⁰, naamlik om Israel tot bekering op te roep, word in Matteus 13:10-17 geïnterpreteer. ’n Mens sou kon sê dat dié gedeelte soos Romeine 9-11 gelees moet word.

Paulus poog om die probleem van Israel se belangeloosheid ten opsigte van Jesus met die beeld van die olyfboom te verduidelik. Die oorblyfsel (Joodse Christene soos Paulus) bied aan Israel die moontlikheid om te bly voortbestaan. Heidenchristene word ingeënt op die oorblyfsel terwyl die nie-christen-Jode afgesnoei word. Hierdie “geheimenis” word met behulp van talle Skrifgedeeltes “bewys”.

Matteus se diskussie lê in dieselfde trajek van denke al volg hy nie Paulus se komplekse en merkwaardige argumente op nie. Matteus is bewus van die motief van Israel se verharding, maar hy stel nie belang in die “volle” getal van die heidene nie. Ook nie, heel anders as Paulus, in die uiteindelige (eskatologiese) redding of herstel van die hele Israel nie²¹. Matteus se perspektief is in ’n sekere sin meer beperk, maar dan ook meer konsekwent en pessimisties as Paulus s’n. Daar is Israel wat die woord van die koninkryk aanvaar en daar is dié wat dit nie doen nie.

Die Matteaanse gemeenskap sien hulle self as deel van Israel, hulle is eintlik die “beste” deel van Israel: die vrugbare grond wat “die woord hoor en dit verstaan”. Anders as Paulus se siening is hulle (die sogenaamde Joodse Christene) nie die oorblyfsel nie, maar die ware Israel. Matteus is ’n voorstander van “a perfected or fulfilled Judaism brought to its goal by the long-awaited Christ”²². Hy verduidelik (vir hulleself en aan almal wat geïnteresseerd is) hoekom sommige Jode die evangelie aanvaar en ander nie.

Die “rede” waarom Jesus in gelykenisse leer (Mt 13:10-17) skep dus ook die verwagting dat wat die gelykenisse in Matteus 24 en 25 betref, die “hulle”, die slaaf wat slaan en met dronkaards eet en drink, die onverstandige meisies en die bang slaaf wat geld wegsteek, die “ander” Jode van Israel is wat nie Jesus as koning aanvaar nie.

3.3 Die historiese trajek van die Matteusevangelie

Gedurende die laaste kwart van die eerste eeu het die “mense van Jahwe” hulleself in ’n krisis bevind. Nie net die verwoesting van Jerusalem en die val van die Tweede Tempel het hiertoe aanleiding gegee nie. Ons moet ook die rol van die stormagtige dekades wat die Joods-Romeinse Oorlog vooraf gaan, in berekening bring²³. In hierdie tye het messiaanse bewegings, politieke strewes, ekonomiese veranderinge, populêre volksleiers en misverstand deur die “heidene”²⁴ grootliks tot die uiteindelige tragiese gebeure bygedra. Al hierdie motiewe het ’n rol gespeel in die menings en gevoelens van Joodse leiers na die Oorlog.

’n Hewige interne debat oor die rekonstruksie van Judaïsme het ontwikkel. Die Matteusevangelie is deel van hierdie herbesinning oor wie,

wat en hoe Israel behoort te wees²⁵. Deur kortliks te let op die apokaliptiese en formatiewe rabbynse reaksies op die krisisste destyds kan ons beter insig verkry in wat Matteus probeer doen het.

Die apokaliptiese reaksie vind mens, onder andere, in 4 Esra en 2 Barug - twee geskrifte wat soos Matteus uit hierdie tydvak stam, indien nie vanuit dieselfde dekade nie²⁶. Albei handel oor die teodisee, maar ook oor wat die plek van die verlore tempel moet inneem. "Ons heiligdom is verwoes, ons altaar is omgegooi, ons tempel vernietig" (4 Esra 10:21). "Hoekom is Israel aan die heidene oorgegee as 'n teregwyding?" (4:23). Hierop antwoord "Esra" met die ideologie van die twee tydperke (7:50). Die huidige een loop nou vinnig ten einde (4:26) en getroue Jode moet geduldig daarvoor wag. Die Wet is hulle enigste gids in hierdie donker dae (14:22). Ook 2 Barug bied hierdie strategie aan: "Sion is van ons wegge- neem en ons het niks behalwe die Magtige en sy Wet nie" (85:3).

"Hoe lank moet die verganklike en sterflike aanhou?" (2 Barug 21:18-19). Eers moet die regte tyd aanbreek. Na die rampe sal die Messias verskyn (29:3-30:1), waarna die opstanding sal plaasvind. Maar dinge gaan eers slegter word (32:3-5), daarom moet God se volk hulle voorberei deur getrou aan die Wet te wees (32:1-2). Ná die verwoesting en vóór die oordeel is die lewe een van treur, smart en rou. Al kennis wat nog die moeite werd is, is God se bevel en bemoeienis. Dit is die enigste manier om te wag op God se genade (84:2-11). Daar is maar 'n klein groepie wat die Wet gevolg het (18:1-2, 48:18-19, 78:7). Die meeste het die juk van die Wet neergesit (41:3). God se oordeel, wanneer die regverdiges in die gelyk gestel word, is naby (bv 5:2, 23:7, 82:2, 83:1). Die sondaars sal dan in die vuur gegooi word (30:4-5, 44:15, 51:6, 54:14-22).

Hierdie perspektief is 'n ontwikkeling van sekere Ou-Testamentiese tradisies. Jesus en sy beweging het ook gedeel in hierdie ontwikkeling en Matteus is dus heel outentiek met sy eiesoortige aansluiting by die apokaliptiese perspektief²⁷. Matteus se apokaliptiese teologie is egter een van vervulling. Die verwagte Messias (4 Esra 7:28, 12:31-34, 13:21-45) is wat Matteus betref Jesus van Nasaret. En Torah moet aangevul word met (of geherinterpreteer word deur) die leer en lewe van Jesus van Nasaret - Matteus gebruik die term "vervul word".

Dit is interessant dat 4 Esra ook die beeld van saad gebruik. Die wet van God is soos saad in Israel gesaai (4 Esra 9:31). Natuurlik kon hulle dit nie nakom nie (9:32) maar die Wet self sal nie vergaan nie (9:37). Mense is soos saad, maar nie almal groei nie en nie almal skiet behoorlik wortel nie, sodat nie almal gered sal word nie (8:41).

Die formatiewe rabbynse beweging is ook 'n reaksie op die traumatiese gebeure van 70 nC. Trouens, dié beweging sou die invloed-

rykste deel van die herdefiniëringsproses in vroeë Judaïsme word, en word daarom aangedui met die begrip formatiewe Judaïsme. Die begrip verwys na die intense soeke na selfdefiniëring wat voortgevloei het vanuit die warboel faksies en sektes wat die Joods-Romeinse Oorlog vooraf gegaan het, terwyl die kontoere van rabbynse Judaïsme (laat tweede tot derde eeu) nog nie ontwikkel het nie. Hierdie leiers het die uitdaging aanvaar om 'n egte Judaïsme te ontwikkel sonder tempel en offerdiens. Met behulp van 'n koalisie tussen die priesterlike, wettiese en Fariseese tradisies het rabbynse Judaïsme die veranderde politieke situasie, die onderdrukkende sosiale omstandighede en inperkende godsdienstige ontwikkelinge van die laat eerste eeu aanvaar. Deur middel van uiters gedetailleerde *Torah* ondersoek het kenmerkende Skrifinterpretasies ontstaan wat sou dien as gids vir die Joodse leefwyse. Dit is hierdie ontwikkelende beweging wat ons moet sien as onderliggend aan Matteus se "skrifgeleerdes en Fariseërs"²⁸.

Matteus deel ook in hierdie beweging se perspektiewe en tradisies. Die Wet is uiters belangrik (5:17-18, 7:12, 22:40). Kultiëse reinheid is nog steeds 'n teer saak (15:1-20). Die skrifgeleerdes en Fariseërs het gesag vir Matteus en sy groep (23:2). Maar, pleit Matteus, doen soos hulle sê en moenie so huigelagtig wees soos wat hulle voorgee nie. Hulle soek titels, nuwe volgelingen, is oordrewe puntenerig en letterlik oor die Wet, en gee te veel aandag aan onbenullige faktore betreffende reinheid.

Die talle verwysings na "hulle" sinagoges roep die beeld van "ons" sinagoges op. Hulle s'n word veroordeel as die sinagoge van die skynheiliges (vgl 6:2, 5; 23:6, 34). Joodse Christene ("ons" volgens Matteus) word in hulle sinagoges geslaan (10:17, 23:34) en weggejaag (10:23, 23:34). Richardson²⁹ vat die gegewens goed saam:

"...in so far as he [Matthew] works towards a theory of the Church as 'true Israel', he does it as a Jewish Christian for a Jewish Christian community, as a part of a dispute with a pharisaic Synagogue which is also claiming to be 'true Israel'. In the post-Jamnian situation where a Jewish Christian church might stand alongside a synagogue, each has a deep need to clarify its thinking about its relationship to the cultus and the Law. Each is forced to move beyond the attitude before the fall of Jerusalem towards these matters, and in doing so each is tempted to claim that it fully represents 'Israel'. The pharisaic community rested its claim on continuous tradition; the Christian on the fulfilment of the old and better obedience through the Messiah. Since the Church in Matthew's gospel is not a Gentile Church... it is very conscious of continuity between itself and the old entity. It is not a *tertium genus*".

Na hierdie bespreking van Matteus se historiese konteks is 'n mens beter voorbereid om die onderhawige gelykenisse van nader te bekyk.

4 MATTEUS 24:45-25:30

4.1 Die Twee Slawe

In hierdie huishouding kom die baas onverwags terug. Die goeie slaaf is besig om dit te doen waarvoor hy aangestel is, naamlik om toe te sien dat die kos behoorlik uitgedeel word aan die ander slawe (wat onwillekeurig 'n verbintenis met 25:31-46 skep). Daardie slaaf word gelukkig verklaar en kom dan in beheer van die hele huishouding.

Die meester se afwesigheid, wanneer dit 'n slegte slaaf is, word egter 'n verskoning om die ander slawe te mishandel. Die gedeelte handel nie oor 'n algemene etiese lesie nie. Die vergelyking open met die vraag, "Wie is eintlik die getroue en wyse slaaf wat die baas aangestel het?"

Die slegte slaaf, volgens Matteus (teenoor Lk 12:45), sal sy medeslawe slaan (*ἄρξῆται τύπτειν τοὺς συνδούλους*, 24:49). Die sinspeling is waarskynlik op die slegte verhoudinge binne die sinagoges waar die dissipels geslaan word. Vervolgens veroordeel die baas die slegte slaaf, sny hom in stukke (*διχοτομήσει*, 24:51) en gooi die lyk by die huigelaars (*μετὰ τῶν ὑποκριτῶν*). Terwyl Lukas (12:46) slegs verwys na die ontroues, verbind Matteus die slegte slaaf met die huigelaars, dit wil sê, die skrifgeleerdes en Fariseërs (23:15, 23, 25, 27, 29). Die slegte slaaf doen wat hulle doen. Soos hulle is hy die een in die huishouding wat van beter weet (mede-slaaf in God se huishouding), maar dit nie doen nie.

Die wangedrag van die slegte slaaf sinspeel op die Joodse wed-yweraars en nie die dissipels of 'n moontlike tweespalt in die kerk nie.

4.2 Die Tien Meisies

Gewoonlik word daar gewys op ons onkunde wat betref die sosio-kulturele agtergrond van hierdie gelykenis. Beare³⁰ se opmerking is heel verteenwoordigend: "The greatest difficulty...[is] the lack of information about Jewish marriage customs at the time". Jeremias³¹ is van mening dat hier sprake is van 'n laatnag inwag van die bruidegom na uitgerekte onderhandelinge oor die bruidskat onder feestelike omstandighede. Die lampe is dan ook eerder fakkels³². Daar word egter allerweë beklemtoon dat sulke presiese inligting in elk geval nie baie nodig is nie. Die gelykenis maak sin sonder uitvoerige agtergrondkennis omdat die teks voorskrifte gee waar die klem lê.

Die boodskap is duidelik: daar moet rekening gehou word met 'n lang verwyd van die bruidegom. Die uitbeelding van verstandigheid deur middel van voortreflike werk terwyl die toesighouer afwesig is, is 'n bekende motief in rabbynse literatuur, en mens sou hierdie gelykenis in die trant kon lees³³. Maar na wie verwys die twee groepe wat deur die verskillende houdings van die meisies uitgebeeld word? Die onverstandige meisies dink nie die bruidegom gaan lank wegbly nie. Hulle tref nie voorbereidings nie en stel dus nie belang daarin om te wag nie.

Die opdrag, “waak dan” (*γρηγορεῖτε*, 25:13) beteken in Matteus onder andere om te bid (vgl 26:36-44). Maar veral is “waak” om reg te maak vir die einde wat verseker kom. Die wat uitgesluit word is dan die wat nie bid soos die Meester geleer het nie, en veral wat nie regmaak vir die einde soos Jesus gewaarsku het nie. Die “waak dan” verkry 'n besondere nuanse as ons Matteus se apokaliptiese interesse in gedagte hou. Matteus kritiseer heel moontlik die neiging onder sy mede-Jode om apokaliptiese verwagtings af te skaal of te ignoreer.

Die formatiewe Judaïsme het negatief op die apokaliptiese tradisie gereageer. Trouens, na die val van Jerusalem het sommige leiers 'n aktiewe weerstand begin ontwikkel teenoor apokaliptiese houdings. Die meeste het geheel-en-al belangstelling in die apokaliptiese wêreldbeeld verloor³⁴. Jesus-volgelingen, soos die Matteusgroep, het sulke ontwikkelinge negatief beskou. Immers, die Jesusbeweging se wêreldbeeld is apokalipties. 'n Kernooruiging is dat die Seun van die mens binnekort gaan terugkeer. Dit is dan moontlik dat Matteus sý groep teken as die verstandige meisies: wakend en wagend op die terugkoms van die Here. Die ander Joodse groepe, by name formatiewe rabbynse Judaïsme, is soos die bruilofsmeisies wat aan die eenkant die bruidegom (God) wil ontmoet, maar nie bereid is om te wag, om te bid en daarvoor voor te berei nie.

'n Alternatiewe verstaan van die gelykenis is moontlik indien ons op die kultuurhistoriese bruilofsgebruik let. Daar is interessante gegewens waarmee 'n konteks saam gestel kan word met behulp van kultuur-antropologiese inligting. Ook so gesien, is dit moontlik om die gelykenis te verstaan as kritiek op Jode wat nie Jesus-volgelingen is nie.

Ons kan met vertroue aanneem dat 'n optog die bruidegom en bruid³⁵ se bewegings vergesel het, en dat 'n fees gevolg het nadat die optog by die bruidegom se huis aangekom het. Waar pas die meisies in? Jesus het in al sy gelykenisse gesinspeel op alledaagse handeling en verskynsels en word so gerapporteer deur al die evangelieververtellers. Twee moontlikhede lyk myns insiens relevant. Die meisies het waarskynlik 'n spesiale rol gespeel in die bystand en ondersteuning van die bruid (teen die agtergrond

van die bedreiging van bese geeste³⁶). Of ons moet daaraan dink dat die optog en die fees aan weerskante van die huweliksvoltrekking self plaasgevind het. Die meisies is dan (moontlik 'n inisiasierite vir jongvroue) deel van die groep wat na die huweliksvoltrekking kon getuig dat die bruid wel 'n maagd was³⁷.

Met albei moontlikhede het ons 'n verklaring vir die bruidegom se hewige reaksie: die meisies se onverstandigheid het gemaak dat hulle die rede waarom hulle daar moes wees in die eerste plek, misgeloop het.

Ook in hierdie gelykenis word die verstandige handel en wandel van die dissipels gekontrasteer met die nalatige optrede van die ander Joodse groepe rondom die Matteusgroep. Die gevaar wat die rabbis bedreig, is die deur wat gegrendel gaan word, en dan gaan dit nie help om te sê, "Here, Here" nie. Soos elders in sy verhaal, beklemtoon Matteus dat God nie sal skroom om selfs vir sy tradisionele volk te sê: "Ek ken julle nie" (7:23, vgl 4:9).

4.3 Die Goue Muntstukke

Gewoonlik word hierdie verhaaltjie gelees as 'n vermaning aan Christene om nie lui te wees nie. Almal het sogenaamde "talente"³⁸ ontvang (party natuurlik net meer as ander) en daar moet gewoener word met 'n mens se aanleg en vermoëns. Daar is spore in die Nuwe Testament dat van die vroeë gemeentes sulke probleme ervaar het. So skryf Paulus aan die gemeente in Tessalonika dat hulle nie moet lyf wegsteek nie (1 Ts 4:11, 5:14; 2 Ts 3:6-15).

Matteus het egter sy eie oogmerke. Weer eens speel die verteller met die beeld van die huiseienaar wat vir 'n onbepaalde tydperk afwesig is. Die baas vertrou reuse bedrae geld toe aan drie van sy slawe, elkeen volgens sy vermoëns. Twee van die slawe verdubbel die meester se geld, maar die derde begrawe dit. Om iets te begrawe is destyds beskou as die beste waarborg teen diefstal³⁹. Hierdie slaaf word egter na "die buitenste duisternis" verdoem terwyl die ander twee deel in die meester se vreugde.

Soos met die voorafgaande twee gelykenisse, is die basiese vergelyking duidelik. Goeie slawe word beloon, slegte slawe word gestraf. 'n Eenvoudige en algemene waarde van destyds. Sou dié alledaagse waarheid Matteus se boodskap wou wees? Niemand sou gedink het dat dié wat reg optree en dié wat nie, en sodoende hul loon bepaal, 'n radikale storie is om te vertel nie. Ons moet die trefpunt elders soek as in "spring aan die werk of...".

Geleerdes soos Jeremias en Via meen dat oorspronklik, in die mond van die historiese Jesus, die slegte slaaf die Fariseërs en skrifgeleerdes

gesimboliseer het: die leiers van Israel klou krampagtig aan die wet vas en gee nie vir buitelanders om nie. Met ander woorde, die vergelyking is gerig op Judeërs wat faal om goeie rentmeesters van hulle verbondserfenis te wees⁴⁰.

Dit is presies wat Matteus ook in gedagte het. In Matteus hang hierdie gelykenis saam met die gelykenis oor die getroue en slegte slaaf (24:45-51). Ons het weereens te doen met slawe van dieselfde huishouding.

Die uitspraak in vers 29 ("aan elkeen wat het, sal meer gegee word... maar van hom wat nie het nie, sal ook die bietjie wat hy het, weggevat word") roep 'n vorige verhaaltjie in Matteus na vore⁴¹. In Matteus 21:33-46 spreek Matteus se Jesus die Fariseërs en skrifgeleerdes aan (21:45). Hulle is die slegte boere wat die "seun" se erfenis wil steel. Daarom word "die koninkryk van God van julle weggeneem... en aan 'n volk gegee wat die vrugte lewer" (21:43). Hierdie opmerkings neem ondubbelsinnig die uitspraak oor die doel van gelykenisse op: "Wie het, vir hom sal nog meer gegee word, en hy sal oorvloed hê; maar wie nie het nie, van hom sal ook die bietjie wat hy het, weggevat word" (13:12)⁴². Die samebindende lyn is duidelik⁴³.

Net so roep die lof wat die goeie en getroue slawe toegedig word, Jesus se vroeëre opmerking op: "Julle oë is bevoorreg dat hulle sien, en julle ore dat hulle hoor" (13:16). Immers, "Die man by wie daar op goeie grond gesaai is, is hy wat die woord hoor en dit verstaan" (13:23).

Die gelykenis sluit ook by 28:19-20 aan. Die suksesvolle sending-aktiwiteit van die Matteus-mense word deur die eerste twee slawe gereflekteer. Die versigtige (met goeie rede, na die oorlog met Rome) en tentatiewe rabis is nou baie versigtig om dissipels van die nasies te maak. Die rabis bou eerder 'n heining om Torah (*Pirqa Abot* 1.1). Hulle wil God se erfdeel beskerm, die skatte van Judaïsme word weggesteek. Matteus reken egter dat daarmee gewoeker moet word.

Die gelykenis is nie eintlik 'n krisistoriese nie. Die wegbly van die eienaar is nie 'n vermaning tot eksistensiële keuse vir selfontwikkeling nie. In plaas van 'n moderne, romantiserende en moraliserende lees - "Out of fear of failure, he has refused even to try to succeed"⁴⁴ - moet ons die sleutel tot die vergelyking juis sien in die meester se ongenaakbare karakter. Dit is soos Matteus se Jesus self sê: "Wie nie aan my kant is nie, is teen My; en wie nie saam met My die skape bymekaarmaak nie, jaag hulle uitmekaar" (Mt 12:30).

5 DIE MATTEUS-VERHAAL, PROFETIESE ANTI-JUDAÏSME EN CHRISTELIKE TEOLOGIE

'n Bespreking van die implikasies en prediking wat voortvloei vanuit hierdie spesifieke manier van kyk na die betrokke gelykenisse in Matteus val buite die bestek van hierdie artikel. So iets moet elk geval gedoen word binne die raamwerk van 'n gedetailleerde uiteensetting van Matteus se teologie en konteks - 'n komplekse konfigurasie van probleme wat in eie reg behandel moet word. Enkele oorsigtelike opmerkings sal dus moet dien as voorlopers en uitnodiging tot verdere gesprek.

Matteus se verhaal moet teen die agtergrond van wedywing tussen laat eerste-eeuse Joodse groepe verstaan word. Sy teologiese program is 'n poging om Jesus relevant vir die toekoms van Judaïsme te maak: Jesus die Messias is dié manier om die erfenis van die Judaïsme te bewaar en te behou na die gebeure van 70 nC. Gegewe hierdie doelstelling, moes Matteus noodwendig die probleem van die verwerping van Jesus in gedagte hou. "The drama in Matthew is not the secret of Jesus' identity, as in Mark, but the rejection of the Messiah by Israel"⁴⁵.

Die moralistiese lesse wat vanuit Matteus se gelykenisse gehaal word, is in die lig van bogenoemde gegewens 'n oppervlakkige miskenning van die teks. Die werklike vraagstuk waarmee ons in hierdie gelykenisse te doen kry is nie soseer hoe Christene moet lewe nie, maar die teologiese probleme rakende Jesus en Judaïsme, en daaruit voortvloeiend, die toe-eiening van Bybelse tradisies. Ek wil oor twee fasette van hierdie problematiek 'n opmerking of twee maak. Hier word nie antwoorde verskaf nie, maar bloot aanduidings gegee van die uitdagings wat dié tekste ons bied vir prediking en teologiese besinning.

Eerstens: Ons vergeet alte maklik dat Jesus 'n Jood was⁴⁶. Alvorens ons sy "betekenis" beskryf moet ons hierdie feit in ag neem. Ons moet onthou

"that this man Jesus and his cross are so offensive essentially because he was and remains a Jew - the quintessential Jew, the very Messiah of the Jews. It is as a Jew that Jesus is so wholly other. If the truth that we meet in Jesus is inseparable from his Jewish personhood, then we meet in him also the unacceptable and radical judgment that the truth is not in us, who are the children only of Adam. Were he one of us non-Jews, we could imagine the truth in him as a potential of us all, and thus not so wholly other or revolutionary. But the truth that he as a Jew brings and that the Christian encounters in him is itself a 'Jewish' truth: the truth of the

God of Abraham, Isaac, and Jacob, the God who is attested to by the Jews and who attests to the Jews"⁴⁷.

Jesus is éérs 'n Jood, en dan die Arme, die Bevryder, of selfs die Redder. Daar lê gevaarlike konsekwensies in die ontkenning van die aspek. Alte maklik word Jesus losgemaak van die baie spesifieke heilshistoriese ideologie van die Ou Testament en word hy geïnterpreteer as 'n universele, eksistensiële (selfs humanistiese) waarheid⁴⁸.

Die tweede probleem raak die wese van teologiese besinning en die gebruik van die Nuwe Testament - een van die mees uitdagende vraagstukke waarmee ons te doen het, is die manier waarop Matteus geloofsidentiteit formuleer. Vir ons, wat sy teks toegeeien het, is dit belangrik om verby die manier van identiteitskepping met behulp van slegmakery te kom. Met ander woorde, hóe sê ons wie is ons en waarvoor staan ons?

Die studie van Rosemary Ruether⁴⁹ het baie tekortkominge, maar sy het minstens 'n fundamentele probleem raakgesien. Sy is van mening dat Nuwe-Testamentiese Christologie inherent anti-semities is: Jesus was die Heer net vir diegene wat destyds 'n eksklusiewe skeiding tussen Christen en Jood kon handhaaf. Die christologiese hermeneutiek van die Nuwe Testament skrywers is inherent anti-Judaïsties⁵⁰. Ek dink nie sy is reg nie, maar die probleem is wel geldig: hoe kan Christene sê wie ons is en wat ons van Jesus dink sonder om noodwendig Israel en haar tradisies te beledig en te veroordeel?

Hier het ons weer eens met 'n uiters belangrike probleem te doen, wat onder meer kwessies soos Skrifgebruik en Skrifgesag insluit, en wat nog hoegenaamd nie in Suid-Afrika en in die Afrikaanse teologie ter sprake gebring is nie. Byvoorbeeld, om ons net by Matteus te hou, hoe maak ons met die mengsel van "sublimity and astonishing animosity"⁵¹ in hierdie evangelie? Ongetwyfeld lê die ontwikkeling van genuanseerde en gesofistikeerde Skrifgebruik nog voor ons.

Om ter wille van illustrasie bogenoemde gelykenisse buite rekening te laat: alte dikwels gaan ons met die Bybel om asof ons nog steeds in Matteus se sinagoge sit, asof ons dieselfde woorde as Matteus, Markus, of Lukas kán gebruik, asof ons nog dieselfde waardes en oortuigings besit. Met ander woorde, voortgaande Nuwe-Testamentiese wetenskap is net nog 'n rede (daar is talle ander, selfs beter redes ook) waarom ons revisionêre teologie moet beoefen⁵².

Terloops, die strewe om vry te kom van anti-Judaïsme is nie 'n verheerliking (of selfs 'n bewondering) van Judaïsme nie. Ons is almal net mense, en daar is baie getuienis van anti-heidense gevoelens in sommige elemente van (antieke) Judaïsme. Selfs by Matteus slaan sulke gevoelens nog deur⁵³.

6 SAMEVATTING

Die drie gelykenisse in Matteus 24:45-25:30 word gewoonlik in verband gebring met die kerk se houdings en optredes terwyl daar gewag word vir die wederkoms. Die gelykenisse dui, wat hierdie benadering betref, die gelowige se verantwoordelikheid en erns aan asook 'n bereidheid om lank te wag vir die Meester.

Hoe waardevol dié benadering ook mag wees, is dit egter moontlik om hierdie gelykenisse anders te lees, naamlik dat daar 'n onderskeid gemaak word tussen die dissipels - ware Israel - en formatiewe rabbynse Judaïsme - "verlore" Israel wat betref Matteus. In hierdie studie word aangetoon dat hierdie benadering ondersteun word deur die literêre verband waarin die gelykenisse voorkom, deur Matteus se verhaal as geheel en ook dat hulle inpas in die historiese situasie waar die verhaal waarskynlik gefunksioneer het. Daar is ook gegewens binne die gelykenisse self wat dui op so 'n lees van die verhaaltjies.

Omdat die uitbly van die wederkoms vir ons, vandag, 'n probleem geword het, is ons geneig om ons logika en verwagtings te projekteer op Matteus. Ons is ook geneig om etiese en morele lessies te sien wat nie noodwendig in die betrokke tekste staan nie. Die evangelieversteller het egter sy eie oogmerke. Respek vir die Bybel beteken nie mens moet historiese afstand en konteks ignoreer nie. Die behoefte om die Bybel as gids te hê moet ons nie noop om algemene lewenswaardes daaruit te regverdig nie.

Dalk het dit tyd geword dat ons nie net die Bybel moet na praat nie, maar aanleer om die Bybel te vertel. Ons moet hierdie gelykenisse só vertel dat ons die beskrywing van dissipelskap ervaar: dalk het ons ook nog nie gehoor en verstaan nie, en nog nie gaan doen nie. Wanneer ons gaan doen, moet dit nie net so, in nabootsing nie, maar deur in vervulling te bring, met oorvloediger geregtigheid, wees.

NOTAS:

- 1 A König, "Het gelykenisse betekenis?" *NGTT* 21 (1980), 210-16 & 307-12; W S Vorster, "Gelykenisse in konteks: Matteus 13 en die gelykenisse van Jesus", *HTS* 41 (1985), 148-65; J R Donahue, *The gospel in parable: metaphor, narrative and theology in the Synoptic Gospels*, Philadelphia 1988, 1-27 en R H Stein, *An introduction to the parables of Jesus*, Philadelphia 1981, 42-81, is enkele goeie oorsigtelike besprekings.
- 2 Die beeld van die sinagoge "langsaan" kry ek by K Stendahl, *The school of St. Matthew and its use of the Old Testament*, Philadelphia 1968, xi, wat die

- werklikheid onderliggend aan Matteus se Fariseërs beskryf as “the synagogue ‘across the street’”. L T Johnson, *The writings of the New Testament: an interpretation*, Philadelphia 1986, 176-7, het ’n interessante paragraaf in die verband: “An imaginative extrapolation may help us see the situation the Gospel’s [=Mt’s] form seems to presuppose. In... Dura-Europas... archaeologists discovered along the same street three houses dedicated to worship. One was a Mithraeum, another a Christian house church, the third a synagogue. Devotees attending each were close enough for mutual comparison and contrast. Matthew’s Gospel seems to demand something like that sort of situation: the Christian sect... found itself required to explain and understand... why it came to worship here and not in the synagogue down the street.”
- 3 G Bornkamm, “End-expectation and church in Matthew”, in: G Bornkamm, G Barth & H J Held (eds), *Tradition and interpretation in Matthew*, London 1963, 23. Daar is ’n ironie in Bornkamm se lesing, want hyself is deeglik bewus van Matteus se situasie: “...here the picture of the Jewish-Christian congregation arises, which holds fast to the law and has not yet broken away from union with Judaism but rather stands in sharp contrast to a doctrine and mission set free from the law... is crystal clear” (Bornkamm, *a w*, 22).
 - 4 Enkele voorbeelde: J R Donahue, *a w*, 97; D Hill, *The Gospel of Matthew*, London 1972, 325-9; E Schweizer, *The good news according to Matthew*, London 1976, 462, 468, 471.
 - 5 Byvoorbeeld S J Joubert, *Matteus vandag*, Halfway House 1994, 137-40.
 - 6 E P Groenewald, *In gelykenisse het Hy geleer*, Kaapstad ³1973, 207-213.
 - 7 Groenewald, *a w*, 215-22.
 - 8 Groenewald, *a w*, 224-31.
 - 9 Konteks is natuurlik nie die eenvoudigste konsep om te hanteer nie. In interpretasieteorie word gewoonlik onderskei tussen sintagmatiese en paradigmadiese verband. Wat eersgenoemde (sintagma) betref, word hier gebruik gemaak van die term literêre verband. Vir “setting” of “context of utterance” gebruik ek die begrip historiese konteks. Vanuit ’n magdom literatuur kan daar na die volgende verwys word: R Scholes, *Semiotics and interpretation*, New Haven 1982, 2, 35, 149; R Fowler, *Linguistic criticism*, Oxford 1986, 85-101, en P J J Botha, “Framing the text: ‘Background studies’ and New Testament interpretation”, *HTS* 49 (1993), 29-56.
 - 10 Net Matteus onder die Sinoptici is bekommerd oor die moontlikheid dat die “ding wat ’n gruwel vir God is” op ’n sabbat sigbaar mag word. Kyk G Barth, “Matthew’s understanding of the Law”, in: Bornkamm, Barth & Held (eds), *a w*, 81-3, 91-2. R H Gundry, *Matthew: a commentary on his literary and theological art*, Grand Rapids 1982, 483, meen dat die gebed gerig sal word om

die ekstra probleme wat vlug op die sabbat kan meebring, te verminder. Met ander woorde, die sinspeling is nie dat die Matteusense self die sabbat hou nie. Hoe 'n mens ookal na die uitspraak van Matteus se Jesus kyk, die waarskuwing maak net sin vir mense wat hulle steur aan die reëls vir die sabbat. Die sleutelgedeelte vir Matteus se sabbatopvatting is Matteus 12:1-8. Matteus relativer die drastiese optrede van die dissipels deur aan te dui dat hulle honger was (Markus beklemtoon weer juis die skerp breuk met tradisie deur die rede nie eens te vermeld nie, Mk 2:23). Matteus ignoreer ook die Jesuswoord, "Die sabbat is vir die mens gemaak en nie die mens vir die sabbat nie" (Mk 2:27). Uit Matteus 12:1-8 is dit duidelik dat die sabbat vir Matteus belangrik is. "Wir werden die Bemerkung [Mt 24:20] als Indiz dafür nehmen dürfen, daß die Gemeinde noch den Sabbath gehalten hat", J Gnilka, *Das Mathäusevangelium* 2, Freiburg 1988 (HTKNT), 323. Diskussie: E K-C Wong, "The Matthean understanding of the sabbath: a response to G.N. Stanton", *Journal for the Study of the New Testament* 44 (1991), 6-8, 17.

- 11 Daar is 'n bekende eksegetiese vraag oor die verwantskap tussen die oordeel van "al die volke" in 25:32vv en die oordeel van die "kerk" in die voorafgaande drie gelykenisse. Byvoorbeeld Gundry *a w*, 511: "Thus the *δέ* in v 31a contrasts this general judgment with the foregoing parables dealing with true and false disciples in the church" (my beklemtoning). Dié probleem verdwyn indien mens die gelykenisse lees as verwysend na die dissipels teenoor ander Joodse groepe. Al die verdelings tussen mense word dan, volgens Matteus, op dieselfde gronde gedoen.
- 12 Vergelyk Matteus 25:40 met Matteus 12:49-50: "Toe wys Hy met sy hand na sy dissipels en sê: 'Daar is my ma en my broers! Elkeen wat die wil doen van my Vader wat in die hemel is, is my broer en my suster en my ma'". Van belang is ook Matteus 28:10 ("Gaan sê vir my broers..."), asook 23:8 ("julle is almal broers"). Kyk G E Ladd, "The parable of the sheep and the goats in recent interpretation", in: R N Longenecker & M C Tenney (eds), *New dimensions in New Testament study*, Grand Rapids 1974, 197-9 (alhoewel sy identifisering van die *Sitz* van dié gedeelte problematies is) en Donahue, *a w*, 111.
- 13 Die dissipels is die "kleintjies" (10:42, 18:6, 10, 14). Mense se optrede teenoor die dissipels is van beslissende belang (10:40). Kyk verder ook 13:49, 5:22 en 18:9.
- 14 J Jeremias, *The parables of Jesus*, London 1972, 206.
- 15 Vanuit 'n magdom literatuur; vergelyk S Sandmel, *Anti-Semitism in the New Testament?*, Philadelphia 1978, 66; J A Fitzmyer, "Anti-Semitism and the cry of 'all the people' (Mt 27:25)", *Theological Studies* 26 (1965), 668; R R Ruether, *Faith and fratricide: the theological roots of anti-semitism*, New York 1974, veral hoofstuk 4.
- 16 Kyk byvoorbeeld B Przybylski, "The setting of Matthean anti-Judaism" in: P Richardson & D Granskou (eds), *Anti-Judaism in early Christianity 1: Paul and*

- the Gospels*, Waterloo 1986, 191-8; J H Charlesworth, "Exploring opportunities for rethinking relations among Jews and Christians", in: J H Charlesworth (ed), *Jews and Christians: exploring the past, present and future*, New York 1990, 51-53; D R A Hare, "The rejection of the Jews in the synoptic Gospels and Acts", in: A T Davies, *Antisemitism and the foundations of Christianity*, New York 1979, 32-35.
- 17 Kyk, onder andere, F J Matera, *Passion narratives and Gospel theologies: interpreting the Synoptics through their passion stories*, New York 1986, 130-5; en E Buck, "Anti-Judaic sentiments in the passion narrative according to Matthew" in: P Richardson & D Granskou (eds), *a w*, 165-79.
- 18 Cf Donahue *Gospel in parable*, 85-96 se opschrift vir hierdie gelykenisse: "Matthew's debate with the synagogue across the street".
- 19 "The discourse containing the parables of the Kingdom is seen to be the central pivot about which the other sayings and doings of Jesus revolve", aldus C H Lohr, "Oral techniques in the Gospel of Matthew", *CBQ* 23 (1961), 428. Kyk ook W S Vorster, "The structure of Matthew 13", *Neotestamentica* 11 (1977), 130-1; P F Ellis, *Matthew, his mind and his message*, Collegeville 1974, 10-16; H J B Combrink, "The structure of the Gospel of Matthew as narrative", *Tyndale Bulletin* 34 (1983), 69-90.
- 20 Let op die verbatim parallel wat Matteus tref tussen Johannes die Doper en Jesus se prediking, Matteus 3:2 en 4:17. Soortgelyk is ook die opdrag aan die dissipels, 10:7. Waar die saad (die woord van die koninkryk) val en wat dan gebeur (Mt 13) illustreer die voorafgaande gebeure. Die "sending" is gerig op die "verlore skape van Israel" (10:5-6 en 15:24), juis diegene wat die ander herders maar laat gaan of ignoreer.
- 21 "Die verharding het oor 'n deel van Israel gekom en duur totdat die volle getal uit die heidennasies in die koninkryk ingegaan het; op hierdie manier sal die hele Israel gered word" (Rm 11:25-26). Kyk E P Sanders, *Paul*, Oxford 1991, 117-28.
- 22 D A Hagner, "The *Sitz im Leben* of the Gospel of Matthew", *SBL 1985 Seminar Papers*, 256.
- 23 Kyk G W E Nickelsburg, *Jewish literature between the Bible and the Mishnah: A historical and literary introduction*, Philadelphia 1981, 277-80 en R A Horsley & J S Hanson, *Bandits, prophets, and messiahs: popular movements at the time of Jesus*, Minneapolis 1985.
- 24 Mens sou selfs van antieke anti-Semitisme kon praat. Kyk Sandmel, *a w*, 1-5; J C Meagher, "As the twig was bent: antisemitism in Greco-Roman and earliest Christian times", in: Davies, *a w*, 3-8, vir kort besprekings en verdere literatuur.

- 25 Vanuit die uitvoerige literatuur beskikbaar, vermeld ek die volgende: G D Kilpatrick, *The origins of the Gospel according to Matthew*, Oxford 1946, 101-23; Nickelsburg, *a w*, 304-5; A J Saldarini, "The Gospel of Matthew and Jewish Christian conflict", in: D L Balch (ed), *Social history of the Matthean community*, Minneapolis 1991, 38-61.
- 26 Nickelsburg, *a w*, 281-294; B M Metzger, "The fourth Book of Ezra", in: J H Charlesworth (ed), *The Old Testament Pseudepigrapha 1: Apocalyptic literature and testaments*, London 1983, 520; A F J Klijn, "2 (Syriac Apocalypse of Baruch)", in: Charlesworth (ed), *a w*, 616-17.
- 27 Vir meer inligting oor die funksie van apokaliptiese fasette in Matteus se verhaal, vergelyk C C Rowland, "Apocalyptic, the poor, and the Gospel of Matthew", *Journal of Theological Studies* 45 (1994), 504-18, veral 507-17.
- 28 'n Uitvoerige behandeling is te vinde in J A Overman, *Matthew's Gospel and formative Judaism: the social world of the Matthean community*, Minneapolis 1990.
- 29 P Richardson, *Israel in the Apostolic church*, Cambridge 1969, 194.
- 30 Beare, *a w*, 480. Vergelyk ook Via, *a w*, 124.
- 31 Jeremias, *a w*, 173-4. Op bladsy 172 bespreek Jeremias die probleme in verband met die rekonstruksie van huweliksgebruike van destyds.
- 32 Gundry, *a w*, 498; Jeremias, *a w*, 172.
- 33 B H Young, *Jesus and his Jewish parables: rediscovering the roots of Jesus' teaching*, New York 1989, 35-36.
- 34 S J D Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, Philadelphia 1987, 218-221.
- 35 Die tekskritiese variant τοῦ νυμφίου καὶ τῆς νυμφῆς in Matteus 25:1 is waarskynlik die oorspronklike lesing (ondersteun deur beide Westerse en Sesareaanse tekstipes). Die (allegoriserende) neiging om Jesus as die bruidegom te sien het moontlik veroorsaak dat afskrywers "en die bruid" geïgnoreer het.
- 36 'n Vrou was destyds by uitstek die teiken van geeste en demone, en veral as 'n bruid. Sy moes dienooreenkomstig allerhande voorsorgmaatreëls tref. Kyk L J Archer, *Her price is beyond rubies: the Jewish woman in Greco-Roman Palestine*, Sheffield 1990, 190-92, 201-3.
- 37 Vergelyk B J Malina & R L Rohrbaugh, *Social-science commentary on the Synoptic Gospels*, Minneapolis 1992, 148. Die meisies vervul dan die rol wat die *shoshbinim* gespeel het in die huweliksgebruike van die heelwat later Rabbyanse Judaïsme. Vergelyk Archer, *a w*, 203-5.

- 38 Hierteenoor moet beklemtoon word dat die goue muntstukke nie na natuurlike vermoëns of gawes verwys nie; “they symbolize to do good works” (Gundry, *a w*, 510).
- 39 Jeremias, *a w*, 61.
- 40 Jeremias, *a w*, 61-2; Via, *a w*, 115.
- 41 Ons moet die konteks van antieke kommunikasie in gedagte hou; naamlik ’n pre-industriële, hoofsaaklik mondelinge kultuur. In die luisterervaring van sulke literature (soos die evangelies) speel assosiasies en terugspelings ’n baie belangrike rol. Lohr, *a w*; P J J Botha, “Mark’s story as oral traditional literature: rethinking the transmission of some traditions about Jesus”, *Hervormde Teologiese Studies* 47/2 (1991), 304-31 en “The verbal art of the Pauline letters: rhetoric, performance and presence”, in: S E Porter & T H Olbricht (eds), *Rhetoric and the New Testament: essays from the 1992 Heidelberg Conference*, Sheffield 1993, 422-3.
- 42 Ander belangrike motiewe waarby hierdie gelykenis aansluit: (i) Die meester wat *oes*, *saai* en *pluk* (bv Mt 13); (ii) die slawe wat getrou is, was getrou oor ’n bietjie (*ἐπι ὀλίγα*); juis die dissipels is “bietjie” gelowig (*ὀλιγόπιστοι* - 6:30; 8:26; 14:31; 16:8; 17:20).
- 43 Kyk ook B van Elderen, “The purpose of parables according to Matthew 13:10-17”, in: RN Longenecker & M C Tenney (eds), *New dimensions in New Testament study*, Grand Rapids 1974, 186-7.
- 44 Kyk vir voorbeelde Donahue, *a w*, 108.
- 45 Matera, *a w*, 81.
- 46 Vir ’n oorsig van resente navorsing en bespreking van enkele implikasies vergelyk P J J Botha, “Jesus the Jew: Some reflections on current investigations”, *Religion & Theology* 1/2 (1994), 185-209.
- 47 R T Osborn, “The Christian blasphemy: a non-Jewish Jesus”, in: Charlesworth (ed), *a w*, 1990, 216.
- 48 Kyk Osborn, *a w*; B Hebblethwaite, “The Jewishness of Jesus from the perspective of Christian doctrine”, *Scottish Journal of Theology* 42 (1989), 27-44.
- 49 *A w*, (kyk nota 15). Verskeie bydraes in Davies (ed), *a w*, lewer uitvoerige kritiek op Ruether se boek.
- 50 Ruether, *a w*, 64,116, *passim*.

51 Sandmel, *a w*, 68.

52 "With the relative strengths and limitations of liberalism, orthodoxy, neo-orthodoxy, and radical theologies in mind, the revisionist theologian is committed to continuing the critical task of the classical liberals and modernists in a genuinely post-liberal situation. By that commitment, the revisionist will also try to rectify earlier theological limitations both in the light of the new resources made available by further historical, philosophical, and social scientific research and reflection and in the light of the legitimate concerns and accomplishments of the later neo-orthodox and radical theological alternatives. ...the revisionist theologian is committed to what seems clearly to be the central task of contemporary Christian theology: the dramatic confrontation, the mutual illuminations and corrections, the possible basic reconciliation between the principal values, cognitive claims, and existential faiths of both a reinterpreted post-modern consciousness and a reinterpreted Christianity" - aldus D Tracy, *Blessed rage for order: the new pluralism in theology*, New York 1978, 32.

53 Alhoewel Matteus 'n ster sendingbewussyn het, moet ons nie miskyk dat die heidene vir Matteus eintlik maar soos honde (7:6; 15:26) of varke (7:6) is nie; hulle gebruike laat veel te wense oor (6:32; 20:25; 6:7; 5:47). Heidene sal 66k die dissipels haat (24:9). As een van Matteus se groep nie wil luister nie moet hy soos 'n heiden en tollenaar behandel word (18:17). Ander getuienis van sulke oortuigings - net vanuit die Nuwe Testament - is die gevoelens oor Samaritane onder Jode.