

Religie en macht: Theoretische invalshoeken in verband met het Nieuwe Testament

Author:

Jan-Willem van Henten^{1,2}

Affiliations:

¹Faculty of Humanities, University of Amsterdam, The Netherlands

²Department of New Testament, Stellenbosch University, South Africa

Note:

Prof. Dr Jan-Willem van Henten is the Director of the Graduate School for the Humanities and Vice-dean Faculty of Humanities and Professor of New Testament University of Amsterdam. He is also Professor extraordinarius, New Testament, University of Stellenbosch, South Africa. This article was initially presented as a paper at the NavNUT Conference 'Mag in die Nuwe Testament', 16–19 January 2011 at the University of Stellenbosch, South Africa.

Correspondence to:

Jan-Willem van Henten

Email:

j.w.vanhenten@uva.nl

Postal address:

Graduate School for Humanities, Spuistraat 210, 1012VT Amsterdam, The Netherlands

Dates:

Received: 30 Apr. 2011

Accepted: 21 July 2011

Published: 30 Jan. 2012

How to cite this article:

Van Henten, J-W., 2012, 'Religie en macht: Theoretische invalshoeken in verband met het Nieuwe Testament', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 68(1), Art. #1068, 8 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v68i1.1068>

© 2012. The Authors. Licensee: AOSIS OpenJournals. This work is licensed under the Creative Commons Attribution License.

Religion and power. Theoretical perspectives in connection with the New Testament. This contribution is the slightly adapted introductory lecture given at the conference on Power and the New Testament held in Stellenbosch from 16–18 January 2011. It offers (1) a survey of some of the relevant scholarly contributions on the concept of power and the nexus of power and religion, and (2) a brief discussion of possible avenues for analyzing the theme of power in New Testament passages.

Want levend en krachtig is het woord van God, en scherper dan een tweesnijdend zwaard: het dringt diep door tot waar ziel en geest, been en merg elkaar raken, en het is in staat de opvattingen en gedachten van het hart te ontleden. (Hebr 4:12–13, *De Nieuwe Bijbelvertaling*)

Inleiding

Het motto van mijn bijdrage heeft betrekking op goddelijke macht, de macht van het woord. Het citaat van Hebreëen heeft een geweldige impact, maar het is duidelijk dat de effectiviteit van het woord van God afhankelijk is van mensen. De Hollywood komedie *Bruce Almighty* illustreert dat op prachtige wijze.¹ *Bruce Almighty* handelt over een mens die een tijd lang Gods werk waarneemt. De film illustreert hoe religie nauw verbonden is met macht. De plot draait om de weinig succesvolle plaatselijke tv-verslaggever Bruce Nolan (gespeeld door Jim Carrey). Het waarnemen van Gods baan is een spirituele ervaring voor Bruce, waarbij hij leert – met Gods hulp – om een mens te worden die verantwoord leeft. Maar Bruce is aan het begin van de film een *loser* en een cynicus. In een van de eerste scènes zet Bruce zijn vriendin Grace (Jennifer Anniston) af op een plek waar mensen bloed doneren. Bruce maakt daarbij het geven van bloed ten bate van anderen belachelijk. Niettemin geeft Grace hem een cadeautje, een snoer gebedskralen gemaakt door de kinderen van het kinderdagverblijf waar zij werkt. De volgende scènes laten de ene ramp na de andere zien voor Bruce, die God blijft provoceren en de boodschappen die God hem stuurt negeert. Bruce maakt een puinhoop van een reportage bij de Niagara Watervallen, wordt ontslagen en krijgt een verkeersongeluk precies op het moment waarop hij de gebedskralen zoekt die onder zijn dashboard gevallen zijn. Terwijl hij naast zijn beschadigde auto aan de kust staat, gooit hij de gebedskralen in het water met een niet mis te verstaan gebaar. De conclusie is evident: er is geen geloof voor Bruce als er geen macht is. De keerzijde van deze negatieve conclusie wordt duidelijk wanneer Bruce uiteindelijk toch met God in contact komt en diens aanbod om zijn werk over te nemen accepteert. De daarop volgende scènes laten zien wat er gebeurt wanneer Bruce optreedt als God. Hij oefent constant macht uit, voornamelijk ten bate van zichzelf, om de *anchor man* van zijn omroep te worden. Hij intervenueert in de natuur en de geschiedenis en manipuleert mensen en dieren. Eerst geniet hij van zijn macht, maar later beseft hij dat hij afhankelijk is van de inzet van mensen en dat hij niet in kan gaan tegen hun vrije wil.²

De wisselwerking van macht en religie is ook prominent aanwezig in het Nieuwe Testament. Wat bedoelen we met macht wanneer we dit begrip in het Nieuwe Testament analyseren? Hoe kunnen we macht op een zinvolle wijze definiëren en welke vergezichten gaan er voor ons open wanneer we de dynamiek van macht in het Nieuwe Testament bestuderen?

Definities van en theorieën over macht

Voor een snelle oriëntatie loont het om te kijken welke betekenissen woordenboeken aan macht toekennen. Het klassieke woordenboek voor de Nederlandse taal, de *Van Dale*, laat zien dat macht een breed scala aan betekenissen heeft. *Van Dale* geeft dertien betekenissen, waaronder 'vermogen om iets te doen', 'lichamelijke kracht', 'heerschappij over personen of zaken', 'wettelijk gezag' en 'wettelijke bevoegdheid', een 'persoon of zaak die macht heeft', en de 'wettige overheid' (*Van Dale* 1976:1.1410–1411). Een veel geraadpleegd Engelstalig woordenboek, de *Merriam-Webster*

1.Regisseur: Tom Shadyac; script door Steve Koren, Mark O'Keefe en Steve Oedekerck. Spyglass Entertainment/Universal, 2003.

2.Zie verder Van Henten (2006a).

Online Dictionary, geeft negen betekenissen, waaronder de volgende: 'bezit, contrôle of invloed over anderen ... iemand die dergelijke macht bezit; specifiek: een soevereine staat, een groep die controle uitoefent, fysieke kracht ...'.³ De betekenis 'heerschappij of zeggenschap over anderen' ('dominion or control over others') sluit aan bij de klassieke definitie van macht van Max Weber: 'Macht betekent iedere gelegenheid voor iemand in een sociale relatie om diens wil door te zetten zelfs bij tegenstand'.⁴ De Nederlandse antropoloog Anthony Droogers gaat uit van een definitie die sterk verwant is aan die van Weber: '(macht is) het vermogen om het gedrag van andere mensen te beïnvloeden, zelfs tegen hun wil in'.⁵

De woordenboeken bieden dus uiteenlopende betekenissen van macht, die afhankelijk zijn van de desbetreffende context waarin het woord gebruikt wordt. Verschillende filosofen hebben gereflecteerd op het begrip macht. Hannah Arendt, bijvoorbeeld, benadert macht vanuit een politiek gezichtspunt. In haar veel aangehaalde boek *On violence*, geschreven in de zestiger jaren van de vorige eeuw, bekritiseert zij andere filosofen en politieke wetenschappers omdat die de begrippen macht en geweld onkritisch gebruiken en nauwelijks onderscheid maken tussen beide (Arendt 1970; vergelijk Achterhuis 2008:134–179). Geweld heeft een instrumenteel karakter en heeft altijd een of andere machtsbasis nodig. Arendt trekt bestaande voorstellingen van macht als een overheersende en beteugelde kracht in twijfel, voor haar is macht een positief en collectief begrip. Zij beklemtoont dat macht altijd is gekoppeld aan groepen: 'Macht is nooit het eigendom van een individu; ze behoort aan een groep en blijft slechts zolang bestaan als de groep samenblijft.' (Arendt 1970:44; vertaling M. Mok, p. 54). Voor Arendt draait macht om communicatief handelen en het vermogen om in overeenstemming met elkaar samen op te treden en macht te verlenen aan andere mensen (Arendt 1970:44).⁶ Macht vindt daar plaats waar mensen samenkomen en optreden in vruchtbare samenwerking. Geweld gebeurt wanneer macht bedreigd wordt, geweld is een instrument om macht te handhaven of uit te breiden. Individuele macht is singulier en moet daarom sterkte ('strength') genoemd worden (Arendt 1970:35–56; 84–86).⁷ Een individu heeft dus zonder de machtsbasis die een groep hem of haar verleent geen macht. Een machtstructuur stelt een groep mensen in staat om te denken en handelen in doel-middelen-categorieën (Arendt 1970:51). Macht wordt werkelijk vanwege collectieve

3. '... possession of control, authority, or influence over others ... one having such power; specifically: a sovereign state ... a controlling group ... physical might ...'. Zie <http://www.merriam-webster.com/dictionary/power?show=0&t=1293466349> geraadpleegd op 27 december, 2010.

4. 'Power means every chance within a social relationship to assert one's will even against opposition' (Weber 1925:16). Zie ook Weber's latere definitie (Weber 1957:152; vergelijk Ehrensperger [2007:17]: 'the probability that one actor within a social relationship will be in a position to carry out his own will despite resistance, regardless of the basis on which this probability rests.')

5. Power is 'the capacity to influence other people's behavior, even against their will' (Droogers 2010:26; zie ook 38).

6. Habermas (1986:3–24; 83–85) bekritiseert Arendt omdat zij de aspecten van overheersing van anderen en strategisch plannen van communicatief handelen in haar behandeling van macht zou verwaarlozen. Vergelijk Luke (2005) en Ehrensperger (2007:24–26).

7. Arendt's benadering staat haaks op die van John Stuart Mill, die spreekt van twee gesteldheden van de menselijke neigingen: het verlangen om macht over anderen uit te oefenen en de afkeer om macht over zich te laten uitoefenen (Mill 1861:59; 65; vergelijk Arendt 1970:39).

handelingen, macht is iets dynamisch, een potentieel dat geactualiseerd moet worden door concreet handelen (Arendt 1958:200). Arendt benadrukt in haar benadering van macht als communicatief handelen dat communicatie zowel pluraliteit als verscheidenheid tussen mensen vooronderstelt (zie Ehrensperger 2007:23–24; 30–33).

Verschillende punten die Hannah Arendt maakt, zijn uitgewerkt door Michel Foucault.⁸ Foucault behandelt in meerdere invloedrijke werken drie klassieke problemen van de filosofie die nauw met het bekende credo 'kennis is macht' samenhangen (zie met name Foucault 1966, 1969 en 1975).⁹ Het eerste probleem betreft kennis en draait om de vraag hoe kennis individuele mensen relateert aan de werkelijkheid. Het tweede probleem betreft macht en focust op de verhoudingen die mensen tot elkaar hebben op grond van hun specifieke kennis.¹⁰ Het derde probleem concentreert zich op het zelf, dat wil zeggen hoe de eigen persoonlijkheid zichzelf leert te verstaan en over zichzelf te spreken in relatie tot kennis en macht (George 2000:92). De wisselwerking tussen kennis en macht is dus kenmerkend voor de filosofie van Foucault: kennis maakt macht mogelijk en macht is effectief door kennis en, omgekeerd, kennis en macht zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden (Smart 1985:64; McNeil 1993:149):

... power produces knowledge ... there is no power relation without the correlative constitution of a field of knowledge, nor any knowledge that does not presuppose and constitute at the same time power relations. (Foucault 1975/1995:27)

Foucaults theorie over macht heeft drie uitgangspunten: (1) macht is relationeel, (2) macht functioneert altijd binnen een specifieke sociale context, en (3) macht heeft een strategisch aspect. Van cruciale betekenis voor Foucaults benadering van macht is dat macht niet inherent is aan een individu of een ding dat iets bezit, zoals een organisatie. Macht is een resultaat, een gevolg van specifieke sociale en politieke omstandigheden. Door het verband met kennis is macht een kracht die aanwezig is onder alle mensen, over de gehele wereld (Flaskas & Humphreys 1993:36, 40; George 2000:92). Macht is niet het privilege van de heersende klasse of de staat, degenen die overheerst worden door anderen hebben ook macht. Individuele mensen zijn wel dragers van macht omdat zij deel uitmaken van sociale netwerken, uiteenlopend van de kernfamilie en nabuurschappen tot grotere netwerken zoals instellingen, kerken en overheden. Macht is afhankelijk van die netwerken en daardoor heeft macht een dynamisch

8. Foucaults theorie van macht is door C van der Walt recentelijk toegepast in haar dissertatie over 2 Samuël 13, het verhaal over de verkrachting van Tamar door Amnon. Ik dank Charlene van der Walt hartelijk dat zij mij inzage heeft verleend in haar dissertatie.

9. De uitspraak 'kennis is macht' (*scientia potentia est*) wordt vaak aan Francis Bacon (1561–1626) toegeschreven, hoewel dit maxime niet letterlijk in zijn werk voorkomt.

10. Vergelijk de definitie van ideologie van Thomson (1984:131), die nauw samenhangt met macht: 'to study ideology is to study the ways in which meaning (signification) serves to sustain relations of domination' (zie ook Smit 2007:293 en Van der Walt 2010:159–170). Thomson geeft ook een definitie van macht die zich richt op het individu in diens context: 'In the most general sense, "power" is the ability to act in pursuit of one's aims and interests: an individual has the power to act, the power to intervene in the sequence of events and to alter their course. In so acting, an individual draws upon and employs the resources available to him or her. Hence the ability to act in pursuit of one's aims and interests is dependent on one's position within a field or institution' (Thomson 1990:151).

karakter. Macht functioneert door middel van netwerken en brengt bepaalde gevolgen met zich mee. Macht kan ook beschouwd worden als een collectieve strategie, de gevolgen van macht vloeien niet voort uit het gebruik of zelfs de toe-eigening van een individu, maar uit manoeuvres, tactieken, technieken en functies binnen de netwerken (Smart 1985:77). Inherent aan macht is ook dat het ernaar neigt om groter te worden en de daaruit voortvloeiende uiteenlopende interacties kunnen zowel tot met elkaar concurrerende krachten als tot onderhandelingen leiden. Machtprocessen roepen dus ook voortdurend verzet op.¹¹ Macht is principieel ambivalent: macht kan misbruikt worden en een repressieve uitwerking hebben, maar macht heeft ook een positieve potentie (Foucault 1980:119; Flaskas & Humphreys 1993:40). Foucaults theorie van macht impliceert voor het thema van macht in het Nieuwe Testament dat de analyse van macht zich zowel moet concentreren op de technieken en de functies van macht zoals die belichaamd worden door de sociale netwerken die erbij betrokken zijn als op de dynamiek van de machtsprocessen bij de uitoefening van macht binnen deze netwerken. Bijgevolg moet de analyse zich dus niet richten op de individuen of de groepen die macht zouden bezitten (Smart 1985:79; Van der Walt 2010:186–187).

De theoretische invalshoeken die ik tot dusver besproken heb betreffen macht als zodanig en niet het verband tussen macht en religie. In de inleiding tot het deel *Powers* van het *The future of the religious past* onderzoeksprogramma van de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO) behandelen Meerten ter Borg en ikzelf de uiteenlopende en ingewikkelde verbanden tussen macht en religie, waarbij we afzien van het geven van een definitie, omdat macht zo'n complex begrip is (Ter Borg & Van Henten 2010). Er is geen menselijke daad waarin macht niet een of andere rol speelt. Macht wordt uitgeoefend op elk denkbaar niveau van de samenleving, vanaf het microniveau van individuele levens tot het macroniveau van de maatschappij. Macht uit zich op heel uiteenlopende manieren, afhankelijk van de gegeven context. Macht kan heel substantieel en expliciet zijn, zoals bij militaire conflicten of terroristische daden, maar macht kan ook impliciet en onzichtbaar zijn. Macht is ook niet noodzakelijk gekoppeld aan instituties en daardoor kan macht op verschillende niveaus van de samenleving tegelijkertijd werkzaam zijn. Macht is soms geïnstitutionaliseerd, zoals bij de politieke en economische macht van de staat, maar er kunnen ook informele en inofficiële uitingen van macht zijn, die min of meer bedekt uitgeoefend worden. Dit impliceert dat religiewetenschappers aandacht moeten hebben voor zowel formele als informele machtsstructuren. Pas wanneer beide bestudeerd worden kan een representatief beeld van de werkelijkheid verkregen worden. Vanzelfsprekend wordt de bestudering van macht gekenmerkt door een veelvoudigheid van benaderingen en wetenschappelijke methodes.

Marxistische en structuralistische theorieën leidden in de tweede helft van de vorige eeuw tot het inzicht dat het uitoefenen van macht een structureel kenmerk van de

11.Vergelijk Webers definitie van macht hierboven.

samenleving is. De individuele personen die formeel de macht hebben zijn volgens deze theorieën niet degenen die daadwerkelijk de macht uitoefenen. In tegendeel, de structuren of de netwerken waarvan zij deel uitmaken oefenen de macht uit over hen. Maar hoe is het überhaupt mogelijk dat een structuur of netwerk handelt en macht uitoefent? Deze vraag leidde tot het inzicht dat iedereen binnen zijn eigen netwerken macht uitoefent, met gebruikmaking van het beschikbare 'kapitaal'. Daarom werd macht beschreven in termen van de handelende partijen en zo kwam ook de notie van *empowerment* (mondig maken, leren opkomen voor jezelf) op.

Zoals religie is macht fundamenteel ambigu, zoals Scott Appleby benadrukt: 'Within its realm [*i.e. the realm of the sacred, vH*] power is undifferentiated, neither creative nor destructive in itself, but capable both of generating and extinguishing life' (Appleby 2000:28).

Dit betekent dat manifestaties van het heilige op zichzelf noch goed noch slecht zijn. Of er positieve of negatieve consequenties voortvloeien uit de ontmoeting met het heilige hangt af van de specifieke interpretaties van de mensen die bij deze ontmoeting betrokken zijn. Dus, of religie bijdraagt aan macht of juist macht ontnemt aan mensen hangt af van de desbetreffende casus. Macht kan mensen helpen zich te versterken in een machtsstrijd of hun status en positie verbeteren, maar tegelijkertijd kan het hun macht verminderen, bijvoorbeeld doordat de een zijn macht uitbreidt ten koste van de ander.

Religie heeft het vermogen om machtsrelaties te versterken en macht te verlenen aan mensen, maar zij heeft ook de potentie om machtsverhoudingen onder kritiek te stellen. Religie kan machtsrelaties legitimeren en bestendigen, maar deze ook als slecht of onverantwoordelijk aan de kaak stellen en proberen te veranderen. Gelovigen kunnen aanspraken op macht bekritisieren door een beroep te doen op religie, maar gelovigen die met elkaar in conflict zijn kunnen ook proberen hun positie te versterken door te zoeken naar religieuze overtuigingen die onder elkaar gedeeld worden. Gelovigen kunnen oproepen tot verzet tegen machtsrelaties die zij als onrechtvaardig ervaren vanuit het perspectief van hun religieuze overtuigingen. Uiteenlopende religieuze opvattingen kunnen uiteindelijk een machtsstrijd veroorzaken waarin elk middel geoorloofd lijkt te zijn om gerechtigheid tot stand te brengen. Immers, de strijd wordt gevoerd namens God.

Er zijn veel situaties waarbij geen sprake is van een machtsstrijd en religie geen rol speelt als een middel om iemands macht te versterken. Hier gaat het om de rol van religie als uitdrukking van ervaringen van pijn, verlies en machteloosheid, wijzen van ontspanning, heel maken en zingeving in situaties van lijden en onrechtvaardigheid. Dat betekent dat religie niet alleen een middel is om uitdrukking te geven aan macht en deze te versterken in sociale en politieke contexten, maar ook een functie heeft om gevoelens van machteloosheid een plaats te geven. Dit is de troostende

functie van religie. Met hun befaamde uitspraak 'godsdienst is de opium van het volk' (Marx & Engels 1998) geven Karl Marx en Friedrich Engels aan dat ook de troostende functie van religie een oorzaak zijn van religieuze machtsrelaties. Wanneer de realiteit van een situatie wordt geaccepteerd om religieuze redenen, blijft soms toch een stoïcijnse houding als een zwijgend protest tegen een toestand die niet zou moeten bestaan.

Er is één bijdrage in *Powers* die bijzonder relevant is voor ons thema: de analyse van de machtsdynamiek in een concrete godsdienst door Anthony Droogers (Droogers 2010). Droogers' studie over de fictieve verering van de Heilige Esteban beschrijft hoe religie tot stand komt en hoe religieuze ervaringen macht kunnen verlenen aan mensen. Elke godsdienst heeft drie dimensies volgens Droogers: (1) de ervaring met het heilige heeft een transcendent aspect; (2) de organisatie van de eredienst en de religieuze groep heeft een interne dimensie, en (3) tegelijkertijd een externe dimensie in de vorm van contacten met de rest van de samenleving (Droogers 2010:27). Met alledrie dimensies zijn, op verschillende wijze, machtsconstellaties en machtsprocessen verbonden. Ten eerste worden de gelovigen beïnvloed door de heilige machten, maar proberen zij op hun beurt macht uit te oefenen over die machten. Zodra de ervaring met het heilige wordt gedeeld met anderen, worden machtsmechanismen actief. Ten tweede moet de eredienst georganiseerd worden en dat vraagt om leiders en professionals. De machtsdynamiek binnen de groep die met de eredienst verbonden is, vloeit ook voort uit het gegeven dat religieuze virtuozen – charismatische leiders – schaars zijn. Dat betekent dat deze leiders macht uitoefenen over anderen, met name wanneer zij over hun ervaringen met het heilige communiceren met de leden van de gemeenschap, rechtstreeks of via woordvoerders. Een van de instrumenten van macht is taal, met name metaforische taal (bijv. brood als lichaam van Christus), die een essentieel kenmerk van religie is. De speelsheid en het creatieve omgaan met religieuze ervaringen nemen af naarmate de religieuze leiders proberen om de krachten die hun machtsbasis aanvechten te controleren. Ten derde is er de dimensie van de relaties met andere groepen binnen de samenleving, niet in de minste plaats omdat veel godsdiensten een blauwdruk voor een betere samenleving hebben.

Wanneer we de analyse van Droogers toepassen op het Nieuwe Testament, doemen er drie typen van machtsrelaties op: (1) de relaties van de gelovigen en hun leiders met het goddelijke, in dit geval God, Jezus Christus en de Heilige Geest en andere bovennatuurlijke machten, (2) de relaties binnen de religieuze gemeenschap en haar leiders, en (3) de relaties van de gemeenschap met externe groepen en instituties. Deze invalshoek impliceert dat het nieuwtestamentisch onderzoek naar macht zich richt op de actoren die bij de omgang met het heilige betrokken zijn en met hun netwerken van sociale relaties.

Droogers' derde categorie van machtsrelaties kan verbonden worden met de post-koloniale benadering, die zich inmiddels een prominente plaats in het bijbelonderzoek verworven

heeft. Met name het werk van Homi Bhabha en Rasiah Sugirtharajah zijn welbekend bij bijbelwetenschappers (Bhabha 1994; Sugirtharajah 2001, 2002). De post-koloniale benadering richt zich op de koloniale verhoudingen en praktijken binnen de Bijbel, zoals de machtssymboliek en de asymmetrische relaties tussen koloniale overheersers en onderdrukten. Macht is een centraal begrip in de post-koloniale theorievorming, maar de theoretici benadrukken dat de machtsrelaties tussen kolonisatoren en gekoloniseerden gekarakteriseerd worden door hybriditeit. De culturen en tradities van beide zijden mengen zich, en dat leidt ertoe dat de gekoloniseerden moeten bemiddelen tussen twee culturen. De gekoloniseerden zetten de normen en waarden van de overheersende cultuur in hun eigen cultuur in op een nieuwe manier en ten bate van eigen doelen. Ook de koloniale autoriteiten omarmen delen van de cultuur van de door hen gekoloniseerden. Dat betekent dat bij interacties in koloniale contexten zowel de onderworpenheid van de gekoloniseerden als het gezag van de overheersers gecompromitteerd worden (Bhabha 1994). De recente monografie van David van Reybrouck over de voormalige Belgische kolonie Congo-biedt talloze voorbeelden van dit proces (Van Reybrouck 2010). Jeremy Punt stelt dat ook de geschiedenis van de uitleg van de Bijbel nauw verbonden is met machtsprocessen tussen elites en onderdrukten:

The history of the interpretation of the Bible is a history of power and control ... Attempts to say what the Bible 'really means', to get the meaning, always stood in service of purposes determined by ecclesial, socio-political, ethical, nationalistic or other such concerns. Attempts to subvert existing claims to the Bible and its meaning often served similar, if opposing, interests ... (Punt 2002:425)

De post-koloniale benadering is een manier om de kloof te overbruggen tussen de Bijbel in de oorspronkelijke koloniale context en de situatie van de huidige lezers hun sociale en culturele omgeving. Voor post-koloniale interpretaties is de context van de lezers van cruciaal belang, omdat bijbelse thema's of passages verbonden worden met inheemse tradities en praktijken alsmede de sociaal-culturele context van de lezers. Voor de Afrikaanse context is er nu een rijke verzameling aan relevante studies, waaronder het werk van Musa Dube, Gerald West en Jeremy Punt (Dube 2000, 2001; West 1996, 1997, 1999; Punt 2002; Ukpong, Dube a.o. 2007).

Er is nog een andere invalshoek voor de bestudering van machtsverhoudingen in het Nieuwe Testament, die focust op de machtsdynamiek die samenhangt met de communicatieprocessen zoals deze in de teksten zelf weerspiegeld worden. Het begrip barbarisme vat deze processen samen. Dit begrip ontstond oorspronkelijk als een notie bij de oude Grieken die andersheid benadrukt door zich te richten op de taal van vreemdelingen, dat wil zeggen niet-Grieken (Hall 1989; Harrison 2002). 'Barbaren' spreken gebroken Grieks of geen Grieks. Ze worden niet begrepen doordat hun taal afwijkt (Lévy 1984).¹² Literatuurwetenschappers en filosofen werkten het begrip

12. Een beroemde passage in Herodotus over de oorsprong van de orakels van Dodona in Griekenland en Ammon in Libië illustreert deze kernbetekenis (Herodotus 2.54–57). De passage combineert de woorden βάρβαρος ['niet Grieks sprekend', 'niet-Griek', 'barbaar'] en βαρβαρίζω 'geen Grieks spreken', 'spreken als een barbaar'.

barbarisme uit als een instrument om de machtsdynamiek in teksten te analyseren. Twee klassieke literaire werken inspireerden hen daarbij, die beide “Wachten op de barbaren” getiteld zijn. In 1904 publiceerde de Griekse dichter Constantijn P. Cavafy (1864–1933) een gedicht met deze titel in het Grieks. In 1980 verscheen een roman met dezelfde titel van J.M. Coetzee (Cavafy 1976:18–19; Coetzee 1980).¹³ In beide werken wachten de ‘beschaafden’ op de aankomst van de ‘barbaren’ op een niet nader genoemde plaats. De ‘barbaren’ blijken een projectie van de ‘beschaafden’ te zijn. In Cavafy’s gedicht komen de barbaren nooit opdagen en deze mis-communicatie is precies datgene waar het bij barbarisme om gaat, zowel in de oudheid als in de moderne tijd (Boletsi 2007, 2010). Coetzee’s boek is nog onheilspellender dan het gedicht van Cavafy. The hoofdpersoonage in zijn roman is een magistraat in een van de niet gespecificeerde steden van het rijk. Hij wordt geconfronteerd met de geheime dienst, omdat de barbaren op het punt stonden om een opstand te beginnen. Een expeditie van de geheime dienst geleid door een zekere kolonel Joll leidt tot de arrestatie en bestraffing van sommige barbaren. De magistraat probeert afzijdig te blijven van de brute methoden van de geheime dienst, maar hij wordt daarom zelf gearresteerd en van verraad beschuldigd. De magistraat redt ook een jonge vrouw van de barbaren en helpt haar te genezen, maar hij heeft ook seksuele gemeenschap met haar. Het is moeilijk om vast te stellen wie de werkelijke barbaren zijn in Coetzee’s roman, omdat de rollen van daders en slachtoffers lijken te overlappen. De machtsdynamiek tussen de ‘beschaafden’ en de ‘barbaren’ toont corrupties van allerlei aard en laat ook zien dat de machtsverhouding tussen beide groepen kan omdraaien (Atwell 1993; James 1996; Van Zanten Gallagher 1988).

In de wetenschappelijke discussie over barbarisme keren drie kernpunten telkens terug (Neilson 1999):

- Problematische communicatie: barbarisme veronderstelt een gebrek aan begrip tussen de beschaafden en de barbaren. Vanuit het perspectief van de beschaafde wordt de taal van de ander waargenomen als een verzameling betekenisloze klanken, een iteratieve verstoring die de gebruikelijke vloeiende voortgang van de taal onderbreekt. Dit kan gepaard gaan met de onwil om de taal van de ander te verstaan en de ontmoeting met hem of haar tot een communicatief gebeuren te maken (Neilson 1999:83; Boletsi 2007:68).
- Veranderende machtsverhoudingen. De falende communicatie destabiliseert de posities aan beide kanten en leidt tot veranderingen van de machtsrelaties tussen de beschaafden en de barbaren.¹⁴ Dit maakt de barbaarse ander krachteloos, omdat hij of zij nooit iets terug kan zeggen en diens identiteit die door de beschaafde geconstrueerd is niet onder kritiek kan stellen (Neilson

1999:86–87; Boletsi 2007:68; ook Deleuze & Guattari 1982:192–217).

- Dubbelzinnige rollen en identiteiten. De binaire tegenstelling tussen de beschaafden en de barbaren wordt verstoord door de falende communicatie vanwege het effect van barbarisme. De confrontatie met de barbaren heeft gevolgen voor het zelfbeeld en de rol van de beschaafden zelfs indien de barbaren niet met de beschaafden communiceren (Boletsi 2007:71). De kwaliteiten die op de barbaarse ander geprojecteerd worden, worden weerspiegeld in de identiteitsconstructie van de beschaafden zelf.¹⁵

Barbarisme kan functioneren als een kritisch instrumentarium om de nieuwtestamentische passages waarin macht een rol speelt te analyseren door na te gaan hoe een communicatief proces kan leiden tot veranderingen in de machtsrelaties en voorbeschikte binaire tegenstellingen tussen de veronderstelde beschaafden en barbaren kan ondermijnen. Dat kan leiden tot een herinterpretatie van de rollen en identiteiten van de personen in de desbetreffende tekstpassage.

Macht in het Nieuwe Testament

Hierboven is het woordgebruik in het Nieuwe Testament nog niet aan de orde geweest, maar één van de invalshoeken om macht in het Nieuwe Testament te bestuderen bestaat uit de expliciete termen die de nieuwtestamentische auteurs gebruiken wanneer zij over macht schrijven, zoals bijvoorbeeld ἐξουσία [‘volmacht’, ‘gezag’], δύναμις [‘kracht’, ‘macht’, ‘vermogen’], βασιλεία [‘koninkrijk’], δόξα [‘heerlijkheid’, ‘majesteit’], παντοκράτωρ [‘almachtige’] or ἀρχή [‘overheid’]. We kunnen deze en andere sleutelwoorden in het nieuwtestamentische discours over macht bestuderen door onder meer hun context en bijbehorend woordveld te analyseren. We zouden daarbij ook de termen kunnen betrekken die op de overheden toegepast werden waarmee Jezus en zijn volgelingen geconfronteerd werden, zoals *auctoritas* [gezag], *potestas* [macht, wettelijke macht] of *imperium* [heerschappij, ambtelijk gezag]. We moeten ons daarbij bewust zijn van het feit dat al deze termen een grote verscheidenheid aan betekenissen kennen, die niet altijd samenvallen met het begrip macht (Ehrensperger 2007:12). Op dit gebied is al veel onderzoek verricht.¹⁶ Als we deze invalshoek kiezen, moeten we echter rekening houden met twee inzichten die voortvloeien uit de theoretische beschouwingen over macht: macht is zowel dynamisch als relationeel. Dat blijkt bijvoorbeeld uit Marcus’ gebruik van het woord ἐξουσία in de pericoop over het eerste optreden van Jezus in het openbaar (Marc 1:21–28). Marcus beschrijft hoe Jezus een unieke relatie met God heeft omdat zijn verkondiging en daden gebaseerd zijn op Gods mandaat of

13. Cavafy’s gedicht (Περιμένοντας τους βαρβάρους) is oorspronkelijk gepubliceerd in 1904 in een pamflet samen met dertien andere gedichten.

14. Dit aspect van barbarisme wordt op verschillende manieren uitgewerkt. Volgens Lyotards concept van een geschil dat niet kan worden opgelost (*différend*) impliceert barbarisme een situatie waarbij de regeling van een conflict tussen twee partijen mislukt door een verkeerde combinatie van talen: de regeling wordt geformuleerd in de taal van een van de partijen maar het onrecht dat de andere partij is aangedaan kan door die partij niet in die taal uitgedrukt worden (Lyotard 1983:9–55; Neilson 1999:84).

15. Dit is ook de verontrustende crux van Coetzee’s roman: de veiligheidsdienst of de kolonialisten van het rijk blijken de nieuwe barbaren te zijn (Coetzee 1980:78, 85,129; Boletsi 2007:71, 77–80).

16. Recente voorbeelden van dergelijke studies zijn Klaus Scholtissek, die de betekenissen van de term ἐξουσία in Marcus analyseert (Scholtissek 1992); Johannes Krug over Paulus’ woordgebruik rond macht (δύναμις) en zwakheid (ἀσθένεια) in verband met zijn apostelambt (Krug 2001); verschillende studies van Richard A. Horsley over het vroege christendom in de context van het Romeinse rijk (Horsley 2000, 2004a, 2004b).

gezag (ἐξουσία; Marc 1:22, 27; 2:9–12; 6:2; 11:28; Scholtissek 1992). De passage in Marcus 1:21–28 over Jezus' optreden in de synagoge van Kapernaüm, waarin het woord ἐξουσία twee keer voorkomt, illustreert dit. Jezus' gezag (of volmacht) wordt vergeleken met dat van de schriftgeleerden: de aanwezigen 'waren diep onder de indruk van zijn onderricht, want hij sprak hen toe als iemand met gezag (ἐξουσία), niet zoals de schriftgeleerden.' (Marc 1:22 NBV). Opvallend is hier dat Marcus Jezus' onderricht dat benadrukt wordt door het sleutelwoord 'gezag' (ἐξουσία, zie ook 1:27) niet beschrijft. In plaats daarvan lezen we over een indrukwekkend exorcisme dat het bijzondere karakter van Jezus' onderwijs illustreert. De aanwezigen staan perplex en vragen zich af: 'Wat is dit allemaal? Een nieuwe leer met groot gezag! (διδάχῃ καὶ κατ' ἐξουσίαν)' (1:27). We zouden deze invalshoek gemakkelijk verder kunnen toelichten en ook kunnen uitbreiden met symbolen en metaforen die macht uitdrukken, zoals de adelaar als symbool van de macht van Rome en Koning Herodes of het tweesnijdend zwaard dat in het motto van deze bijdrage genoemd wordt (Hebr 4:12–13).¹⁷

Een tweede invalshoek baseert zich op het werk van verschillende theoretici en concentreert zich op sociale netwerken en de actoren daarin. Dit is ook de benadering die Kathy Ehrensperger kiest, een van de weinige bijbelwetenschappers die de machtsdynamiek in nieuwtestamentische passages analyseert (Ehrensperger 2007). Ehrenspergers methode is eclectisch: ze sluit aan bij het werk van Arendt en Foucault (zie boven), en daarnaast ook bij Amy Allen, Thomas Wartenberg en anderen (Ehrensperger 2007:16–34). Ze onderscheidt verschillende noties van macht die ze samenvat als strategische macht ('power-over'), communicatieve macht ('power-to') en transformatieve macht ('power-with').¹⁸ Het derde aspect van macht, de transformatieve potentie ervan, is geïnspireerd op Thomas Wartenberg, die benadrukt dat de gevolgen van macht niet noodzakelijk destructief zijn. Ook personen over wie macht uitgeoefend wordt kunnen profiteren van een machtsproces, zoals de machtsverhouding tussen ouders en kinderen laat zien (Wartenberg 1990; Ehrensperger 2007:27–29). Ehrensperger concentreert zich op de manier waarop de vroege volgelingen van Jezus Christus omgingen met kwesties van macht binnen hun verschillende relaties. Ze richt zich daarbij op de brieven van Paulus en biedt geen historische beoordeling van de machtsrelaties in het kader van de eerste eeuw na Chr., maar interpreteert de brieven als een betoog in het perspectief van hedendaagse theorieën over macht (Ehrensperger 2007:17). Ze analyseert daarbij hoe de machtsprocessen binnen de eerste gemeenschappen van volgelingen van Jezus verliepen en gaat daarbij na welke machtsrelaties er enerzijds bestonden tussen de apostelen en hun medewerkers onderling en anderzijds tussen de apostelen en de verschillende groepen van volgelingen van Jezus. Deze relaties schiepen en onderhielden netwerken van gemeenschappen die Ehrensperger in kaart brengt. Zij

17. Zie over het symbool van de adelaar Van Henten (2006b).

18. Zie voor deze drie aspecten van macht ook Allen 1999, die 'power-with' definieert als 'the ability of a collectivity to act together for the attainment of an agreed-upon end or series of ends' (Allen 1999:126–127).

analyseert eveneens de paulijnse percepties van de functie van het apostelambt binnen de Jezus-beweging, die een radicale herwaardering van de waarden van de mediterrane samenleving onder Romeins bewind impliceren. Dit leidt tot een analyse van Paulus' toepassing van transformatieve macht, met name zijn pogingen om gemeenschappen te socialiseren in de richting van een nieuw systeem van waarden dat gebaseerd is op een nieuwe werkelijkheid, namelijk die van Jezus Christus en het Koninkrijk van God. Paulus treedt op als een leraar die macht uitoefent en zichzelf presenteert als een betrouwbare boodschapper van het evangelie dat hij verkondigt, waarbij hij om zo te zeggen de boodschap die hij verkondigt belichaamt. Deze transformatieve macht kan alleen succesvol zijn, wanneer zij van beide kanten op vertrouwen gebaseerd is. Degenen tot wie Paulus zich richt in zijn brieven worden aangespoord om te reageren op Gods oproep – die concreet wordt beschreven in Paulus' bewoordingen – en deze te omarmen en in hun leven in praktijk te brengen.

De post-koloniale invalshoek kan helpen om de machtsrelaties tussen de gelovigen en de buitenwereld te analyseren: joodse instellingen, joodse en niet-joodse elites en natuurlijk ook de politieke en economische machten die met het Romeinse rijk verbonden waren (Punt te verschijnen). De analyse kan zich daarbij richten op hybriditeit van deze relaties (zie boven). Ik zal kort zijn over deze benadering, omdat Jeremy Punt hier in zijn bijdrage tijdens onze conferentie ook aandacht aan zal besteden. Ik beperk me daarom tot één punt, dat ook door John Marshall benadrukt wordt: de rol van vrouwen als een speerpunt in betogen met een anti-koloniale strekking. Dit punt is ook belangrijk is voor de interpretatie van de rol van vrouwen in het Nieuwe Testament. In deze door de koloniale economie bepaalde omgeving kunnen vrouwen door mannen voorgesteld worden als een teken van subalterne zuiverheid en authenticiteit (Marshall 2005:44). Een goed voorbeeld hiervan biedt 1 Timoteüs 5:14, waar Paulus zegt: 'Daarom wil ik dat jonge weduwen hertrouwen, kinderen krijgen, het huishouden regelen en *onze tegenstanders geen aanleiding geven om kwaad van ons te spreken.*' (Marshall 2005:45, [*mijn cursivering*]).¹⁹

Barbarisme als vierde en laatste invalshoek richt zich op de machtsdynamiek die in de tekst zelf waarneembaar is. Ik heb barbarisme zelf als een analytisch instrument toegepast om de communicatie tussen martelaren en hun tegenstanders in teksten en in één geval in een film te onderzoeken. Deze benadering is eveneens zinvol voor de analyse van de communicatie tussen Jezus en zijn opponenten in de verhoorscènes van de lijdensverhalen (Van Henten 2009; vergelijk Binder 2005). De invalshoek van barbarisme kan ons helpen om te begrijpen waarom de antwoorden van Jezus aan zijn ondervragers in Matteüs en Lucas zo ontwijkend zijn. Jezus antwoordt bijvoorbeeld op de vraag van de hogepriester of hij de Messias en de Zoon van God is: 'U zegt het ...' (Matt 26:64). Op vergelijkbare vragen van verschillende ondervragers in Lucas zegt hij: 'Als ik het u zeg, geloof u mij toch niet. En als ik een vraag stel, antwoordt

19. Vergelijk de bijdrage van Rob van Houwelingen elders in dit nummer.

u toch niet ...' (Luc 22:67–68), 'U zegt dat ik het ben' (Luc 22:70), of 'U zegt het' (Luc 23:3). Tijdens de ondervraging door Herodes Antipas, de viervorst van Galilea, geeft Jezus zelfs helemaal geen antwoord (Luc 23:9).²⁰ Zijn antwoorden spreken de strekking van de vragen niet tegen en de voortgang van het verhaal suggereert voor de lezers natuurlijk dat het antwoord op de vragen 'ja' is. Het punt van deze antwoorden in Matteüs en Lucas is echter dat Jezus de communicatie met zijn ondervragers ontwijkt of zelfs negeert. De dialogen tussen Jezus en zijn tegenstanders zijn in feite non-dialogen, waarbij twee diametraal tegengestelde opvattingen naar voren komen die communicatie en bemiddeling uitsluiten. Daarbij is tegelijkertijd een verandering van de machtsrelaties tussen beide partijen in het geding. Jezus' antwoord tot de leden van het Sanhedrin in Lucas 22:68–70 is een goed voorbeeld. Jezus maakt zijn ondervragers eerst belachelijk en verwijst vervolgens naar zichzelf, waarbij hij met soeverein gezag zichzelf als de Mensenzoon aanduidt die ter rechterhand van de Almachtige zal zitten 'vanaf nu' (Soards 1987:81, 95).²¹ Hier zien we de verandering van rollen tussen de beschaafde en de barbaar en de omkering van de machtsrelaties die door het concept barbarisme benadrukt wordt. Het aspect van macht is nog prominenter aanwezig in het Johannesevangelie. Johannes creëert een tegenstelling tussen de wereldlijke machten en Jezus' gezag, door Jezus heel zelfbewust op te laten treden, zodat hij zijn tegenstander in een verbale strijd degradeert zoals de Makkabese martelaren dat ook doen (Joh 8:19–23; vergelijk 18:33–38; 19:9–11; 2 Mak 7; 4 Mak 5; 8:1–9:9). Jezus' korte dialogen met Pilatus over zijn koninkrijk dat 'niet van deze wereld is' (Joh 18:34–37) en over Pilatus' macht (ἔξουσία, 19:10–11), weerspiegelen de tegenstelling tussen de wereldlijke heerschappij en Gods macht zoals beschreven in de joodse martelaarsteksten in 2 en 4 Makkabeën.

Hiermee ben ik aan het eind gekomen van mijn overzicht over de verschillende benaderingen van macht en religie en mogelijke toepassingen daarvan voor de bestudering van het thema macht in het Nieuwe Testament.

Tegenstrijdige belangen

De auteur verklaart geen financiële of persoonlijke belangen te hebben die hem ongepast kunnen hebben beïnvloed bij het schrijven van dit artikel.

Literatuurverwijzingen

- Achterhuis, H., 2008, *Met alle geweld: Een filosofische zoektocht*, Lemniscaat, Rotterdam.
- Allen, A., 1999, *The power of feminist theory: Domination, resistance, solidarity*, Westview Press, Boulder, CO.
- Appleby, R.S., 2000, *The ambivalence of the sacred: Religion, violence, and reconciliation*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, MD.
- Arendt, H., 1958, *The human condition*, University of Chicago Press, Chicago, IL.
- Arendt, H., 1970, *On violence*, Harcourt, Brace and World, New York, NY. (Nederlandse vertaling M. Kok, *Geweld: Macht en onmacht*, Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen.)
- Atwell, D., 1993, *J.M. Coetzee: South Africa and the politics of writing*, University of California Press, Berkeley, CA.

20. Vergelijk Lucas 22:63–65: Jezus wordt bespot voorafgaand aan zijn ondervraging, maar Lucas vermeldt geen antwoord op de vraag van de bespotters in vers 64. Vergelijk ook Johannes 19:9–10.

21. Zie voor een andere omkering van de machtsverhouding Lucas 22:25–30.

- Bhabha, H., 1994, *The location of culture*, Routledge, London.
- Binder, T., 2005, *Semen est sanguis Christianorum: Literarische Inszenierungen von Macht und Herrschaft in frühchristlicher Passionsliteratur*, Logos, Berlin.
- Boletsj, M., 2007, 'Barbaric encounters: Rethinking barbarism in C.P. Cavafy's and J.M. Coetzee's Waiting for the barbarians', *Comparative Literature Studies* 44, 67–96. <http://dx.doi.org/10.1353/cls.2007.0027>
- Boletsj, M., 2010, *Barbarism otherwise: Studies in literature, art, and theory*, Off Page, Amsterdam.
- Cavafy, C., 1976, *The complete poems of Cavafy: Expanded edition*, transl. R. Dalven, Harcourt, Bracer & Company, San Diego, CA.
- Coetzee, J.M., 1980, *Waiting for the barbarians*, Secker & Warburg, London.
- Deleuze, G. & Guattari, F. 1982, *Anti-Oedipus: Capitalism and schizophrenia*, transl. R. Hurley, M. Seem & H.R. Lane, The Viking Press, New York, NY.
- Droogers, A., 2010, 'The recovery of perverted religion: Internal power processes and the vicissitudes of religious experience', in M.B. ter Borg & J.W. van Henten (eds.), *Powers: Religion as a social and spiritual force*, pp. 23–38, Fordham University Press, New York, NY.
- Dube, M., 2000, *Other ways of reading: African women and the Bible*, Society of Biblical Literature, Atlanta, GA.
- Dube, M., 2001, *Postcolonial feminist interpretation of the Bible*, Chalice Press, St. Louis, MO.
- Ehrensperger, K., 2007, *Paul and the dynamics of power: Communication and interaction in the early Christ-movement*, T & T Clark, London.
- Flaskas, C. & Humphreys, C., 1993, 'Theorizing about power: Intersecting the ideas of Foucault with the "problem" of power in family therapy', *Family Process* 32, 35–47. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1545-5300.1993.00035.x>
- Foucault, M., 1966, *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris.
- Foucault, M., 1969, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris.
- Foucault, M., 1975, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Gallimard, Paris. (Engelse vertaling A. Sheridan: *Discipline and punish: The birth of the prison*, Vintage Books, New York, 1995.)
- Foucault, M., 1980, 'Truth and power', in C. Gordon (ed.), *Power/Knowledge: Selected interviews and other writings 1972–1977*, pp. 109–133, The Harvest Press, Sussex.
- George, M.K., 2000, 'Foucault', in A.K.M. Adam (ed.), *Handbook of postmodern biblical interpretation*, pp. 91–98, Chalice Press, Saint Louis, MO.
- Habermas, J., 1986, 'Hannah Arendt's communications concept of power', in S. Lukes (ed.), *Power*, pp. 75–93, Blackwell, Oxford.
- Hall, E., 1989, *Inventing the barbarian: Greek self-definition through tragedy*, Clarendon Press, Oxford.
- Harrison, T., 2002, *Greeks and barbarians*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Horsley, R.A., 2000, *Paul and politics: Ekklesia, Israel, imperium, interpretation: Essays in honor of Krister Stendahl*, Trinity Press International, Harrisburg, PA.
- Horsley, R.A., 2004a, *Paul and the Roman imperial order*, Trinity Press International, Harrisburg, PA.
- Horsley, R.A., 2004b, *Hidden transcripts and the arts of resistance: Applying the work of James C. Scott to Jesus and Paul*, Society of Biblical Literature, Atlanta, GA.
- James, T., 1996, 'Locating the sacred: J. M. Coetzee's Waiting for the barbarians', in J.S. Scott (ed.), *And the birds began to sing: Religion and literature in post-colonial cultures*, pp. 141–149, Rodopi, Amsterdam.
- Krug, J., 2001, *Die Kraft des Schwachen: ein Beitrag zur paulinischen Apostolatstheologie*, Francke, Tübingen.
- Lukes, S., 2005, *Power: A radical view*, Blackwell, Oxford.
- Lyotard, J.-F., 1983, *Le différend*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- Marshall, J., 2005, 'Collateral damage: Jesus and Jezebel in the Jewish War', in S. Matthews & E.L. Gibson (eds.), *Violence in the New Testament*, pp. 35–50, T & T Clark International, New York, NY.
- Marx, K. & Engels, F., 1998, *The communist manifesto*, Penguin, New York, NY.
- McNeil, M., 1993, 'Dancing with Foucault: Feminism and power-knowledge', in C. Ramazanoglu (ed.), *Up against Foucault: Explorations of some tensions between Foucault and feminism*, pp. 147–179, Routledge, London.
- Merriam-Webster Online Dictionary, s.a., geraadpleegd 30 april 2011, bij <http://www.merriam-webster.com/>
- Mill, J.S., 1861, *Considerations on representative government*, Parker, son and Bourn, London.
- Neilson, B., 1999, 'Barbarism/Modernity: Notes on barbarism', *Textual Practice* 13, 75–91.
- Punt, J., 2002, 'From re-writing to re-reading the Bible in post-colonial Africa: Considering the options and implications', *Missionalia* 30, 410–442.
- Punt, J., (te verschijnen), 'New Testament violence and the Roman Empire: Ambivalence, othering, agency'.
- Scholtissek, K., 1992, *Die Vollmacht Jesu: Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie*, Aschendorff, Münster.
- Smart, B., 1985, *Michel Foucault*, Tavistock Publications, London. <http://dx.doi.org/10.4324/9780203405741>
- Smit, D.J., 2007, 'The symbol of reconciliation and ideological conflict in South-Africa', in E.M. Conradie (ed.), *Essays in public theology: Collected essays I*, pp. 287–308, University of the Western Cape, Sun Press, Stellenbosch.
- Soards, M.L., 1987, *The Passion according to Luke: The special material of Luke 22*, Sheffield Academic Press, Sheffield.



- Sugirtharajah, R.S., 2001, *The Bible and the Third World: Precolonial, colonial and postcolonial encounters*, Cambridge University Press, Cambridge. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511612619>
- Sugirtharajah, R.S., 2002, *Postcolonial criticism and biblical interpretation*, Oxford University Press, Oxford.
- Ter Borg, M.B. & Van Henten, J.W., 2010, 'Introduction', in M.B. ter Borg & J.W. van Henten (eds.), *Powers: Religion as a social and spiritual force*, pp. 1–19, Fordham University Press, New York, NY.
- Thomson, J.B., 1990, *Ideology and modern culture*, Stanford University Press, Stanford, CA.
- Ukpong, J.S., Dube, M.W., West, G.O., Masoga, A., Gottwald, N.K., Punt, J., Maluleke, T.S. & V.L. Wimbush (eds.), 2007, *Reading the Bible in the global village: Cape Town*, Society of Biblical Literature, Atlanta, GA.
- Van Dale: *Groot Woordenboek der Nederlandse Taal*, 1976, Tiende, geheel opnieuw bewerkte en zeer vermeerderde druk door dr. C. Kruyskamp, 2 delen, Martinus Nijhoff, 's Gravenhage.
- Van Henten, J.W., 2006a, 'Playing God in the movies: Bruce Almighty and the preposterous history of Genesis 1:26-27', in A. Hunter & C. Vander Stichele (eds.), *Creation and creativity: From Genesis to genetics and back*, pp. 125–141, Phoenix Press, Sheffield.
- Van Henten, J.W., 2006b, 'Ruler or God? The demolition of Herod's eagle', in J. Fotopoulos (ed.), *New Testament and early Christian literature in Greco-Roman context: Studies in honor of David E. Aune*, pp. 257–286, Brill, Leiden.
- Van Henten, J.W., 2009, 'Martyrdom, Jesus' passion and barbarism', *Biblical Interpretation* 17, 239–264. <http://dx.doi.org/10.1163/156851508X383458>
- Van Reybrouck, D., 2010, *Congo: Een geschiedenis*, De Bezige Bij, Amsterdam.
- Van Zanten Gallagher, S., 1988, 'Torture and the novel: J.M. Coetzee's *Waiting for the barbarians*', *Contemporary Literature* 29, 277–285.
- Van der Walt, C., 2010, 'Ideologie en mag in Bybelinterpretasie: Op weg na 'n kommunale lees van 2 Samuel 13', DTh proefskrif, Departement Ou en Nuwe Testament, Universiteit van Stellenbosch.
- Wartenberg, T., 1990, *The Forms of power: From domination to transformation*, Temple University Press, Philadelphia, PA.
- Weber, M., 1925, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, Mohr, Tübingen.
- Weber, M., 1957, *The Theory of social and economic organization*, The Free Press, Glencoe, IL.
- West, G.O., 1996, 'Reading the Bible differently: Giving shape to the discourses of the dominated', *Semeia* 73, 21–41.
- West, G.O., 1997, 'Finding a place among the posts for post-colonial criticism in Biblical studies in South Africa', *Old Testament Essays* 10, 322–342.
- West, G.O., 1999, *Biblical hermeneutics of liberation: Modes of reading the Bible in the South African context*, Cluster Publications, Pietermaritzburg.