

Geweld in die Nuwe Testament en die Romeinse Ryk: Ambivalensie, andersheid, agentskap

Jeremy Punt¹

Departement Ou en Nuwe Testament
Universiteit van Stellenbosch

Abstract

Violence in the New Testament and the Roman Empire: Ambivalence, othering, agency

The various ways in and degrees to which the New Testament is associated with peace, or the end or absence of violence, have often been argued or at least assumed. In contrast more recently, some studies have also argued that the New Testament documents endured and tolerated, but at times also incited and sanctioned violence – positions accompanied by various theories that have been offered to explain the prevalence of Biblical violence. The ambivalence of the New Testament texts regarding violence, particularly their virtually concurrent rejection and condoning of violence, mirrors the ambivalence of the New Testament's imperial setting. And, the agency regarding violence is situated variously by and through the documents addressing various socio-historical contexts in the agonistic first century CE, with the one common factor being the ubiquitous presence of the Roman Empire. It is argued that greater consideration for the impact of the imperial setting on the New Testament positions regarding violence provides an important starting point for and valuable insight in understanding the mixed messages (and accompanying tensions) of the New Testament concerning violence.

1. INLEIDING: GODSDIENS EN GEWELD

Godsdienste is berug vir hulle band met geweld. Neusner (1991:105-116) reken byvoorbeeld dat alle godsdienstesteme 'n *onvermoë* het om aan die "ander" of buitestaanders te dink. Beyer (1994:3) is van oortuiging dat geloof

¹ Verwerkte weergawe van 'n referaat aangebied by die "Die Nuwe Testament en geweld" konferensie, Stellenbosch, 21-23 Januarie 2008. Hierdie artikel bou voort op vroeëre argumente in Punt (1999, 2002, 2004, 2006).

dikwels 'n partikuliere identiteit stimuleer en daartoe bydra. Alhoewel Isichei (1995:98-127; 299-322) nie dink dat godsdiens 'n bepalende rol in konfliktsituasies in (veral Suidelike) Afrika speel nie, is daar talle standpunte en getuienis wat op die teendeel wys. Die oortuiging van “peace among the religions is the prerequisite for peace among the nations” (Küng 1988:209), word deur Volf (1996:284-286) bevraagteken. Hy reken dat geweld nie 'n probleem is tussen “power-hungry gods” nie, maar wel tussen “bellicose people”.

Die Christendom word dikwels as 'n besondere goeie voorbeeld gesien van die nou bande tussen (georganiseerde) godsdiens en geweld. Selfs die basisdokumente van die Christelike kerk, die fokus van hierdie bespreking, kan nie uitgesluit word van die beskuldiging van betrokkenheid by en selfs aanmoediging tot geweld nie – nieteenstaande die aansprake dat beide die Christendom en die Bybel vrede wil bevorder. 'n Kursoriese oorsig oor die basistekste van die Christelike geloof – met spesifiek die Nuwe Testament as kondensaat van 'n veelfasettige, opkomende religieuse beweging – lewer reeds genoegsame aanduidings van die verhouding tussen godsdiens en geweld. Pogings om die Bybelse dokumente se besorgdheid oor liefde en vrede² sodanig uit te beeld as sou hierdie dokumente op 'n ongekwalfiseerde en absolute wyse teen geweld gekant wees, voorkom helaas nie die probleme wat opduik wanneer die tema van die Nuwe Testament en geweld aan die orde kom nie.

Konsepsuele helderheid ontbreek dikwels te midde van die veelsoortige en dikwels subtiele maar tog deurslaggewende wyses waarop geweld in verskillende vorme gepleeg word. Vrae wat dus ten grondslag van hierdie bydrae lê, sluit dus in: wat is geweld, of moet geweld fisiek gewelddadig wees om as geweld beskou te word. 'n Verdere probleem is of sulke vrae maar net interessante of dalk abstrakte woordespele is, of juis ook 'n aanduiding is van 'n probleem wat terminologiese en konsepsuele sake oorskry. Hier word geweld gebruik vir enige optrede wat deur superieure mag die integriteit van lewende sake sowel as lewende wesens en mense of kulturele en sosiale entiteite beperk, beskadig of vernietig (Häring 1997:266). Geweld kan verstaan word as 'n “violation of personhood” (Desjardins 1997:99). Geweld is nie primêr 'n abstrakte konsep nie, maar sluit praktiese dade in wat doelbewus beseer, verneder, martel, doodmaak en vernietig soos

² Vrede as spesifieke konsep in die Nuwe Testament is nie 'n gewilde navorsingstema onder geleerdes nie. Swartley (2006:3) beweer “peace and peacemaking have been topically marginalized in the New Testament academic guild”. Hy erken egter wel dat vrede dikwels onder ander rubrieke bestudeer word (Swartley 2006:5-8, 11-26). Tite (1995:2-4) is van mening dat die eietydse behoefte om vrede te bevorder, kontraproduktief is vir die bestudering van geweld en vrede in die Nuwe Testament.

veral sigbaar in programme van marteling of moord, strategieë vir terreur en oorlog, optredes wat lei tot verbanning en marginalisasie (Häring 1997:267); aan die ander kant, moet die konsepsuele en ideologiese dimensies van geweld nie uit die oog verloor word nie. Verdere onderskeidings ten opsigte van geweld is natuurlik ook moontlik, maar val buite die agenda van hierdie bydrae: byvoorbeeld in terme van dade (fisies of psigies, insluitend verbaal); agentskap (individueel, sosiaal, struktureel/sistemies); wydreikte (individueel, sosiaal, kosmies), ensovoorts. Hier word eerder aandag gevra na *sosiologiese* of strukturele geweld. Sosiologiese geweld spruit voort uit kontekste wat daarvoor geskep is deur 'n analoë konsepsuele en ideologiese klimaat, wat dit belangrik maak om die beskrywing van geweld nie onnodig te verskraal nie (Tite 2004:33-41).

Sonder om ander aanverwante elemente wat bydra tot geweld in die konteks van die Nuwe Testament uit te sluit, stel hierdie bydrae die breë argument dat om geweld in die Nuwe Testament te verstaan, dit nie deur verwysings na oproepe tot vrede verbloem moet word nie. Dit moet in die gepaste eerste-eeuse konteks geplaas word, sodat veral die impak van die Romeinse Ryk en sy ideologie van geweld in hierdie verband verreken kan word.

Die klem val hier dus op die positiewe houding teenoor en selfs bevordering van geweld in die Nuwe Testament. Alhoewel die grense soms vervaag, gaan dit hier dus nie soseer oor die geweld wat Nuwe-Testamentiese outeurs beweer hulle of hulle gemeenskappe ervaar het nie. Veral Frankfurter (2005:144-150) skenk aandag aan die gebruik van narratiewe van geweld deur dominante groepe of kulturele groeperinge met die pretensie van vervolging en swaarkry, om 'n slagoffer mentaliteit te vestig, met die doel om geweld te regverdig en te mobiliseer teenoor ander, dikwels minderheidsgroepe.

2. GEWELD, DIE JOODSE AGTERGROND EN DIE NUWE TESTAMENT

Die oortuiging dat godsdienste en geweld ten nouste verbind is met mekaar eerder as dat hulle teenoor mekaar staan, blyk reeds uit pogings om hulle interaksie te verklaar. Soos Häring (1997:285) dit gestel het: "Religies spelen niet slechts met vuur, maar wakkeren het voortdurend aan." Die basiese probleem met godsdienste is, volgens Häring (1997:270-271), die onvermoë om

die goddelike, of perfekte, menslike ideaal te manifesteer.³ Die Christendom en ander “profetiese” godsdienste soos die Jodedom en Islam word ook in geweld geïmpliseer, en dan nie soseer oor hulle aanhangers se gebrek aan toewyding, hulle “sagte” of akkommoderende houding teenoor geweld, of slagoffers se gebrekkige weerstand teen geweld nie.⁴ Godsdienste se betrokkenheid by geweld kan eerder toegeskryf word aan hulle preokkupasie met die self, of te wel hulle egosentrisme, wat hulle verhinder om hulle betrokkenheid by geweld en die bevordering daarvan te verreken. Dit is ’n egosentrisme wat dikwels deur absolute en eksklusiewe aansprake oor geweld, maar ook deur sake soos die messiaanse verwagting, menslike vryheid, ensovoorts in orde gehou word – veral as sulke aansprake deur ander nabygeleë godsdienste bedreig word (Häring 1997:281-285, 290). Soos die Inkwisisie en ander meer onlangse religieuse programme aangetoon het, “belief in one’s own absolute religious truth leads to intolerance and dissonance which calls forth violent means to destroy religious dissent” (Selengut 2003:84).⁵

Die aandadigheid aan en die gepaardgaande kompleksiteit van die Bybelse propagering van geweld is reeds duidelik in die tradisies van die Hebreeuse Bybel⁶ wat as normerende materiaal vir die vroeë volgelinge van Jesus gedien het. Klassieke voorbeelde sluit in Joël 3:10 (in kontras tot Miga 4:3b), grafiese uitbeeldings van Goddelik gekondoneerde geweld in die Psalms (bv Ps 68:21 vv), en die berugte Jesaja 63 met sy bloedbevleete God. Pogings om sulke aanduidings van geweld in die Bybel te ignoreer of weg te verklaar deur hulle op simplistiese wyse as “goddelike” of “transendente” geweld te probeer verstaan, doen uiteindelik die Bybel geweld aan (Smith 1993:221-223, 232, 239). In die verlede het geleerdes soms te kenne gegee dat die probleem met geweld in die Nuwe Testament aan die Israelitiese en Joodse oorsprongskontekste toegeskryf moet word.⁷ Daar word dan beweer dat

³ Die Christendom se ideologie van wêreld-oorheersing is gewortel in die toeëieningsideologie soos duidelik te sien was tydens die Kruistogte in die “Heilige Land”. Kyk Kwok (1995:28) oor die verwarring van die “crucified mind of Christ” met die “crusading mind of many Christians”.

⁴ Kyk Häring (1997:272-280) vir ’n oortuigende analise van hoe hierdie drie godsdienste beide teenvoeters vir geweld bied, maar ook ruimte vir die aanwakkering daarvan laat.

⁵ Kyk De Vries (2002) vir ’n filosofiese beskouing oor die verband tussen godsdienste en geweld.

⁶ Kyk Clines (1997:54) oor die “Goddelike” as die sentrale belang van die Bybel.

⁷ Kyk Winn (1993:25-146) vir ’n uitgebreide bespreking van hierdie saak, veral met betrekking tot die ambivalensie in Jesus se uitsprake. Daar is ’n tendens dat die wydverspreide beskuldiging dat Jode die moordenaars van Christus was, toenemend verplaas word met ’n “scholarly acquiescence to the governing memory of Jews as killing the followers of Christ” (Matthews & Gibson 2005:4); vgl die onlangse werk van Cohen (2007) vir die reikwydte en hardnekkigheid van die moordenaars van Christus teorie.

wanneer Jesus op die toneel verskyn, alles verander of begin verander. Hier word die Ou Testament as minderwaardig afgemaak en volledig vervang deur Jesus en die Nuwe Testament op 'n wyse wat Marcion⁸ sou beïndruk het.⁹

Sulke skeefgetrekte gedagtes oor Tweede Tempel Jodedom in die eerste eeu moet afgewys word, maar sonder om die intra-Joodse konflik te ignoreer wat die Nuwe-Testamentiese dokumente tot 'n mate reflekteer. In die konteks van 'n allesomvattende en alomteenwoordige Romeinse Ryk het die sosiale en politieke situasie van die volgelingen van Jesus en die (ander) Jode 'n belangrike rol gespeel. Volgens sommige bronne was Jode geregtig op sekere voorregte (soos die vrystelling van militêre diens en die keiserkultus, die reg om die Sabbat te vier, en om tempelbelasting in te samel [Perkins 1988:28]), wat hulle toegelaat het om, ondanks sporadiese geweldpleging teenoor hulle, grootliks hulle gebruike en geloof te behou en te beoefen. Sulke vyandigheid was meestal afkomstig van die Romeinse intelligentsia en die geweld veroorsaak deur plaaslike spanninge; trouens, dit was die Joodse sukses om beide bekeerlinge en ondersteuners aan te trek, wat dikwels Romeinse antipatie ontlok het (Wilson 1992:835).

Die volgelingen van Jesus het, so lank as wat hulle met die Jode geassosieer is, ook in hierdie voorregte gedeel. Maar namate die skeidslyne sterker en helderder geword het, moes die ontlukende kerk ander maniere vind om hulle integriteit as respektabele godsdienste aan te toon. Dit het onvermydelik tot spanning en konflik met die (ander) Jode gelei. Soos in Handelingen en later in byvoorbeeld Diognetus (*Diogn* 1-3) en Origenes (*Cels* 2.1, 2.4) gesien kan word, moes die kerke hulle toenemend verdedig teen die beskuldiging dat hulle maar net 'n nuwe bygeloof was, en daarby onwillig om by ander daaglikse, religieuse aktiwiteite in te skakel. Die grootste gevaar vir enige groep of organisasie was nog altyd die gevaar van binne (Green 1985:49-69; Matthews & Gibson 2005:4; Frankfurter 2005:142). Eerstens, omdat herkoms en langlewendheid belangrike faktore in die evaluasie van 'n godsdienst was, het die Nuwe-Testamentiese outeurs feitlik deurgaans daarop aanspraak gemaak dat die volgelingen van Jesus die ware Israel is. Wat hieruit voortvloei was, tweedens, die volgelingen van Jesus se toenemende besorgdheid oor self-identifisering, met inbegrip van ten minste 'n

⁸ Marcion het die God van die Ou Testament verantwoordelik gehou vir geweld en vergelding, en die God van die Nuwe Testament aangeprys vir genade en liefde, 'n onderskeid "that looms large in the consciousness of the West" (Matthews & Gibson 2005:1).

⁹ Vgl Baur se teorie van Christelike universalisme teenoor Joodse partikularisme. "Numerous recent studies have demonstrated that key aspects of these pretentious, all-encompassing constructs have no basis in Pauline and other literature, including the Book of Acts, which is of questionable validity as a historical source" (Horsley 1995:1153; vgl Park 2003:3 oor Handelingen se teologiese agenda). Beide universalistiese en partikularistiese sentimente, met gepaardgaande spanning, was tipies in eerste-eeuse religieuse en ander instellings (Park 2003:3).

gepostuleerde toenemende afstand tussen hulle en die (ander) Jode. Derdens was die groter Joodse gemeenskappe sterk opponente van die volgelinge van Jesus, wat nie alleen verleentheid veroorsaak het nie, maar ook potensieel die groei van “Christelike” gemeenskappe in gevaar kon stel.¹⁰ Dus, hoewel die intra-Joodse spanninge nie ontken kan word nie, kan die geweldsmomente in die Nuwe-Testamentiese dokumente nie op oorvereenvoudige wyse as die reste van ’n Joodse gewelddadige erfenis gesien word, of van hierdie dokumente se poging om gewoon hul eiebelang teenoor die (ander) Jode te beskerm.

Die belangrikste element, wat egter opvallend afwesig is van ’n geskiedenis-van-idees benadering en andersins verwaarloos word, behalwe vir soms tersyde opmerkings, is die impak van die Romeinse Ryk en sy ideologie van geweld op die eerste-eeuse Mediterreense konteks en die gemeenskappe van Jesus-vogelinge.¹¹

3. ROMEINSE RYK EN ’N IDEOLOGIE VAN GEWELD: ’N BLINDE KOL?

Mense in die eerste eeu sou die belang en veral die effek van die Romeinse Ryk breedweg, ook met betrekking tot die gepaardgaande geweld, nie kon verontagsaam of ignoreer nie. Romeinse imperiale geweld was orals aanwesig, en het elke sentimeter van hulle lewens geraak. Aan die een kant het die Romeinse Ryk ’n nuwe wêreldorde tot stand gebring wat ook die relatief stabiele en homogene gemeenskappe in Palestina, wat voortgespruit het uit die formatiewe tradisies van die verbond met Israel én die Griekse *polis*, ingesluit het. Die onstuimigheid en onrus wat die Romeinse tydperk toenemend gekenmerk het, het die gemeenskappe ontwortel. Mense het toenemend permanent na stede begin skuif. Hierdie stedelike immigrante is as buitestaanders beskou. Soms het hulle, soos die Jode in Aleksandrië, ’n politieke minderheidsgroep (*politeuma*) binne ’n stadstaat (*polis*) gevorm. Die

¹⁰ Vgl ook Desjardins (1997:66-68); Frankfurter (2005:140-152, veral 142). Onmin en konflik tussen Joodse revolusionêre groeperinge was algemeen (Grabbe 1992:449-500 en Heard 1992:696-697), maar is ook tipies van strydende partye wat onderdanig aan ’n groter moondheid is, maar wat nietemin aspirasies het om elk hulle eie belange in kontras tot mekaar te versterk. Met groter wordende vlakke van vyandigheid, het die waarskynlikheid van Joodse teistering van volgelinge van Christus groter geraak en elemente daarvan word moontlik en in ’n mate vervat in Handeling en Justinianus (*Apol* 1.31.6) (Wilson 1992:835).

¹¹ Weinig geleerdes het tot dusver die effek van die Romeinse Ryk as imperiale sentrum van oorheersing grondig probeer verreken in terme van die geweld in die Nuwe Testament. In hierdie verband staan die werk van Horsley egter uit, en dien sy 1987 publikasie (selfs al het dit op Palestina van ouds gefokus en nie noodwendig na die verband tussen outeurs se konteks van geweld en hul opmerkings oor geweld gelet nie) as ’n belangrike mylpaal in hierdie verband. Kyk sy meer resente werk oor Jesus en imperiale geweld (Horsley 2003, 2008).

Joodse pogings om burgerskap in die polis te verkry, het egter misluk en tot sporadiese geweld gelei (Perkins 1992:653).

Aan die ander kant het die Romeinse Ryk met 'n ysterhand regeer. Hulle kragdadige taktiek was slegs in 'n mate beperk deur hulle beleid waarvolgens plaaslike persone, waar moontlik en lewensvatbaar, as verteenwoordigers van die Ryk die betrokke gebiede namens Rome regeer het. Plaaslike konings was nie uitsluitlik "instruments of servitude" (Wengst 1987:25) binne die groter Romeinse masjinerie van onderdrukking nie. Hulle kan die beste binne die antieke weldoender-kliënt verhoudings verstaan word (Tite 1995:3; kyk Perkins 1988:29-32).

Die inperking van Romeinse magsuitoefening het deurentyd in die skadu gestaan van legioene wat ten minste altyd in die agtergrond beskikbaar was en gereed was om die politieke en sosiale orde op 'n baie direkte manier af te dwing,¹² terwyl ook die plaaslike elite wat namens Rome regeer en orde gehandhaaf het, nie noodwendig minder gewelddadig in hulle optrede was nie. Die Romeinse Ryk het sy reputasie vir gewelddadige, brutale en selfs wrede afdwing van hul imperiale sosiale strukture verdien, of dit nou deur die plaaslike elite of direk van Rome deurgevoer is. Hierdie geweld het die volle spektrum van byna insidentele openbare straf van kriminele en booswigte tot die georganiseerde en gestruktureerde veldtogte van geweld (met soms bv die kruisiging van groot getalle mense as afskrikmiddel) ingesluit.¹³ Kruisiging is deur die Romeine veral effektief gesien as 'n oorlogsvoeringmeganisme sowel as 'n middel tot 'n doel, naamlik vrede – ongeag of dit die beleg van opstandige stede, die vernedering van verloorders of die intimidasie van opstandige soldate en rustelose provinsies ingehou het (Frankemölle 1992:217).

Afgesien van die militêre konteks is geweld in die eerste-eeuse Mediterreense konteks verdra en as normaal of natuurlik gesien. Binne hierdie groepsgeoriënteerde en kollektiewe samelewing met sy sterk agonistiese trekke was vyandigheid en geweld deurlopend 'n moontlikheid. Die situasie is vererger deur die sosio-politieke konfigurasies wat onsekerheid gebring het en gevestigde en tradisionele gedagtes oor identiteit in die stedelike omgewing ondergrawe het (Perkins 1988:117-118). Geweld in verskillende vorme was

¹² Alhoewel Lukas 13:1-3, Handeling 5:36-37, en Markus 13:7 iets van die spanning tussen Jode en die Romeinse Ryk, en selfs van opstand en vergelding, laat blyk, verdien die breër effek van imperiale oorheersing ook aandag. Dit is egter interessant dat te midde van vele indirekte verwysings, "oorlog" as 'n tema op sigself nooit direk in die Nuwe Testament aan die orde kom nie (vgl Marshall 1985:115-116; Swartley 2006:48).

¹³ Vir massa-kruisigings in Judea, vergelyk byvoorbeeld Josefus se *War* 2.75; 2.241; 5.449-451; *Ant* 17.295 (vgl ook Frankemölle 1992:217).

algemeen in die agonistiese samelewing, waar magsbeheer oor ander 'n belangrike sosiale maar ook breër generatiewe waarde was. Nie alleen skep geweld verdere geweld nie, maar die gewelddadige sosiale konteks van die eerste eeu het trouens ook 'n sterk invloed uitgeoefen op die wyse waarop die Nuwe-Testamentiese dokumente met geweld omgaan.

4. GEWELD IN DIE NUWE TESTAMENT: AGENTSAP TE MIDDE VAN AMBIVALENSIE

Die belangrikheid daarvan om die rol van die Romeinse Ryk in die geweld van die Nuwe Testament deeglik te verreken, word onderstreep deur die ambivalensie van die tekste oor geweld. Hierdie ambivalensie kom selfs sterker na vore wanneer die agentskap van geweld in die Nuwe Testament ter sprake is. Die ambivalensie bevraagteken die eensydige aanklag teen die Romeinse Ryk as sou dit enkel en alleen maar 'n gewelddadige instelling gewees het. Trouens, wanneer hierdie faktore in die gesprek verreken word, word die verband en wederkerigheid tussen die Nuwe-Testamentiese tekste se ambivalensie (teenoor geweld) en hul uitbeelding van agentskap (met betrekking tot geweld) duideliker. Dit is 'n band wat geïnterformeer word deur en afhanklik is van wat vandag 'n onderliggende politiek van "ander-ing" of andersheid ("politics of othering") genoem kan word.

4.1 Nuwe-Testamentiese ambivalensie ten opsigte van geweld

Dit is in die eerste plek nie moeilik om die Nuwe Testament se ambivalensie¹⁴ ten opsigte van geweld uit te wys nie (vgl Winn 1993). Soms gebeur dit dat wanneer Nuwe-Testamentiese outeurs oor vrede skryf, hulle taal gebruik wat deurspek is van gewelddadige motiewe, met gepaardgaande teenstrydighede in hulle literêre nalatenskap. Byvoorbeeld, in die evangelies word Jesus aan die een kant uitgebeeld dat hy aanspraak gemaak het daarop dat hy vrede vir sy volgelinge gebring het (Joh 14:27). Maar, aan die ander kant, is hy die prins van vrede van wie vertel word dat hy aankondig dat hy nie vrede gebring het nie, maar die swaard, waarna die vyandigheid wat hy sal veroorsaak, verder

¹⁴ Die standpunt dat die Nuwe Testament, dikwels met verwysing na al 27 dokumente sonder om hul individuele eiesoortigheid in ag te neem, ondubbelsinnig geweld afwys en kies vir vrede (vgl Hays 1996:314, 331; Swartley 2006:13-14) kan slegs deur 'n eensydige Bybels-teologiese, hermeneutiese templaar volgehou word. In die geval van Swartley (2006:9), word sy templaar versterk deur sy keuse om slegs op die finale vorm van die teks te fokus en om die geskiedenis van interpretasie buite rekening te laat; hy erken egter dat geweld en vrede vervleg is in die Nuwe Testament as 'n "inter-explicatory relationship" (Swartley 2006:41). Sulke vooringenome template vestig 'n sekere hermeneutiese perspektief wat dien as filter wat onder andere die erkenning van kompleksiteit en ambivalensie in 'n teks bemoeilik.

beskryf word.¹⁵ Die apostel Paulus verwys na die “vrede van God” en wens selfs die teenwoordigheid van “die God van vrede” toe aan die ontvangers van sy briewe (Rom 15:33), maar byna in dieselfde asem roep Paulus om die vernietiging – en juis nie bekering nie – van sy vyande (en daarom by implikasie ook die vyande van God) deur dieselfde “God van vrede” (Rom 16:20). “Thus the gospel story involving conflict between Jesus and the political powers and Paul’s theology of atonement must be considered specifically for their linkage of peace with conflict, battle, and victory at a fundamental level” (Swartley 2006:42).

Ambivalensie in hoe die Nuwe-Testamentiese outeurs geweld hanteer het, is nie net beperk tot teenstrydige aansprake oor geweld en vrede nie. ’n Besonder wydverspreide, alhoewel dikwels subtiele vorm van ideologiese of konsepsuele, selfs epistemiese, geweld in die Nuwe Testament hou verband met die binnestaander-buitestaander mentaliteit, wat veralgemenende aansprake op inklusiwiteit in die Nuwe Testament bevraagteken (Tite 1995:8-10).¹⁶ Die dubbelsinnigheid wat deur die komplekse binnestaander-buitestaander mentaliteit in die Nuwe Testament teweeg gebring is, is grootliks deur persepsies van identiteit, sowel as sosiale, politiese, ekonomiese, religieus-teologiese en verskillende ander vorme en vlakke van affiliasie beïnvloed. Die Pauliniese briewe bied goeie illustrasies van hierdie spanninge.

Paulus se verwagting van sy mede-volgeling van Jesus om ’n nuwe identiteit op te neem, was veral vir (die meeste van) sy mede-Jode problematies en het bygedra tot spanning tussen hulle en Paulus, en die Pauliniese gemeenskappe. Sonder erkenning van die ambivalensie in Paulus se optrede bly dit ’n raaisel dat die gemeenskappe wat hy geïnisieer het mense van oraloor aantrek, maar dan deur hom aangemoedig is om laer te trek. Geweld in die breë sin van die woord, soos hierbo aan die orde gestel is, is ook deel van die subteks in hierdie gemeenskappe. Nuwe ingewydes word verwelkom, maar terselfdertyd word ander deur Paulus op grond van

¹⁵ Die gedagte dat die ambivalensie ten opsigte van geweld in die Nuwe Testament met verwysing na die “explicit teaching of Jesus and the New Testament as a whole regarding human obligation” (Swartley 2006:49) opgehef word, bied ’n vals beeld van die Nuwe Testament. Dit skep die indruk dat hierdie dokumente objektiewe verslae is, eerder as komposisies in finale vorm oorgedra deur redaktore in ’n lang ontwikkeling. So byvoorbeeld is die voorstelling van Jesus se deurgaans beledigende houding teenoor die Fariseërs in die evangelies – wat die konflik op die spits dryf, nie ontloot nie – ingebed in die agonisme van die tyd en nie bedoel as akkurate historiese beskrywing van Jesus, die Fariseërs, of hulle interaksie nie.

¹⁶ Paulus se afwysing van ’n spesifieke etniese identiteit as toelatingsvoorwaarde vir ’n inklusiewe geloofsgemeenskap kan nie op simplistiese wyse beklemtoon word sonder inagneming van getuienis wat daarop dui dat mense deur Paulus uitgesluit is uit sulke gemeenskappe op grond van sy onderlinge meningsverskille met hulle nie.

onderlinge verskil van mening uitgesluit. Diegene wat onwillig is om by die gemeenskappe aan te sluit op Paulus se voorwaardes word tereggewys en selfs belaster, soos byvoorbeeld in die briewe aan die Galasiërs en die Filippense. Wat as inklusiwiteit begin het, verander hier in skerp uitsluiting, wanneer diegene wat verdink word dat hulle die gemeenskap of dalk eerder Paulus se oortuigings bedreig, beswadder en gemarginaliseer word. In latere Nuwe-Testamentiese tradisies, het die intensiteit van die konflik toegeneem, soos blyk uit die aantygings teen die “goddeloses” in die brief van Judas (1:4, 15, 18).

Paulus se pleitrede vir ’n nuwe identiteit was nou verbonde aan sy visie vir ’n nuwe gemeenskap van gelowiges en die gepaardgaande identiteit daarbinne.¹⁷ Die ander kant van Paulus se advokatuur was, kortliks, vyandigheid gerig teen diegene wat hierdie visie in sy opinie geminag of verwerp het. Sonder onnodige apologetiek moet Paulus en ander Nuwe-Testamentiese outeurs se standpunte nietemin binne die eerste-eeuse imperiale konteks geplaas en verstaan word waarbinne die politiek van *andering*, van andersheid, bepalend was.

4.2 ’n Imperialistiese uitgangspunt: Die politiek van andersheid

Soos vroeër genoem, was die ongenaakbaarheid van die eerste-eeuse samelewing toe te skryf aan agonisme, soos onderskryf deur ’n waardestelsel wat grootliks op eer en skaamte gebaseer was. Die samelewing was verder geïnformeer deur verskeie hiërargiese stelsels, met patriargie wat die botoon gevoer het en manlike mag en dominasie onderskryf het. Die eerste-eeuse konteks is tegelykertyd gekenmerk deur pessimisme en wanhoop. In hierdie groepsgeoriënteerde samelewing het interaksie tussen mense onderling en veral met buitestaanders, die Ander, in terme van stereotipes en kwaadpraterij, en soms gewoon villifikasie plaasgevind. In ’n onlangse monografie toon Knust (2006) byvoorbeeld aan hoe seksuele belastering (of ten minste verdagmaking) ’n belangrike rol gespeel het in die vorming van sosiale identiteit sowel as aansprake op mag en die uitoefening van kontrole oor ander (cf Frankfurter 2005:143).

Die eerste-eeuse opset was deurspek van ’n politiek (en retoriek) van andersheid, wat ideologiese regverdiging verskaf het om verskillende groepe

¹⁷ Georgi (1991:52) verwys na die “corporate identity of Christ”. Vergelyk Hays (1996:32-36) vir die “fundamental emphasis on community in Paul’s thought”. Martin (1994:117-140) bevraagteken in elk geval die sogenaamde individualistiese aard van Hellenisme. In die Oosterse Kerk het Paulus se klem op gemeenskap behoue gebly: “the problem of the relation of faith to works has never had such a central position. In the East, Christians regard Paul as a saint, a mystic and a martyr. As to his theology, his *image of the church as the body of Christ* was more important than his doctrine of justification” (Dahl 1977:20; my klem).

mense op sekere maniere te behandel.¹⁸ Die vroeëre Griekse *polis* (stadstate) het reeds patrone van identifikasie en dominasie, marginalisering en uitsluiting vertoon. In die onderskeid tussen openbare en private sferes van die lewe, word eersgenoemde byvoorbeeld gekenmerk deur ’n “impartial and universal point of view of normative reason”, terwyl die private sfeer met die klem op gesin en familie die domein van die vrou, en dus van die “body, affectivity and desire” word (Schüssler Fiorenza 2000:45). Binne ’n patriargale konteks het die stadstaat uiteraard politieke-filosofiese waardes vertoon wat met die andrososiale verstaan van demokrasie in daardie tyd gekorreleer het. Politieke en sosiale mag was in die hande van die manlike elite wat grond en eiendom besit het, en dus nie alleen vroue en slawe uitgesluit het nie, maar ook vrygebore vroue wat grond en eiendom besit het, arm mans en vroue, en natuurlik, mans en vroue met ’n nie-Griekse oorsprong. Sodanige sosio-politieke strukture van die samelewing, in kontras met die oortuiging binne die Sofisme dat alle mense van nature gelyk is, is ideologies geregtig deur dualismes (soos bv mens-dier, manlik-vroulik, slaaf-vry, inwoner-vreemdeling –Schüssler Fiorenza 2000:46) en aansprake oor die sogenaamde natuurlike meerder- en minderwaardigheid van sekere mense. Dit was oorwegend gemik op die minderwaardigheid van slawe en (vry-gebore) vroue as die teikens van die ideologiese konstruksies van minderwaardigheid, en die gepaardgaande noodsaak om hulle dienooreenkomstig te behandel.

’n Politiek van andersheid, wat nie ten doel het om die algemene mens te beskryf nie, maar die imperiale standaard tot universele subjek veralgemeen, was sentraal binne hierdie sosio-politieke bestel (Schüssler Fiorenza 2000:46). ’n Politiek van andersheid sou later en deur die eeue heen in hegemoniese en kolonialistiese diskoers die norm word. As die hiërargie eers eenmaal gevestig en gelegitimeer is, word beheermeganismes binne sisteme van dominasie en subordinasie in plek geplaas, en word ’n bekrachtigende diskoers opgeneem om hierdie praktyke te verbloem in die naam van natuurlike gegewenheid of goddelike verordening.¹⁹

4.3 Die Nuwe-Testamentiese konteks: “Empire”, geweld en agentskap

Die outeurs van die Nuwe-Testamentiese dokumente het meer gedoen as om Jesus en diegene wat hulle met hom vereenselwig het, uit te beeld as slagoffers van geweld, maar in effek ’n breër spektrum van agentskap eie aan

¹⁸ Hierdie tendense was nie tot die eerste eeu na Christus beperk nie: “Not just religious studies but all modern theories of political and moral life are shot through with the politics of othering, that is, with ideologies of sexism, colonialism and racism, the systems and discourses of marginalization, vilification, and dehumanization” (Schüssler Fiorenza 2000:45).

¹⁹ Aldus die dinamika van ’n politiek van andersheid! Oor Paulus se briewe as ’n vorm van ’n operasionele raamwerk van ’n politiek van andersheid, vergelyk verder Punt (2006:199-225). Dorothy Smith verwys na “relationships of ruling” in Schüssler Fiorenza (2000:46).

Geweld in die Nuwe Testament en die Romeinse Ryk

imperiale kontekste, uitgebeeld. Sulke agente van geweld het verskillend gemanifesteer. So was die konsep van die koninkryk van God onderskryf in terme van goddelike geweld en in imperiale retoriek; apokaliptiese denke het verandering van regime veronderstel en daarop staat gemaak; die villifikasie van ander is uitgevoer deur 'n politiek van andersheid en deur vyande te konstrueer; ongeregtigheid en onregverdige sisteme het in tandem met mekaar gewerk en is telkens al verbind met die Nuwe Testament se stilte oor byvoorbeeld slawerny en die posisie en rol van vroue in die samelewing. Ander voorbeelde van hoe die neiging tot marginalisering en geweld met Nuwe Testament tekste verweef is, te midde van die besef dat realiteit geskep word deur taal, is die gebruik van oorlogsterminologie as metafoor vir alledaagse werklikhede; verwysings na liggame en seks wat in die spanning tussen kultuur en ritueel of norm gefunksioneer het en 'n impak gehad op hoe sake soos byvoorbeeld homo-erotisme en prostitusie benader is; en Christelike gemeenskappe se onderlinge verskille waarvan die buitelyne in die Nuwe Testament sigbaar is (bv in Hand 15; Gal 2 en 2 Pet 3:16), met die Pauliniese, Johannese (veral die Johannese briewe) en Petriniese gemeenskappe as uitstaande voorbeelde.

Die aanname op verskillende plekke in die Nuwe Testament is dat geweld by tye die enigste noodsaaklike oplossing is om positiewe resultate te bereik. Agentskap van geweld was nie beperk tot die volgelinge van Jesus nie, maar in elk geval ook nie verstaan as ongehoorsaamheid aan die goddelike opdrag nie. Trouens, die agent is soms God,²⁰ maar soms ook Jesus (Op 3:19; Heb 12:7-11): soms maak God diegene dood wat teen God se wense optree (Hand 5:1-11), en met die oordeelsdag in aantog, eindig straf nie wanneer 'n persoon sterf nie (Matt 22:1-14; Luk 12:41-48; Heb 10:26-31). God sal met uiterste geweld teen bose magte optree (Rom 16:20; 2 Tess 2; Mark 13; Matt 24; Luk 21), wat nodig is om mense beter te maak, meer direkte toegang tot die goddelike te bied, om mense na hulle dood meer regverdig te beloon, en om die wêreld van die bose te bevry. Hierdie uitinge en toekomstige uitinge van geweld word nie as boos beoordeel nie.

²⁰ Vergelyk die prominente plek wat God en Jesus in Carter (2005:85-92; 97-99) se lys van agente van geweld in Matteus inneem. Alhoewel Swartley (2006:5-8) met reg reken dat konsepte breër as enkele linguïstiese merkers ondersoek moet word, is sy gretigheid om die verband tussen God en geweld in die Bybel te deurbreek, waarskynlik die rede vir sy argument dat Bybelse terme vir geweld (veral *hamas*) “seldom refer to God’s violence against humans”, en verder lei tot sy aanspraak dat begrippe vir geweld “(do) not denote God’s actions against humans” (Swartley 2006:393-394). God se woede en straf word erken, maar gerelativeer deurdat dit geteken word as anders as geweld. “To put it bluntly, God’s vengeance, however executed, stands against human violence” (Swartley 2006:395).

As agent van God het Jesus by tye geweld aanvaar, goedgekeur en selfs aangeblaas, ten minste ten dele, omdat hy nie as wêreldvreemd uitgebeeld word nie, maar eerder as betrokke by sosiale, politieke en religieuse sake. Om vir 'n oomblik die vrae uit te stel oor wie in sy arrestasie en teregstelling vir sy dood verantwoordelik was en of Jesus self ook van die blaam behoort te dra, is Jesus nietemin uitgebeeld in die Nuwe Testament as sou hy daarop uit gewees het om mense se lewens te ontwig (Matt 10:34-36). Jesus van die evangelies het die strukture van die gesin en die model van die uitgebreide familie van die tyd, wat ook 'n politiese entiteit was, uitgedaag (Mark 3:31-35 // Luk 8:19-21 // Matt 12:45-50; Matt 8:19-22 // Luk 9:57-67) en oënskynlik dubbelsinnige advies oor die betaal van belasting gegee (Matt 22:15-22 // Luk 20:20-26; vgl Luk 23:1-2). Alhoewel daar waarskynlik ook ander dimensies betrokke was, het beide Jesus se skouspelagtige binnekoms in Jerusalem tydens Pasga (Mark 11:1-10 // Matt 21:1-9 // Luk 19:28-30) en die tempel insident (Mark 11:15-19 // Matt 21:12-13; Luk 19:45-48; vgl Joh 2:13-17) in die teken van geweld gestaan.²¹

Ten minste sommige van Jesus se volgelinge het wapens gedra, soos blyk uit die narratiewe oor Jesus se arrestasie (Mark 14:43-52 // Matt 26:47-56 // Luk 22:47-53; vgl Joh 18:2-11), terwyl Petrus se optrede in die oudste evangelie, Markus, geen reaksie by Jesus ontlok het nie (in die ander evangelies, word Jesus se afkeur in sy optrede aangeteken). In 1 Korintiërs 4:14-5:5 het Paulus met lyfstraf gedreig (1 Kor 4:21), en volgens Handeling 5:1-11 het God deur Petrus gewerk om nie alleen Ananias nie, maar later ook sy vrou, Safira, te dood.

Uiteindelik, en in die lig van die vroeëre onderskeidings, is dit belangrik om in gedagte te hou dat die agentskap van geweld die fisieke, en selfs sosiale, geweld oorstyg het (Desjardins 1997:70-78), en die minder konkrete vorme van geweld op psigologiese en retoriese vlakke ingesluit het, selfs ook in den brede op kosmiese vlak. Die God wat mense tot 'n vlamme-hel verdoem, Jesus wat in 'n stryd met demone betrokke is, en 'n apostel Paulus wat die wens om mense se kastrasie uitspreek (Matthews & Gibson 2005:4), wys op die breë spektrum van geweld in die Nuwe Testament, en dra by tot die ongemak met eensydige aansprake oor die Nuwe Testament se oproepe tot vrede. Die spanning tussen vrede en geweld in die Nuwe Testament kan

²¹ Dit is slegs moderne gehore, wat onbewus is van die politieke konteks van die tyd en wat gewoon geraak het aan die beeld van 'n Jesus van vrede, wat nie die gewelddadigheid wat inherent tot Jesus se optrede is, herken nie (Desjardins 1997:76). Dit maak verdere besinning oor die effek van die Romeinse imperiale orde met sy gepaardgaande geweld des te meer noodsaaklik.

slegs verstaan word indien die imperiale konteks van hierdie dokumente verreken word.

5. GOD EN GEWELD? ROMEINSE RYK EN VREDE?

Die aanspraak dat hulle vrede vir die wêreld bewerkstellig het, was die Romeinse Ryk se ideologiese sanksionering vir hul imperiale geweld. Die aanspraak was 'n eenvoudige maar nietemin kragtige een, naamlik dat die *Pax Romana*²² vrede en sekuriteit bewerkstellig het in die wêreld onder heerskappy van die Romeine. Hierdie aanspraak toon groot ooreenkomste met die aansprake van die Nuwe-Testamentiese outeurs, met die verskil dat die agentskap van vrede deurgaans aan God, Jesus, en by tye, selfs aan die volgelinge van Jesus toegeskryf is. En natuurlik, in teenstelling met die aanspraak deur die Romeine op wêreldvrede, was die *Pax Romana* tot die grense van die Ryk beperk. Dit is ook eintlik deur militêre mag in stand gehou (Wengst 1987:17). Die beperkte skopus en eie-belang ter syde, was dit die gewelddadige basis van die *Pax Romana* wat vir die onderdrukte volke onrusbarend was. Vir die Romeinse Ryk was vrede nie in teenstelling met, of 'n onvanpaste kontra-indikasie van geweld nie, maar vrede is gesien as dit wat juis deur middel van geweld (of die dreigende moontlikheid daarvan) tot stand kom en in stand gehou word (vgl Tite 2004:39-40). Dit was die verhouding tussen die ouer, huishoudelike Romeinse *Concordia* kultus en die *Pax* kultus²³ wat onderskryf was deur imperiale beleid wat die *Pax Romana* gevestig het as “a power of pacification of foreign nations in order to enable concord and harmony to continue at home” (Swartley 2006:37). In die Romeinse Ryk, was die *Pax Romana* ingesleutel by die imperiale kultus wat sy religieuse sentimente deur die Ryk versprei het, en wat verseker het dat imperiale vrede ook religieus veranker is. Die Romeinse Ryk se strukturele of sistemiese geweld was deeglik bygestaan deur konsepsuele en ideologiese geweld.

²² Tite (1995:6-16), wat sy vertrekpunt neem by Weinstock, identifiseer ses aspekte van die *Pax Romana* wat ook in die Nuwe Testament reflekteer word: die einde van konflik (bv Heb 12:14; Rom 11:1-12); die binnestaander-buitestaander konsep, met die fokus op eenheid tussen binnestaanders en harmonie met buitestaanders (bv 1 Pet 1:6-8); onderdanigheid aan mag (bv Hand 5:1-11); die *imperium* (2 Tess 1:7-8); belastings of finansiële ondersteuning (bv Mark 12:13-17; 2 Kor 8-9; 1 Kor 16:1-4; vgl 1 Kor 15:58); en die personifikasie en verering van *Pax* (in die N T, die assosiasie van vrede met 'n goddelike figuur, die Prins van Vrede; vgl Rom 1:7b).

²³ Die *Ara Pacis Augustae* in die veld van Mars in Rome en die oprigting van Vespasianus se *Templum Pacis* (Vredestempel) in 75 nC tot viering van die oorwinning oor die Jode – grafies uitgebeeld op die boog – beklemtoon die belang van die *Pax Romana* as wyse waarop ander volke gedomineer word (kyk Crossan & Reed 2004; Swartley 2006:37).

Die vrede wat talle dokumente in die Nuwe Testament bevorder was in verskeie opsigte verskillend van die Romeinse verstaan van vrede,²⁴ maar in een belangrike opsig dieselfde: vrede in die Nuwe Testament was nie (noodwendig) gesien as teenstrydig met geweld nie. In daardie opsig is die Luise Schotroff se siening dat die konsepte Pax Romana en 'n "messiaanse vrede" nie versoenbare idees is nie, te eenvoudig (kyk o a Schotroff 1993). Die skopus en aard van die Messiaanse vrede was weliswaar telkens verskillend van die Romeinse *Pax*, maar die band tussen vrede en geweld, wat twee keersye van dieselfde munt maak, bring die Romeinse en Nuwe-Testamentiese outeurs se siening van geweld by mekaar uit. Die implikasie van hierdie oorwegings verdien verdere aandag. Aan die een kant is die opvallende nadeel van die sterk band tussen vrede en geweld die gevoel dat die klem op vrede ingeboet word. Aan die ander kant is die bewustelike verrekening van die band tussen vrede en geweld belangrik om nie vrede in die Nuwe Testament as utopiese, abstrakte ideaal te verstaan nie en help om beide vrede en geweld as sosiaal en histories ingebedde begrippe te verstaan. Dit is dus belangriker om die resiprositeit tussen vrede en geweld in die eerste eeu te verstaan, as om hul vervlegtheid op moralistiese gronde te wil devalueer. "Rather than the antithesis of violence, peace is the basis of violence, using violence to create peace. Violence exists because of peace, and peace exists due to violence. The two are inseparable" (Tite 2004:39). Vrede en geweld was dus relatiewe terme wat inhoud, lewe en krag verleen is deur diegene wat hulle in hulle gebruikskontekste gebruik het. "Each concept is relative to the particularity of each moral agent" (Tite 2004:40).

Hierdie oorwegings is veral belangrik as die sentrale plek verreken word wat sekere konsepte en konfigurasies soos die kruis – wat in die tyd 'n ekstreme simbool van politieke mag was – ingeneem het onder die vroeë volgelinge van Jesus.²⁵ Die implikasies van die toenemend eksklusiewe aard van die gemeenskappe van volgelinge van Jesus, soos gesien kan word in

²⁴ Die ooreenkomste tussen die Romeinse idee van *pax*, die Griekse idee van *eirene* en die Joodse idee van *shalom*, en tussen hulle en die gebruik van vrede in die Nuwe Testament, laat Tite (1995:21) tot die volgende gevolgtrekking kom: "The Roman '*Pax*' was merely the most prominent expression of concepts that were recognized throughout the ancient world, including Palestine". Wengst (1987) verteenwoordig ook ander geleerdes wanneer hy aandring dat vrede in die Nuwe Testament, anders as by die Romeine, nie geweld veronderstel het of soms daarmee saamgegaan het nie, maar eerder die onderdukte se belang in ag geneem het. Vergelyk Tite (1995:2-4) se beoordeling van Wengst se benadering.

²⁵ Sommige geleerdes meen dat sy klem op die kruis (bv 1 Kor 2:2) as die simbool van uiterste geweld in die eerste eeu nC, Paulus se "penchant for violence" (Gager and Gibson 2005:19) geïnformeer het. Vir die geweld en skaamte geassosieer met die kruis, vgl die onlangse werk van Scaer (2005:1-5).

veral latere Nuwe-Testamentiese dokumente waar gedagtes soos liefde vir die vyand en nie-vergelding nie langer konsekwent gepredik word nie, stel vrae aan die Nuwe-Testamentiese dokumente se vermoë om hulle van die gewelddadigheid van hulle konteks te weerhou. In die imperialistiese konteks van verdrukking en tekortkoming in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld, wat by tye met onteining en vervolging gepaard gegaan het, het gemeenskappe van geloof ook reggestaan om die vreemdeling te identifiseer, en veral die opponente of vyande. Die Nuwe Testament is deurtrek met die taal van identifisering, met beelde, prosesse en strukture van aanspraak maak op en afkeur van identiteit, van die oog hou op binnestaanders en die toeken van status, die aanwys en uitwys van buitestaanders en hul marginalisering, of ten minste oproepe daartoe.²⁶ Die versoeking om die Nuwe Testament uitsluitlik met die aanmoediging tot vrede, en die Romeinse Ryk met die aanmoediging tot geweld te assosieer, is foutief – tot in dieselfde mate as die oor-korrigering daarvan, om die (God van die) Nuwe Testament volledig met geweld en die Romeine volledig met vrede te assosieer. Aan beide kante was die situasie ten beste meer ambivalent as sulke oorvereenvoudigde, gemaklike gelykstelling.

6. SLOTWOORD

In 'n konteks waar die swaard 'n simbool van politieke mag was, is die Bybelse simboliek wat die Woord van God as 'n "tweesnydende swaard" (Heb 4:12 en elders) uitbeeld, en die analoë simboliek wat vir die "swaard" van die Gees (Ef 6:17) gebruik word, reeds aanduidings dat 'n simplistiese, goedgeunstige lees van die Nuwe Testament as eensydig toegewy tot die aanmoediging van vrede, nie verdedigbaar of verantwoordelik is nie. In die Nuwe Testament staan geweld dikwels op konsepsuele vlak in verband met vrede en verwante sake, maar meer as dit, identifiseer en keur die Nuwe Testament implisiet die agentskap van geweld goed. Die mate waartoe geweld in hierdie dokumente na werklike historiese gebeure verwys, word soms betwis, maar ongeag watter posisie hieroor ingeneem word, word die geweld steeds die beste verklaar binne 'n konteks waar die dokumente se outeurs ondergeskiktes in 'n outoritêre, imperialistiese samelewing was, waarin groepe in hul strewe na self-definisie konstant betrokke was in die

²⁶ Hierdie geloofsgemeenskappe in die eerste eeu nC het kwalik die (post)moderne gerigtheid op diversiteit, buigzaamheid en oopheid gedeel. Inteendeel, 'n politiek van identiteit was stewig in plek, gekenmerk deur 'n oënskynlike band tussen identiteit en sosiale ligging, tesame met die nadelige effek wanneer identiteit nie – of nie genoegsaam – herken en erken is nie (vgl Volf 1996:18 vv). Die kontras tussen 'n politiek van gelyke identiteit en 'n politiek van andersheid (of identiteit) is nie alleen 'n moderne een nie, maar bied ook 'n interpretasie-kader waarteen die spanning wat Paulus ervaar en soms help skep het, verstaan kan word (Volf 1996:18, met verwysing na Taylor).

konstruksie, bevraagtekening van en onderhandeling oor identiteit en groeppvorming (vgl Frankfurter 2005:140-144).

Die spanning in die Nuwe Testament – wat tot vrede aanmoedig, maar met God, Jesus en hulle volgelinge as agente van vrede wat nietemin geweld verdra, aanvaar en soms selfs aanstig – kan nie volledig verklaar word met ’n beroep op kennisname van die Romeinse Ryk se belangrike rol in die gewelddadigheid van die eerste-eeuse Mediterreense konteks nie. Tog, die erkenning van imperiale geweld en die effek daarvan verseker ’n meer verantwoordelike omgang met die interpretasie van geweld in die Nuwe Testament. Aan die een kant is dit nie eenvoudig ’n saak van om alle blaam op die Romeinse Ryk te plaas nie, hoeseer imperiale beleid en aksie ook al in sulke geweld geïmpliseer was. Aan die ander kant kan die ambivalensie en die spektrum van agentskap van geweld in die Nuwe Testament egter kwalik verstaan word sonder om die dinamika van imperium – in die vorm van die Romeinse Ryk – beter te verreken as wat tot nou toe nog die geval was. ’n Groot tekortkoming in die bestudering van geweld in die Nuwe Testament kan met ander woorde reggestel word deur die impak van die Romeinse Ryk en sy ideologie en praktyke van geweld op hierdie dokumente en hulle posisie jeens geweld, in ag te neem.

Literatuurverwysings

- Beyer, P 1994. *Religion and globalisation*. London: SAGE.
- Breytenbach, C, Thom J & Punt, J (eds) 2006. *The New Testament interpreted: Essays in honour of Bernard C Lategan*. Leiden: Brill. (Novum Testamentum Supplement Series, vol 124.)
- Carter, W 2005. Constructions of violence and identities in Matthew’s gospel, in Matthews, E & Gibson, E L (eds), *Violence in the New Testament*, 81-107. New York: Clark.
- Clines, D J A 1997. *The Bible and the modern world*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Cohen, J 2007. *Christ killers: The Jews and the passion from the Bible to the big screen*. Oxford: Oxford University Press.
- Crossan, J D & Reed, J L 2004. *In search of Paul: How Jesus’s apostle opposed Rome’s empire with God’s kingdom: A new vision of Paul’s words and world*. New York: HarperSanFrancisco.
- Dahl, N A 1977. *Studies in Paul: Theology for the early Christian mission*. Minneapolis, MN: Augsburg.
- Desjardins, M 1997. *Peace, violence and the New Testament*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- De Vries, H 2002. *Religion and violence: Philosophical perspectives from Kant to Derrida*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Geweld in die Nuwe Testament en die Romeinse Ryk

- Frankemölle, H 1992. Peace and the sword in the New Testament, in Yoder, P B & Swartley, W M (eds), *The meaning of peace: Biblical Studies*, tr by W W Sawatsky. Louisville, KY: Westminster John Knox.
- Frankfurter, D 2005. Violence and religious formation: An afterword, in Matthews, E & Gibson, E L (eds), *Violence in the New Testament*, 140-152. New York: Clark.
- Georgi, D 1991. *Theocracy in Paul's praxis and theology*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Grabbe, L L 1992. *Judaism from Cyrus to Hadrian*. London: SCM.
- Green, J B, McKnight, S & Marshall, I H (eds) 1992. *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove, IL: IVP.
- Häring, H 1997. Ploegscharen omgesmeed tot zwaarden (Joël 4:10): De wortels van het geweld in de religie. *Tijdschrift voor Theologie* 37, 265-297.
- Hays, R B 1996. *The moral vision of the New Testament: A contemporary introduction to New Testament ethics*. San Francisco, CA: HarperSanFrancisco.
- Horsley, R A 1987. *Jesus and the spiral of violence: Popular resistance in Roman Palestine*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Horsley, R A 1995. Innovation in search of reorientation: New Testament studies rediscovering its subject matter. *JAAR* 62, 1127-1166.
- Horsley, R A (ed) 2000. *Paul and politics: Ekklesia, Israel, imperium, interpretation: Essays in honour of Krister Stendahl*. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Horsley, R A 2003. *Jesus and the Empire: The Kingdom of God and the new world*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Horsley, R A 2008. Jesus and the Empire, in Horsley, R A (ed), *In the shadow of Empire: Reclaiming the Bible as a history of faithful resistance*, 75-96. Louisville, KY: Westminster John Knox.
- Isichei, E 1995. *A history of Christianity in Africa: From antiquity to present*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Knust, J W 2006. *Abandoned to lust: Sexual slander and ancient Christianity*. New York: Columbia University Press.
- Küng, H 1988. *Theology for the third millennium: An ecumenical view*. New York: Doubleday.
- Kwok, P 1995. *Discovering the Bible in the non-Biblical world*. Maryknoll, NY: Orbis.
- Marshall, I H 1985. New Testament perspectives on war. *EvQ* 57, 115-32.
- Martin, L H 1994. The anti-individualistic ideology of Hellenistic culture. *Numen* 41, 117-140.
- Matthews, S & Gibson, E L (eds) 2005. *Violence in the New Testament*. New York: T & T Clark International.
- Neusner, J & Frerichs, E S (eds) 1985. *To see ourselves as others see us: Christians, Jews, "others" in late antiquity*. Chico, CA: Scholars.
- Neusner, J 1991. *Jews and Christians: The myth of a common tradition*. London: SCM.
- Park, E C 2003. *Either Jew or Gentile: Paul's unfolding theology of inclusivity*. Louisville, KY: Westminster John Knox.
- Perkins, P 1988. *Reading the New Testament: An introduction*. Mahwah, NJ: Paulist.
- Perkins, P 1992. s v Ethics, NT, in *Anchor Bible Dictionary*.
- Punt, J 1999. Peace, conflict and religion in South Africa: Biblical problems, possibilities and prospects. *Missionalia* 27, 263-298.

- Punt, J 2002. Empire, Messiah and violence: A contemporary view. *Scriptura* 80, 259-274.
- Punt, J 2004. Biblical allusion in *The Matrix*: Messiah and violence. *Journal of Theology in Southern Africa* 119, 90-107.
- Punt, J 2006. A politics of difference in the New Testament: Identity and the Others in Paul, in Breytenbach, C, Thom, J & Punt, J (eds), *The New Testament interpreted: Essays in honour of Bernard C Lategan*, 199-225, Leiden: Brill. (Novum Testamentum Supplement Series, vol 124.)
- Scaer, P J 2005. *The Lukan passion narrative and the praiseworthy death*. Sheffield: Sheffield Phoenix.
- Schotroff, L 1993. *Let the oppressed go free: Feminist perspectives on the New Testament*. Louisville, KY: Westminster John Knox.
- Schüssler Fiorenza E 2000. Paul and the politics of interpretation, in Horsley, R A (ed), *Paul and politics: Ekklesia, Israel, imperium, interpretation: Essays in honor of Krister Stendahl*, 40-57. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Smith, W C 1993. *What is Scripture?: A comparative approach*. London: SCM.
- Swartley, W M 2006. *Covenant of peace: The missing peace in New Testament Theology and ethics*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Tite, P L 1995. Pax, peace and the New Testament. *Religiologiques* 11, 301-324.
- Tite, P L 2004. *Conceiving peace and violence: A New Testament legacy*. Lanham, MD: University Press of America.
- Volf, M 1996. *Exclusion and embrace: A theological exploration of identity, otherness, and reconciliation*. Nashville, TN: Abingdon.
- Wengst, K 1987. *Pax Romana and the peace of Jesus Christ*. London: SCM.
- Wilson, S G 1992. s v Jewish Christian Relations 70-170 CE, in *Anchor Bible Dictionary*.
- Winn, A C 1993. *Ain't gonna study war no more: Biblical ambiguity and the abolition of war*. Louisville, KY: Westminster John Knox.
- Yoder, P B & Swartley W M (eds) 1992. *The meaning of peace: Biblical studies*. Louisville, KY: Westminster John Knox.