

**ESKATOLOGIESE RADIKALITEIT:
ENKELE NUWE-TESTAMENTIESE
PERSPEKTIEWE OP GEWELD EN
VREDE**

A W Steenkamp
Akademie
Windhoek
SWA/Namibië

Abstract

The radicality of Jesus as well as the general message of the New Testament should be seen against a background of eschatology, and not be confused with revolutionism. People's acceptance of the authority of Scripture is no guarantee that they have correctly understood the message of the Bible regarding this. A critical view of the authority of Scripture as well as a thorough and constant examination concerning the relationship between the personal and social circumstances of man and his interpretation of Scripture are needed. Consequently a relevant relationship between theology and revolution can alone be established by means of a relevant Biblical hermeneutics.

The ministry of Jesus, his disciples and John the Baptist should be seen and evaluated against the background of the socio-political tensions and violence of their time. Jesus' attitude on all spheres of life can be characterised as

eschatological radicality, meaning, on the one hand, a critique on everything and everyone who has not considered God's will of justice, and on the other hand the denial of all resistance movements because their worldly purposes and usage of violence obscured the view on God's coming kingdom and his requirements of love and justice.

Still, Jesus' idea of non-violent resistance forms a clear-cut political standpoint in which he transcends the law of necessity in war and violence - neither related to the false duality between oppressive and revolutionary violence, nor being completely uninvolved.

In the end, the New Testament as a whole offers no elaborate prescriptions for the state, but indirectly guidelines can be deduced for political life. The crux of the matter is how the following of Christ and obedience towards authorities should sensibly be related. An abstract Christology - in which Christ is only a theoretical ideal - isolated from the political realities, can lead to a dualism in which religion (Christianity) can offer no guidelines for politics, and consequently escapes reality in a false, pietistic verticalism.

INLEIDING

Revolusie het in ons moderne wêreld die betekenis en klank van gewelddadige omverwerping van politieke en sosiale instellings, strukture en staatsvorme verkry. Dit kan verwarrend en misleidend wees as die ingrypende (radikale) kritiek van Jesus en sy dissipels teen individue, groepe en samelewingsverbande in hierdie konteks as revolusionêr afgeskilder word. Die radikaliteit van Jesus sowel as die algemene boodskap van die Nuwe Testament moet beskou

word teen die agtergrond van die eskatologie en nie summier verwar word met revolusionisme nie.

Te dikwels in die verlede het Christene die 'pad na Masada' geneem en in die Skrif ondersteuning vir hulle militarisme/geweld gesoek. Die hedendaagse Christen, bewus van die gevare van die verlede, moet die 'pad na Jamnia' neem, die pad wat lei na die omsigtige studie van die Skrif en die oordrag van die beginsels uit die Skrif in geloof en lewe.

Christene kom tot verskillende gevolgtrekkings omdat hulle verskillende vertrekpunte belangrik ag. Hierdie verskillende vertrekpunte impliseer verskillende wyses waarop die Skrif gelees word. Deels is dit dan 'n probleem ten opsigte van interpretasie en deels behels dit die relatiewe belangrikheid wat aan sekere Bybelse temas geheg word in die toepassing van die Bybelse boodskap in die keuse tussen revolusie/geweld, vrede en geweldloosheid (geweldlose verset).

Ervaring het al bewys dat mense se aanvaarding van die volle kritiese en kreatiewe gesag van Gods Woord in sy geskrewe vorm geen waarborg is dat hulle die boodskap daarvan reg verstaan het nie. Alle soorte vooroordele, vrees vir verandering en onkunde frustreer gedurig 'n eerlike en 'n gehoorsame luister na die evangelieboodskap. Tesame met 'n aanvaarding van 'n kritiese standpunt oor die gesag van die Skrif benodig 'n mens ook 'n deeglike, konstante ondersoek ten opsigte van die verhouding tussen die mens se persoonlike en sosiale omstandighede en sy vertolking van die Skrifteks. In sommige kerke en kerklike organisasies het die lojaliteit aan 'n partikuliere belydenis, formulier en tradisie 'n plaasvervanger van 'n kreatiewe studie en toepassing van die Skrif geword. Dit lei gewoonlik na 'n onbuigsame houding wat 'n nuwe uitdaging, soos deur revolusie/geweld gebied word, uitsluit. Die paslike verhouding tussen teologie en revolusie kan alleen bygelê word deur 'n paslike Bybelse hermeneutiek 1).

1) De Ru, s a: 52-54. Van der Walt (1), 1980: 4-6.

As die boodskap van die Skrif veronderstel is om 'n kritiese en kontrolerende rol in ons teologiese beoordeling van revolusie en geweld te speel, moet daar 'n paslike hermeneutiese metode gevind word wat die teks toelaat om direk te spreek tot die betrokke revolusionêre situasies. Gesien teen die agtergrond van baie Christene se geskiedenis van gebrek aan belangstelling in die uitdagings van revolusie, sal hierdie metode eksperimenteel wees.

In hierdie artikel sal gepoog word om slegs 'n oorsig te gee van die voorkoms van sekere aspekte van die eskatologiese radikaliteit van die Nuwe-Testamentiese boodskap, en hoe dit die problematiek van geweld en vrede aansny. Die Skriftekste wat telkens vermeld word, bedoel nie om as bewysplase te dien nie, maar om 'n meer volledige vergelyking vir die leser moontlik te maak.

1. NUWE-TESTAMENTIESE PERSPEKTIEWE

Die geskiedenis van die Nuwe Testament speel af in 'n politieke uitermate gespanne tyd. Vele probleme wat vandag tot 'n 'politieke teologie en prediking' in sommige kerke lei, was toe baie aktueel. Imperialisme, kolonialisme, klasseskeiding, uitbuiting, slawerny en geweldpleging tree in die Romeins-Hellenistiese periode selfs brutaler en openliker aan die dag as in ons tyd. Juis in die tyd van die Nuwe Testament was die politieke en sosiale situasie vir die Jode van Palestina onlosmaaklik verbonde aan hulle godsdienstige oortuigings. Die stryd om nasionale en godsdienstige vryheid word sodoende in 'n heilige kader geplaas.

Die Chasidim (die kring van vroom, wetsgetroue Jode) het in die vervolging deur die Seleukiede in die tweede eeu v.C. reeds die tekens gesien van die laaste stadium voor die deurbreek van die Godsryk op aarde (De Ru, s a:46). Die geweld waarmee die Makkabeërs hierdie verdrukking afgewerp het, word dan as heiligend beskou. Die Hasmonese heersers wat hierna die onafhanklike regeerders in Palestina geword het, het meesal tegelykertyd die ampte van koning en priester beklee. Hulle het dit dus as reg beskou toe hulle die eskatologiese verwagtinge van die Joodse volk probeer ombuig het in 'n hedegerigte ideologie.

Hierdie ideologie vind kontinuiteit toe die Jode ten tye van die bewind van Herodes die Grote en sy opvolgers 'n guerrilla-oorlog teen die Romeinse opperheerskappy en verwante owerhede van stapel gestuur het. Herodes het wel tydens sy bewind 'n 'beter' verhouding met die Romeine probeer bevorder, maar die neweprodukte hiervan was genadelose terreur en ekonomiese uitbuiting, onder meer deur hoë belastings jeens die Joodse volk. Die beeld van die Messias as die Leërowerste in die 'oorloë van die Here' het so dus sterker ondersteuning van die Jode gekry. Teen die agtergrond van hierdie lang en bloedige revolusies en oorloë moet die openbare optrede en prediking van Jesus, sy dissipels, asook Johannes die Doper gesien en beoordeel word 2).

1.1 Die wegbereider

Johannes die Doper maak slegs 'n enkele uitspraak insake geweld, en wel net in Lk 3:14:

'Ook soldate het hom uitgevra: En ons, wat moet ons doen? Hy antwoord hulle: Moet niemand deur geweld of valse aanklag geld afpers nie, maar wees tevrede met julle betaling.'

Die kern van die onduidelikheid van hierdie teks sentreer in die moontlike betekenis van die term 'soldate'. Skynbaar het soldate in Palestina meer die funksie van polisiemag as krygsmag gehad, en was hulle veral in hierdie konteks die mense wat die tollenaars gehelp het met die insameling van tolgeld. Johannes waarsku hulle dus teen korrupsie en veral teen die aanwending van geweld in die proses. Die probleem van krygsdiens word hier nie aangesny nie, want die Jode was nie verplig tot Romeinse krygsdiens nie 3).

1.2 Jesus en die Joodse party

Die verskillende Joodse partye van Jesus se tyd het elkeen hulle eie

2) De Ru, s a: 43-50. Hornus, 1970: 17-20. Craigie, 1978: 14-16.

3) Van Wyk, 1974: 218-219.

verbintenis tussen politiek en godsdiens gehandhaaf.

1.2.1 Die gesag van die Fariseërs

Die Fariseërs was die politieke en geestelike konserwatiste, wat die grootste faksie van die Joodse leierskorps uitgemaak het. Hulle het as party ontwikkel uit die kern van die vroeëre Chasidim, en was die sterkste party in die Joodse Raad, die Sanhedrin. As Skrifgeleerdes het hulle die gesag van Jesus se Skrifinterpretasies betwyfel, sowel as sy lojaliteit aan sy volk, weens sy kontak met Romeine, Samaritane en tollenaars (Lk 7:1-10, 9:51-55, 19:1-10, Jh 4:1-54). Jesus ontken hulle gesagsposisie as die geestelike en politieke leiers van die volk weens hulle gebrek aan insig in die wil van God, want die Joodse volks- en wetstradisies het by hulle hoër prioriteit geniet. Diegene sonder kennis wat op gesagsposisies aanspraak maak, word deur Jesus as skynheiliges uitgemaak (Lk 12:54-56, Mt 23:1-35). Daarenteen het Jesus gesag omdat Hy die wil van God ken, en volkome uitvoer. Ten spyte hiervan word Jesus se radikale boodskap van vergifnis, vrede en versoening rakende alle mense deur die Fariseërs as onpatrioties, en nie eksklusief genoeg beskou nie 4).

1.2.2 Die Sadduseërs/Herodiane en die status quo

Hierdie twee partye het hulle berus by die vreemde invloed van die Hellenisme en die oorheersing deur die Romeine. Die Sadduseërs was meesal priesters met die tempel as hulle sentrum. In die Sanhedrin was hulle nie so sterk soos die Fariseërs nie, maar hulle mag was eerder gesentreer in die hoëpriester, wat die hoof van die Sanhedrin was. Die Herodiane was veral bekend vir hulle lojaliteit teenoor die Romeinse keiser. In Mt 22:15-21 word Jesus juis deur die Herodiane insake die belasting aan die keiser gekonfronteer. Dit was 'n strikvraag, wat beoog het om vas te stel waar Jesus se politieke lojaliteit lê, naamlik by die keiser of die Joodse patriote. Jesus het egter die situasie korrek gelees, en dus transendeer sy antwoord die valse dilemma waarin hulle hom geplaas het. Jesus het ingestem dat daar aan die keiser gegee kan word wat aan hom

4) Schouls, 1972: 21-25. Van der Walt (1), 1980: 7-8.

behoort, naamlik die belastinggeld. Dit sluit in dat daar nie noodwendig meer as dit gegee hoef te word nie, en so word keiserverering implisiet afgewys. Oënskynlik verdedig Jesus hier die gesag van die keiser, maar eintlik begrens Hy die owerheidsgesag met God se gesag. Sodoende het Jesus nie die wrede staatsbestel van Rome goedgekeur nie, want Hy impliseer dat staatsabsolutisme teen God se wil is. God kom alles toe, dit wil sê jou hele lewe en totale lojaliteit. Uit hierdie Skrifdeel kan ook nie riglyne vir geweld/revolusie noodwendig afgelei word nie, aangesien dit primêr om 'n belastingvraag gaan.

1.2.3 Die onttrekking van die Esseners

Hierdie Joodse sekte het hulle afgeskei van die Joodse gemeenskap, en 'n asketiese bestaan in die woestyn van Judea gevoer. Hulle het godsdiens en politiek totaal van mekaar geskei, en in die proses die probleme van die Joodse nasionale bevryding ontvlug. Hulle word egter nêrens spesifiek in die Nuwe Testament vermeld nie; juis vanweë hulle onbetrokkenheid (afwesigheid!). Die blote feit dat Jesus wel teenwoordig was, maak die gevolgtrekking geregverdig dat Hy hom nie van die samelewing met sy probleme onttrek het nie 5).

1.2.4 Die geweld van die Selote

Die naam 'Seloot' is afgelei van die Griekse woord 'zeloot' wat letterlik yweraar beteken. Die Selote van Jesus se tyd was fanatiese patriote wat die spoedige hervestiging van die Dawidiese heerskappy verwag het. Die ideale van die Makkabeërs en Hasmoneërs van die voor-Romeinse era het in die Selote herleef. 'n Faksie van die Selote was die Sikariërs (mesdraers) wat op gewelddadige wyse die Romeinse owerhede ondermyn en bedreig het. 'n Aardse en politieke Messiaskoning het in die kern van hulle revolusionêre denke gestaan.

Die gedagte dat Jesus op een of ander wyse ontwykend was insake hierdie revolusionêre debat van sy dag of daarmee gesimpatiseer

5) Van Wyk, 1974: 227. Van der Walt (1), 1980: 22-25, 10-12. De Ru, s a: 75-76.

het, is onder meer deur Yoder, Brandon, Hengel en Cullmann op goeie gronde bestry (Kirk, 1980:173). Die ware betekenis van die derde versoeking (Mt 4:8-10) in die versoekingsnarratief gaan verlore as dit nie beskou word teen die agtergrond van die Selotiese konsep van heilige oorlog nie. Jesus se antwoord is weer eens gerig op die hoër lojaliteit aan God. Die alternatief wat deur Jesus se bediening en lewe gesuggereer word, is die vernuwung van die sisteem van binne deur 'n nuwe soort samelewing wat gebaseer is op 'n nuwe soort gesag, naamlik die komende Eskaton van God. Teenoor die plotselinge verandering deur middel van geweld dui hierdie alternatief op 'n geleidelike vernuwung omdat dit afhanklik is van die langsame proses waardeur harmonie tussen doel en middele bereik kan word, met ander woorde 'n hartsverandering wat deurwerk na 'n lewensverandering.

Toe dit uiteindelik duidelik geword het dat Jesus nie aan die Selotiese Messiasverwagtinge voldoen nie, het baie vroeë, geesdriftige aanhangers hom verlaat, byvoorbeeld Judas Iskariot (mesdraer?). In hierdie konteks kan ook Petrus se protes teen Jesus se voorgenome lyding gesien word (Mk 8:31-33). In Jk 13:1-16 is dit duidelik dat Jesus se verbintenis van gesag met knegskap tydens die voetwassing onverstaanbaar was vir sy dissipels. Dis veral treffend as die verraad van Judas direk hierna (Jh 13:18-3) volg.

By noukeurige ondersoek blyk spoedig dat die beeld van 'n revolusionêre Jesus herus op die uitleg van Bybelgedeeltes wat nie met die wyere konteks waarin dit voorkom, rekening hou nie. As Jesus van sy volgelinge 'n radikale breuk met hul familie, beroepe, besittings en status vereis, beteken dit nog nie 'n verset teen die samelewing met sy instellings en strukture nie, maar primêr radikale lojaliteit aan die nuwe eskatologiese orde. So is dit ook nie moontlik om uit die beskrywing van die tempelreiniging die gevolgtrekking te maak dat Jesus nie teruggedeins het van die gebruik van geweld nie (Mt 21:12-13), Mk 11:15-17, Lk 19:45-48, Jh 2:13-17). Daar word niks oor Jesus se gemoedstoestand gesê nie, en enige sprake van woede is dus 'n blote inlesing. Die sweep wat Jesus gebruik het, dui geensins op oorlog nie, want dit was geen erkende oorlogswaapen van daardie tyd nie. Die 'uitdrying' impliseer wel

outoritatiewe optrede, maar nie gewelddadigheid nie. Die konteks wys dat dit hier om die ontaarde tempeldiens gaan, en Jesus staan immers nêrens anders geweld voor op hierdie terrein nie.

Uit Jesus se kontak met soldate en regeringsdienaars (Mt 8:5-10, Jh 4:46-53, Mt 27:54) kan ook niks oor sy houding teenoor geweld afgelei word nie, want die onderwerp word immers nie aangeraak nie. Insake sy sogenaamde oorlogsgelykenisse kan gestel word dat Jesus sy gelykenisse geneem het uit die ryke geskakeerdheid van die lewe, en dat hy die dinge waaraan sy gelykenisse ontleen word, nòg goed-, nòg afgekeur het.

Ook die sogenaamde 'swaard'-tekste (Mt 10:34, Lk 22:35-38, Mt 26:51-52, Lk 22:49-52, Jh 18:10-11) word blootgestel aan misverstand. In die eerste gedeelte dui die swaard simbolies op die verdeeldheid onder die mensdom insake Christus. In die tweede gedeelte wil Jesus sy dissipels aanvanklik waarsku dat hulle nie altyd hulle taak in vreedsame omstandighede sal kan verrig nie. Niks meer as selfverdediging word hier geïmpliseer nie. Lk 22:37 is egter 'n vooruitgryping op Lk 22:52. So korreleer v 38b weer met v 51: Jesus beëindig die gesprek met die woorde 'dit is genoeg' (of: laat dit daarby) wat gevolglik geen aanduiding is van die hoeveelheid wapens nie, naamlik 'twee' in v 38a. In die laaste drie gedeeltes ervaar Jesus sy laaste en felste versoeking ten opsigte van geweld, as Petrus hom met 'n swaard teen Jesus se gevangening verset. Jesus gee ook sy finale antwoord, naamlik dat geweld geen oplossing bied nie, maar slegs meer geweld voortbring (Mt 26:52). Jh 18:11 stel dit verder in perspektief as die swaard en lydensbeker teenoor mekaar gestel word 6).

1.2.5 Die armes van die volk

Die gewone volk het gebuk gegaan onder armoede en uitbuiting, veroorsaak deur die Romeine of hul eie Joodse leiers. Daar is op hulle neergesien omdat hulle nie volgens die Joodse wette gelewe het nie, en hulle is gevolglik as verlore beskou (Jh 7:47-49). Jesus

6) Kirk, 1980: 173-174. Van der Walt (1), 1980: 27-33. De Ru, s a: 64-73. Van Wyk, 1974: 220-226.

assosieer hom dikwels tydens sy bediening met hierdie mense (Lk 7:21-35). Gevolglik word Jesus dikwels geteken as 'n partyganger van die armes, as sou Hy dan sosio-ekonomiese reorganisasie en strukturele herordening verkondig het. Jesus se eie materiële armoede word sterk bekemtoon in sulke argumentasie, alhoewel noukeurige studie toon dat dit vir hom meer om soberheid gegaan het met die oog op die naderende koninkryk van God.

Jesus was veel meer as net 'n partyganger van armes. Hy neem hulle probleme ernstiger op as enige filantroop, soek die oplossing van sosiale probleme veel dieper, en pak dit dus ook meer doelgerig aan. Hy sien dat verandering in materiële welvaart mense nie wesenlik help nie, maar is nie daarom liefdeloos, onbarmhartig of ten gunste van uitbuiting nie. Gedwonge institusionele veranderinge is nie die wortel van die antwoord nie, maar nuwe lewe in God; die herstel van alle menseverhoudinge op grond van bekering tot God 7).

1.3 Die vyandsliefde van die vredemakers

Die woord 'eirene' in die Nuwe Testament staan naby aan die 'shalom' van die Ou Testament, naamlik as die normale en harmoniese stand van alle dinge, as vrede met God en met mekaar, as die eskatologiese redding van die hele mens (Duvenhage, 1974: 101).

Die kern van Jesus se vredesprediking vind ons in sy Bergrede. Sy vredesboodskap vorm sy positiewe alternatief ten opsigte van die probleem van oorlog, revolusie en geweld. Die kern van die Bergrede kan beskou word as Mt 7:12: 'Alles wat julle wil hê dat die mense aan julle moet doen, moet julle aan hulle ook doen. Dit is tog waarop dit neerkom in die wet en die profete.' Liefde en eerbied vir mense en die lewe spreek duidelik uit hierdie teks, en Jesus noem hierdie gesindheid die vervulling van die wet en profete. In Mt 5:9 word die kinders van God 'eirenopoioi' genoem. 'Vredestigters' blyk hier selfs 'n nadere vertaling as 'vredemakers' te wees. In Jesus

7) De Ru, s a: 57-63. Van der Walt (1), 1980: 13-18.

word God sigbaar as die God van vrede, as God wat met mense in vrede verbonde is en vir mense vrede wil skeep (Lk 2:11-14). Jesus beveel nie die Selotisme vir sy dissipels aan nie, maaar liefde tot hul vyande (Mt 5: 38-49). Gewelddadige verset en vergelding word teenoor radikale liefde en selfverloëning gestel. Treffend uit hierdie gedeelte is ook die beskamende effek wat so 'n selfverloënde houding op 'n vyandige party kan hê!

Die priesterlike en plaasvervangende sterwe van Jesus impliseer vergifnis en versoening. Volgelinge van Jesus is dus mense van vergifnis en versoening, wat bereid is om die kruisweg daarvoor te gaan. Navolging beteken selfverloëning en weerloosheid wat alleen deur die genade van Christus moontlik is 8).

1.4 Die veroordeling van Jesus

Met sy laaste besoek aan Jerusalem het Jesus doelbewus gekom op 'n donkie, die dier wat volgens Ou-Testamentiese tradisie uitsluitlik as pak- en rydier gebruik is, en dus vrede simboliseer. Hy het nie 'n perd gekies nie, die dier wat volgens Ou-Testamentiese tradisie die besitting van rykes en hooggeplaastes was en in oorloë gebruik is, en gevolglik weer oorlogvoering en status simboliseer. Soveel te meer is dit dus verbasend dat Hy as 'n staatsgevaarlike misdadiger aan die Romeinse owerheid uitgelewer word. Tereg is hy self verbaas as Hy as sodanig gearresteer word (Lk 22: 52-53). Hier impliseer Hy ook dat sy arrestasie 'n set van die Joodse volksleiers is.

Deur die oorskatting van die betekenis van die resultate van die histories-kritiese ondersoek vir die eksegete het die geleerdes - deur hul situasie en teologie bevooroordeelde gemaak - die evangeliste al te dikwels gesien as mense wat vanuit 'n anti-Joodse gesindheid die werklike gebeurtenis vervorm het (De Ru, s a: 78-80, 86-90). Die skuld van die Jode aan die dood van Jesus word dikwels ontken of gereduseer, terwyl Pilatus geteken word as die hoofskuldige wat

8) Duvenhage, (red) 1974: 101. Van Wyk, 1974: 240-243, 248-252. Brown, 1983: 133. Barnette, 1967: 95. Kirk, 1980: 174.

Jesus om politieke redes laat teregstel het. Die Joodse volk staan in hulle skuld aan die verwerping en dood van die Messias egter eksemplaries ten opsigte van alle mense.

Aangesien die religieuse motiewe om Jesus dood te maak geen indruk op Pilatus sou maak nie, kon die Jode alleen die Messiasskap van Jesus polities onderstreep, gepaardgaande met hulle uitspraak: 'ons het nie 'n koning nie; ons het net 'n keiser' (Jh 19:15). Jesus word sodoende onder valse lojalitiese voorwendsels in 'n Selotiese lig gestel. Die gesprek tussen Jesus en Pilatus (Jh 18:33-37) is in hierdie konteks dus insiggewend, want hier getuig Jesus van die uniekheid van sy Koninkryk wat alle menslike en aardse koninkryke transendeer. Dit sal nie tot stand kom deur geweld en het nie regstreeks iets met politiek te make nie. Die koninkryk van die Messias is dus **in** die wêreld, maar nie **van** die wêreld nie (Lk 17:21, Jh17:13-15) 9).

1.5 Die eerste Christene

1.5.1 In Jerusalem

Na die hemelvaart van Christus was sy volgelinge aanvanklik vasgevang in die greep van vrees, onsekerheid en onkunde. Na die uitstorting van die Heilige Gees is hulle egter bevry om dieselfde eskatologiese radikaliteit as Jesus te openbaar. 'n Nuwe, universele orde het dus in die kerk as die nuwe Israel tot stand gekom. Die apostels, bevry van hul onkunde insake Gods wil, kon nou met gesag leiding gee (Hd 2:14-42). Dit het hulle weldra in botsing gebring met die Joodse owerhede (Hd 4:1-21, 5:17-42). Dis treffend dat uit hierdie konteks afgelei kan word dat 'n gesags- en lojaliteitskrisis vir die Joodse leiers ontketen is deur 'n 'eenvoudige' wonderteken. Die radikale lojaliteit van die apostels aan God bring die leiers voor 'n keuse oor die aard van hulle eie mag (Hd 4:19 en 5:29).

Weldra is dan ook die eksklusiwiteit deurbreek deur ook ander volkere in die nuwe gemeenskap te betrek, selfs vanuit vreemde

9) De Ru, s a: 78-80, 86-91. Van der Walt (1), 1980: 33-35. Deist, 1983: 112-113.

owerheidsweë (Hd 10:34-43, 11: 1-18). Paulus het hom hierteen verset deur die Christene te vervolg (Hd 8:1-3, 9:1-4), maar het self later die sendeling na die heidene geword (Hd 15:1-29), volgens die besluit van die eerste kerklike vergadering 10).

1.5.2 Paulus en die staat

Dis nie te betwyfel dat Rm 13:1-7 'n deurslaggewende rol speel in die opset van die staatsmilitaristiese standpunt nie, en dat van hierdie vermaning gebruik gemaak is om 'n onkritiese onderdanigheid en 'n absolute staatsideologie te bevorder. Hierdie gedeelte kan ook nie wegverklaar word as sou Paulus dit nie geskryf het nie. Verklaarders soos Pöhlmann, Dodd e a (Deist, 1983: 69) wys daarop dat Paulus hier, soos dikwels in sy ander briewe, met 'n spesifieke probleem te make het, en nie in die algemeen oor 'regerings' praat nie. Boonop vorm Rm 12 ook 'n belangrike konteks vir die vermaning van Rm 13.

Agtergrondgegewens omtrent die gemeente in Rome werp ook lig op die saak. Enkele jare voor die skryf van die Romeinse-brief is die Jode uit Rome verjaag (49 n.C.) weens hulle opstandigheid, en Jode-Christene saam met hulle. Hulle is later toegelaat om terug te keer, maar met die ontdekking dat die heiden-Christene se afsondering van Joodse invloed die gemeente 'n andersoortige karakter gegee het. Gevolglik het die twee groepe nou telkens begin bots. Verder was daar ook 'n algemene ontevredenheid oor die Romeinse belastingbeleid. Paulus was dus bevrees dat Christene weer geassosieer kan word met opstandigheid en dit dan die einde van die kerk in Rome kon beteken.

Die swaard (v 4) is hier die simbool van regspraak en nie bloedvergieting (oorlog) nie. Blykens die totale verband van Rm 13:1-7 is dit die 'archontes' (v 3) wat die swaard dra. Die 'archontes' (magistrate of regters) was verantwoordelik vir die invordering van die belasting (v 6). Daar moet nou ook baie duidelik onderskei word tussen die 'eksousai' wat gewoonlik en/of in ander kontekste dui op

10) Barnette, 1967: 96. Brown, 1983: 133-134. Kirk, 1980: 175-176. Van Wyk, 1974: 109. Schouls, 1972: 26-28.

die wetgewende owerheid en 'archontes' wat in hierdie konteks die betekenis van 'eksousai' op bepalende wyse kwalifiseer as regters. Dit gaan dus oor justisiële en polisiële magte, en nie militêre magte nie (Van Wyk, 1974: 233-234). Paulus handel hier oor 'n heidense owerheid, en as hy 'n Christen-owerheid in gedagte had, sou sy advies dalk anders gewees het. Sy hele betoog impliseer verder nie net dat kwaaddoeners gestraf word nie, maar ook dat die weldoeners geprys word. Die oorlogswaard onderskei nie tussen goeies en slegtes nie, maar tref skuldiges sowel as onskuldiges. Hierdie waarheid word geradikaliseer in die voorafgaande Rm 12:17-21.

Elders in sy geskrifte stel Paulus ook 'n grens aan die gehoorsaamheidsplig. In 1 Kor 2:6-8 word na die gebrek aan kennis en wysheid by wêreldse owerhede gewys. In 1 Kor 6:1-8 word Christene vermaan om eerder hulle geskille onderling te besleg as om staat te maak op die heidense staatsregspraak. Die regspraak van die staat dien die liefde van die evangelie nie optimaal nie. Net so min as wat Paulus absolute respek vir die owerheid beklemtoon, net so min sanksioneer hy die owerhede as ewige, onveranderlike instellings. God is immers die hoë gesag. Paulus spreek ook geen oordeel uit oor enige regeringsvorme nie, sodat daar dus geen sanksie in Rm 13:1-7 gevind kan word vir enige regeringsvorm nie.

Origens gebruik Paulus ook simboliek vanuit die militêre lewe (Ef 6:13-17), maar gee geen goedkeuring in die proses aan oorlog nie. Vrede vir almal sonder inagneming van die persoon is eerder sy leuse (Gl 3:25-29), asook respek vir ander se gewetens (1 Kor 10:23-33). Selfverloëning is te verkies bo roem in eiegeregtigheid 11).

1.5.3 Petrus en die staat

1 Pt 2:13-17 moet verstaan word binne die kader van 'n aantal vermaninge (1 P 2:11-4:19). Soos Paulus bied hy geen uitgewerkte staatsleer nie, maar trek enkele riglyne wat heenwys in dieselfde tradisie as Rm 13:1-7. Die eerste lesers van die brief was Christene in Klein-Asië wat blootgestel was aan velerlei verdagmaking en

11) De Ru, s a: 99-108. Duvenhage (red) 1974: 101-102. Deist, 1983: 68-70. Van Wyk, 1974: 232-234.

smaad. Waarskynlik is hulle van tyd tot tyd weens hulle Christenskap aangekla en voor die regters gesleep terwyl vervolging op groot skaal gevrees is.

Petrus beklemtoon dat Christelike vryheid verwesenlik word as hulle hulle aan die owerheid onderwerp (1 Pt 2:16). Gehoorsaamheid word nie geëis omdat dit voortvloei uit die wese van die mag van die staat self nie, maar omdat dit die wil van die Here is (1 Pt 2:13). Dit gaan dus om 'n innerlike lojaliteit wat aardse mag transendeer (1 Pt 2:11). Alle bogenoemde sake moet geplaas word teen die agtergrond van die sin van lyding van Christus self (1 Pt 2:20-25) 12).

1.5.4. Openbaring 13

Die gedeelte bied 'n insae in hoe die Christelike geloof, met sy aanbidding van een God, gebots het met die Romeinse keiserkultus. Elders in die Nuwe Testament is die konflik tussen die wil van God en die wil van die staat slegs indirek ter sprake. Godsdienstige oortuigings het egter die Christen op hierdie stadium verhinder om die keiser te vereer, en so word hulle dan blootgestel aan die beskuldiging van verset teen die keiser. Die Romeinse staat het dus nou geëis wat alleen God toekom, en word so die beliggaming van duiwelse mag. Die valse profeet in die gedeelte versimboliseer diegene wat sorg vir die staatsideologie wat die handelswyses van die totalitêre staat ondersteun.

Tog roep die siener in Openbaring nie op tot verset nie, maar wel tot standvastigheid en geloofstrou, wat egter wel passiewe verset kan impliseer. Op 13:10 herinner die Christen aan die grens van verset, want martelaarskap is te verkies bo die opneem van die swaard. Wanneer die staat en heersers hulle met goddelikheid toei, is daarmee nie die opwerheid per definisie nie, maar as geperverteerde en gedegeneerde owerheid gebrandmerk as Gods vyand 13).

12) De Ru, s a: 109-111. Brown, 1983: 134.

13) De Ru, s a: 112-115. Deist, 1983: 70-76.

1.6 Samevattende perspektiewe

Christene beroep hulle op die lering en lewenstyl van Jesus en die vroeë kerk as genoeg getuienis dat geweld nooit 'n legitieme respons op geweld kan wees nie. Diegene wat geweld wil legitimeer, wil weer steun op die geregtigheid in die wrekende wet van God. Die evangelie as vervulling van die beloftes het egter 'n nuwe wet van onvoorwaardelike liefde daargestel, wat die ou wet van ,voorwaardelike' liefde hervertolk. 'n Persoon in Christus is terselfdertyd betrokke in twee realiteite: die ou bedeling van Adam, en die nuwe bedeling van Christus se opstandingslewe of eskatologiese radikaliteit. Die fundamentele vraag is of die Christen albei soorte geregtigheid (evangelie en wet) moet probeer implementeer, of net die eerste soort 14).

Jesus se houding op alle terreine van die lewe kan gekenmerk word as 'n eskatologiese radikaliteit. Enersyds beteken dit kritiek op alles en almal wat nie rekening gehou het met reg en geregtigheid, met die wil van God nie. Andersyds, die afwysing van alle verzetbewegings omdat hulle juis deur hulle aardse doelstellings die blik op die komende Godsryk verduister, en deur die gebruik van geweld die eis van liefde en geregtigheid te kort gedoen het. Die verwerkliking van regverdigter samelewingsrelasies kom voort uit Jesus se prediking. Die verandering van mentaliteit en gesindheid wat Jesus van die individu eis, kan geregtigheid in menslike verhoudings alleen bevorder 15).

Desnieteenstaande is dit duidelik vanuit Jesus se eie optrede dat Hy geglo het dat geweldlose verzet 'n duidelike politieke standpunt is - enersyds nie verbonde aan die valse tweeslagtigheid tussen onderdrukkende en revolusionêre geweld nie, en andersyds nie volkome onbetrokke nie. Jesus se bevel ten opsigte van vyandsliefde moes van toepassing gewees het op sy kontemporêre situasie. Yoder het die tese ontwikkel dat Christus se geweldlose standpunt 'n

14) De Ru s a: 140-142.

15) Kirk, 1980: 174. Van Wyk, 1974: 251-252.

alternatiewe strategie van sosio-politieke betrokkenheid was, nie soseer ten opsigte van die strukturele geweld van die Herodiane, Sadduseërs en Romeine nie, maar wel ten opsigte van die 'geregverdigde' geweld van die Selote 16).

As die Immanuel was Jesus radikaler as die mees revolusionêre Seloot, en stel alle menslike ondernemings, waardes, magte en owerhede, sosio-politieke ideale en godsdienstigheid onder sy barmhartige en eskatologiesgerigte kritiek. Dit het so 'n onverwagte ommekeer in die verhoudinge tussen mense beteken, dat alle 'vromes' in Israel in die war geraak het, en die konflik met die geestelike leiers in woede ontaard het. So onverwags en onvoorspelbaar was Jesus se reaksie op die kwessies van mag en verandering, dat die mensdom as geheel die radikale (revolusionêre?) aard van die daad, waarin Jesus aan die hand van legaliste (wetsverbrekers?) sy dood aanvaar het, misgekyk het. Die heilsboodskap van Gods nuwe begin, van genade, vergifnis, vryheid, hoop en liefde, juis bedoel vir sondaars, het dus ergernis gewek 17).

Een van die hoofredes waarom politieke revolusies tot mislukking gedoem is, lê daarin dat daar geen voorsiening gemaak word vir die beswering van skuld nie. Gevolglik is daar geen wyse waarop ware versoening met vorige vyande en vergoeding van onskuldiges se leed tot stand gebring kan word nie. Vir die Christen kan daar geen ware bevryding wees sonder vergifnis nie (Lk 23:34). Die wese van Christelike vryheid is geleë in die transending van die wetmatigheid in die lewe, veral ten opsigte van geweld. 'n Teologie van vrede berus dus op 'n daad van vergifnis wat tot versoening lei, en die vrede word in stand gehou deur die daad van geregtigheid, reg en liefde 18).

Vir die Christene wat 'geregverdigde' geweld verwerp, is die toepassing van Jesus se radikale, eskatologiese etiek nie bloot 'n

16) Kirk, 1980: 153-154.

17) De Ru s a: 142-143.

18) Deist, 1983: 116.

paradigma nie, maar 'n universele toewyding, en om twee redes. **Eerstens**, die probleem van geweld dring deur na die hart van die vraag hoe God die nuwe orde gaan laat aanbreek. Geweldlose verzet kan verstaan word as 'n sakramentele uitlewing van die evangelie; daardeur word die misterie van verlossende lyding geproklameer 'tot Hy kom'. **Tweedens**, die onderskeid wat in die verlede gemaak is tussen die ideaal en werklikheid ten opsigte van Jesus se eskatologiese radikaliteit, het alreeds gelei na 'n rampspoedige dualisme in Christelike denke en praktyk.

Jesus transendeer dus die wetmatigheid van oorlog en geweld. So is Hy nie die onvergeeflike revolusionêr nie, maar die onmisbare Herder en Hoëpriester wat self die lam en die offer geword het. Nавolging van Christus as offergawe en slagoffer impliseer dus die kruis. Eties gesproke het die kruis van Christus 'n dubbele betekenis vir Christene. **Eerstens** wys dit op die hoë en wrede prys wat hulle soms bereid moet wees om te betaal in navolging van hulle Meester. **Tweedens** verkondig dit dat die mees volkome neerlaag in menslike oë uiteindelik die enigste ware oorwinning kan wees 19).

Die Nuwe Testament bied 'dus geen uitgewerkte staatsteorie, -beginsels of -gedragsreëls nie. Nêrens word 'n bepaalde staatsvorm aanbeveel, of noukeurige, gedetailleerde voorskrifte aangebied nie. Slegs indirek kan afgelei word dat die regte staat behoort te sorg vir die handhawing van orde, reg en geregtigheid en die behoud van menselewens, maar egter nie geestelike welsyn nie. Alle relevante tekste waarsku eerder teen te veel as te min staatsbemoëienis. Nòg revolusionêre verzet teen die staat, nòg onvoorwaardelike gehoorsaamheid aan die staat word gesanksioneer. Hoe navolging van Christus en gehoorsaamheid aan die owerheid sinvol verbind moet word, is egter die worstelvraag. Nавolging mag nooit deur die politiek verdring word nie, maar moet tog in die politiek realiseerbaar wees en gerealiseer word, byvoorbeeld 'n soeke na vrede, gepaardgaande met geweldlose verzet. 'n Abstrakte Christologie - waarin Christus slegs 'n teoretiese ideaal bly - geïsoleer van die politieke praktyk, kan lei na 'n dualisme waarin

19) Kirk, 1980: 158. Hornus, 1970: 221. Craigie, 1978: 104-110.

die godsdiens (Christendom) geen riglyne vir die politiek kan bied nie, en sodoende die werklikheid ontvlug in 'n valse, piëtistiese vertikalisme 20).

20) De Ru s a: 143-145.

BIBLIOGRAFIE

- Anderson, J N D 1972. **Morality, law and grace.** 1st Edition. London: Tyndale Press.
- Barnette, H H 1976. **The new Theology and morality.** 1 st Edition. Philadelphia: Westminster Press.
- Berkhof, A W 1919. **Gewapend/geweldloos - over de bevrijding van Zuidelijke Afrika.** 1 ste Uitgawe. Utrecht: Kairos Werkgroep.
- Boesak, A A 1976. **Farewell to innocence.** 1 st Edition. Kampen: Kok.
- Bonino, J M 1983. **Toward a Christian political ethics.** 1 st Edition. London: SCM Press.
- Brandon, S G F 1967. **Jesus and the zealots.** 1 st Edition. Manchester.
- Brown, D 1983. **Choices - ethics and the Christian.** 1 st Edition. Oxford: Blackwell.
- Craigie, P C 1978. **The problem of war in the Old Testament.** 1 st Edition. Grand Rapids: Eerdmans.
- Cullmann, O 1970. **Jesus and the revolutionaries.** 1 st Edition. New York.
- Feist, F E 1983. **Verandering sonder geweld?** 1 ste Uitgawe. Kaapstad: Tafelberg-uitgewers.
- De Ru, G s a. **De verleiding der revolutie.** 1 ste Uitgawe. Kampen: Kok.

- Duvenhage, S C W (red) 1974. **Reformasie en rewolusie**. 1 ste Uitgawe. Potchefstroom: IRS (Reeks F3: Versamelwerk Nr 2).
- Hengel, M 1971. **Was Jesus a revolutionist?** 1 st Edition. Philadelphia.
1973. **Victory over violence**. 1 st Edition. Philadelphia.
- Hornus, J M 1970. **It is not lawful for me to fight**. Revised edition. Scottdale: Herald Press (translation: A Kreider and O Coburn).
- Kirk, J A 1980. **Theology encounters revolution**. 1 st Edition. Leicester: Inter-Varsity Press.
- Schouls, P A 1972. **Insight, authority and power**. 1 st Edition. Toronto: Wedge Publishing Foundation.
- Van der Walt, B J 1980a. **Jesus Christus en politie-maatskaplike verandering**. 1 ste Uitgawe. Potchefstroom: IBC.
- 1980b. **Die vierde weg - modelle vir die Christenm se betrokkenheid in die wêreld**. 1 ste Uitgawe. Potchefstroom: P U vir CHO.
- Van Wyk, J A s a. **Vernuwing of rewolusie**. 1 ste Uitgawe. NGK Boekhandel.
- Van Wyk, J H 1974. **Etiek van vrede - 'n teologies-etiese evaluering van Christenpasifisme**. 1 ste Uitgawe. Potchefstroom (Dr. proefskrif.)
- Verkuyl, J 1968. **Verantwoorde revolusie**. 1 ste Uitgawe. Kampen: Kok.

Villa-Vicencio, C & De Gruchy, J W (ed) 1985. **Resistance and hope**. 1 st Edition. Cape Town: David Phillip.

Yoder, J H 1972. **The politics of Jesus**. 1 st Edition. Grand Rapids.