



# *Pax Romana* as agtergrond van die Christelike *kerugma*

**Author:**Frans J. Boshoff<sup>1</sup>**Affiliation:**<sup>1</sup>Faculty of Theology, Reformed Theological College, University of Pretoria, South Africa**Correspondence to:**

Frans Boshoff

**Email:**

fjboshoff@megaweb.co.za

**Postal address:**

Postnet Suite 969, Private Bag X9013, Ermelo 2350, South Africa

**Dates:**

Received: 07 Apr. 2015

Accepted: 16 June 2015

Published: 31 Aug. 2015

**How to cite this article:**Boshoff, F.J., 2015, '*Pax Romana* as agtergrond van die Christelike *kerugma*', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 71(3), Art. #2994, 12 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v71i3.2994>**Copyright:**

© 2015. The Authors. Licensee: AOSIS OpenJournals. This work is licensed under the Creative Commons Attribution License.

*Pax Romana* as background of the Christian *kerugma*: The concept 'kingdom of God' is fundamental to the *kerugma* on the salvific meaning of Jesus Christ in New Testament times. This article aims to explore the *raison d'être* why this concept had been such an important element in the *kerugma*. It argues that the *Pax Romana* as the primary ideology of the Roman Empire played a significant role. The *Pax Romana* advocated harmony with the gods, and subsequent heavenly peace and global stability and security in the inhabited world. However, the *kerugma* replaced the *Pax Romana* as an ideology with the apocalyptic-eschatological concept 'kingdom of God'. According to apocalyptic eschatology, an end to the known world is expected. This end was considered to be a cataclysmic catastrophe awaiting in the future, albeit indeterminate to humankind. On the contrary, the church's *kerugma* proclaimed that the kingdom of God was already present. An element of Jewish apocalypticism, however, remained in the Christian religion - yet adjusted. That is, although the kingdom of God was regarded already present, the idea of a second coming of Christ as Redeemer was upheld. The article demonstrates that the Christian *kerugma* on the realised kingdom of God had its origins in the expectation of an utopia, as envisaged in the *Pax Romana* as ideology.

## Nota van hoofredakteur

Hierdie artikel is gebaseer op die MTh-skripsie van Hercules (Cules) Boshoff, 1978–2006 (kyk Boshoff & Van Aarde 2005:1131–1148), seun van die outeur. Die artikel word aan die Hervormde Teologiese Kollege (HTK) aan die Universiteit van Pretoria opgedra, by geleentheid van die HTK se vyftiende verjaarsdag. Cules is op 15 Februarie 2006 oorlede. Die HTK vereer jaarliks 'n finale-jaar teologiese student, wat aan die kriteria voldoen, met die Cules Boshoff Erepenning ter nagedagtenis aan Cules. Die penning word deur die Boshoff-familie aan 'n student toegeken wat oor 'n tydperk van ses jaar uitnemend op akademiese gebied presteer het en hulleself as leier in die studentelewe onderskei het. Hierdie artikel dien as *mémoires* van vader aan seun. Vader het aan seun die liefde vir teologie en vliegkuns oorgedra. Cules Boshoff, 'n gekwalifiseerde kommersiële vlieënier met 350 vliegure ondervinding, het op 15 Februarie 2006 gesterf toe sy Bonanza-vliegtuig buite Evander in Gauteng (Suid-Afrika) geval het. Cules het die grade MDiv en MTh in Teologie (beide cum laude) aan die Universiteit van Pretoria verwerf, en in Desember 2005 sy MPhil in Politieke Bestuur (cum laude) aan die Stellenbosch Universiteit. Die Nederduitsch Hervormde Gemeente Bronkhorstspuit het Cules as predikant beroep, maar sy afsterwe het hom verhinder om op die beroep te antwoord (Gina Schreuder 2006:2). Met hierdie artikel ter nagedagtenis aan Cules Boshoff, verlewendig die outeur, dr Frans Boshoff (MA [Sem. Tale] DD), emeritus predikant van die Nederduitsch Hervormde Gemeente Ermelo-Suid, die herinnering aan 'n begaafde jong teoloog wie se belowende akademiese toekoms tragies tot einde gekom het. *Mémoires* is 'n lewende dokument ter ere van iemand wat deur die nageslag onthou word - én aan God al die eer. (Opgestel deur Andries van Aarde, Hoofredakteur van die HTS Teologiese Studies).

## Inleiding

Romeinse imperiale mag is ironies as 'n politieke beleid van vrede gepropageer. Eers het dit as die 'Pax Augusta' bekendgestaan en toe meer algemeen as die '*Pax Romana*'. Eersgenoemde gaan terug na 'n geleentheid toe die Senaat in Rome 'n 'altaar van vrede' ter ere van keiser Augustus (63 v.C. – 14 n.C.) opgerig het. Plutarchus (*Numa* 26) het selfs die begin van hierdie 'vredestydpark' teruggevoer na die wortels van Rome se geskiedenis, en was ook uitgesproke dat vrede slegs met militêre mag en die vloei van baie bloed tot stand kom (kyk Silk 2004:863–896). Dit was die Romeinse historikus en senator, Tacitus (*Annales* I.41), wat die term *Pax Augusta* vir die eerste keer gebruik het. Seneca (*De Clementia* I.4.1) het die term *Pax Romana* eerste gebruik en Publius Aelius Aristides (*Oration* 26) was die eerste wat hierdie 'vrede' as 'n goddelike saak verklaar het (kyk Behr 1968:88–89; Wengst [1986] 1987:9, n. 14, 173, n. 15).

**Read online:**

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

Onlangse navorsing het bevind dat die voorstelling van die koninkryk van God in die Nuwe Testament 'n apokaliptiese alternatief is vir die *Pax Romana*-idee van die Romeinse keisers gedurende die vroeg-Christelike periode (vgl. Rossing 2003:74–87; Van Aarde 2014a). Helmut Koester (1997) stel dit soos volg:

Paul envisions [in 1 Thessalonians] a role for the eschatological community that presents a utopian alternative to the prevailing eschatological ideology of Rome. In doing so, he radicalizes traditional apocalyptic topics, ascribing a dignity to the building-up of the community that is equal to the presence of the future in faith, love, and hope. He thus makes traditional apocalyptic postures irrelevant and interprets the situation of the community in a way that even transcends the distinction between life and death. (bl. 166)

Dit wat Koester 'tradisionele apokaliptiek' noem, is 'n 'ideologie van utopie' (vgl. Jameson 2010:34) – wat Wenzel (2010:45–72) as 'millennial dreaming' beskryf – waarin verskillende verwagtings na vore gebring word, soos byvoorbeeld dat die huidige wêreld vervang gaan word. Die nuwe een is dan 'n 'utopiese' wêreld waarin 'n goddelike figuur vrede en uitkoms sal bring.

Die doel van hierdie studie is om te probeer aantoon dat die koninkryk van God in die Nuwe Testament verstaan kan word teen die agtergrond van die *Pax Romana* as 'n apokaliptiese begrip. Die apokaliptiese denke van die Romeinse politieke sisteem (vgl. o.a. Aune 2006:152; Naylor 2010:207–239) het 'n beduidende invloed op die *kerugma* van Jesus en sy volgelinge gehad.<sup>1</sup> Die *kerugma* van die kerk is die bedding waarbinne die koninkryk van God gegroei en ontwikkel het as alternatiewe voorstelling van die *Pax Romana*.

## Apokaliptiek

### Wat is apokaliptiek?

Apokaliptiek is 'n term wat gewoonlik gebruik word wanneer 'n spesifieke literêre genre of 'n sosio-godsdienstige en kulturele veskynsel beskryf word. Apokaliptiek is

1. Die begrip *kerugma* is 'n tegniese begrip om na die verkondiging van en oor Jesus as die Christus en die Heerser van die wêreld te verwys. Vir sommige Nuwe-Testamentici is die '*kerugma*' volledig 'n na-Pase tradisie. So byvoorbeeld meen Bultmann ([1941] 1984:39) dat die imperatief wat die *kerugma* vir die Christus-volgelinge het, die gevolg is van die verlossingswaarde wat die kruis as heilsgebeure het. Die rede van die imperatief is gegrond in die gebeure van die verkondiging van die kruisboodskap – en juis omdat hierdie verkondiging onlosmaaklik gepaard gaan met die verkondiging van die opstanding. Christus as die gekruisigde en opgestane ontmoet die Christus-volgelinge in die 'woord van die verkondiging (=kerugma)' en nêrens elders nie. Geloof in hierdie 'woord' is die 'ware opstandingsgeloof'. In die Bultmann-resepsie was dit nie as sodanig sy verstaan van die *kerugma* wat die meeste kritiek van mede-Nuwe-Testamentici ontlok het nie, maar eerder sy oortuiging dat die *kerugma* in die Nuwe Testament geklee is in antieke mitologie en dat die imperatief van die *kerugma* eers deur die hedendaagse gelowige gehoor kan word en daarop geantwoord kan word indien die *kerugma* vanuit die antieke kultuurkleed 'ontmitologiseer' word (kyk o.a. in Bartsch 1948). Die feit dat Bultmann die *kerugma* as die na-Pase verkondigingstradisie sien, het 'n ander debatspunt na vore geroep. Is die 'voor-Pase verkondigende (historiese) Jesus' deel van die *kerugma*, of is die historiese Jesus alleen die vooronderstelling tot die na-Pase *kerugma* (Bultmann [1948–1953] 1984:1–3)? Hierteenoor het persone soos Joachim Jeremias en Herbert Braun (in Hahn 2006:53) die 'verkondiging van Jesus' as die "*Grundlage und alleinige Norm*" (Hahn 2006:53) vir die vroeg-Christelike verkondigingstradisie gereken. Die uitdrukking 'vooronderstelling' veronderstel egter nie 'n radikale diskontinuiteit tussen die voor-Pase en die na-Pase verkondigingstradisie nie. Dit wil juis beklemtoon dat dit wat van die voor-Pase tradisie kom, die onontbeerlike basis van die na-Pase *kerugma* konstitueer, hoewel die vorm en/of inhoud op verskillende wyses op die voor- en na-Pase vlakke respektiewelik verwoord kan wees (vgl. Hahn 1974:11–77; Van Aarde 2014b:251–271).

egter baie meer omvattend. Dit kan nie aan eskatologie gelyk gestel word nie, terwyl dit wesenlik met eskatologie verband hou (kyk Van Aarde 2011:44–48). Volgens Hanson (1979:32) het apokaliptiek ontstaan as gevolg van 'n radikale breuk met 'n vorige beskouing oor hoe daar na die hede en verlede gekyk is. Schmithals (1973:22; kyk Boshoff 2001:567) beskryf apokaliptiek as 'n spesifieke wêreld-, geskiedenis- en lewensbesef.

Buite konteks beteken apokaliptiek oor die algemeen *openbaring* of *onthulling*. In 'n spesifieke, wetenskaplike sin het apokaliptiek egter te doen met die dualistiese, kosmiese en eskatologiese geloof in twee opponerende kosmiese magte (kyk Collins 1996:7–9). Dit is 'tydelik' in sover die wêreldgeskiedenis besig is om ten einde te loop, en daarmee saam die politieke ryke wat deur die mens tot stand gebring is (Nel & Human 2002:1057). 'n Goddelike reddingsdaad uit die teenswoordige, tydelike en onherstelbare wêreld word hier verwag.

Apokaliptiek is 'n manier waarop die werklikheid verstaan word. In die Ou Testament het die mantiese wysheid die funksie van bekendmaking en onthulling gehad.<sup>2</sup> Dit was wysheid wat die toekoms ontsluit het, want dit het te doen met 'n openbaring van dit wat verborge was deur die inwerking van een of ander godheid of hoër mag (in Burden & Prinsloo 1987:199). In die boek Daniël kom die mantiese wysheid duidelik na vore. Daniël kon die geheime van die drome ontsluit op grond van 'n goddelike openbaring. Die Hellenistiese invloed het 'n kosmiese dimensie tot die wysheidsperspektief toegevoeg en dit het gelei tot die oorgang van mantiese wysheid na apokaliptiek. Vroeër was wysheid net gerig op die mens se huidige, aardse bestaan, waar dit nou fokus op die mens se eindbestemming (in Burden & Prinsloo 1987:199). Kosmiese geheime word dig bewaar en alleen aan heilige, wyse mense geopenbaar. Dit word dan beskou as 'n buitewêreldse reis (Collins 1986).

Apokaliptiese denke spruit voort as gevolg van marginalisering, abstrakte voorstellings en relatiewe verliese. Met marginalisering word daar na die sosiale status van 'n persoon of groep verwys wat randfigure is, buite die hoofstroom van die maghebbers. Dit is mense wat 'n intense gevoel van vervreemding teenoor die bestaande wêreld ervaar.

Apokaliptiese denke het ten doel om hierdie gemarginaliseerdes te vertroos en te bemoedig met nuwe verwagtings (Sim 1996:11). Hierdie verwagtings is gewoonlik 'n uitsien na 'n apokaliptiese-katastrofale, goddelike ingryping wat uitmond in 'n kosmiese en politieke eskatologie, met as inhoud die einde van hierdie wêreld (Collins 1986:1–12). Apokaliptiese denke wil die huidige, aardse omstandighede

2. Rogerson en Davies (1989:314) beskryf 'mantiese wysheid' soos volg: '*In the Neo-Babylonian and Persian periods Babylonian mantic traditions were known as far west as Greece; eventually they reached Rome. By the time of the first Jewish apocalypses, the Greco-Roman period, manticism formed part of a culture in which Judea was inevitably immersed. In Babylonia the mantic class, who increasingly focused on astrology, came to be called "Chaldean" (as in Daniel); the mantic priestly class of the Persians were the Magi whose religion was Zoroastrianism and whose speciality was the interpreting of dreams.*'

in die lig van die toekomstige wêreld interpreteer (Collins 1996:16).

Volgens Malina ([1989] 1996:192–193) kan daar in die Mediterreense konsep van tyd onderskei word in *erwaarde tyd* en *ver-beelde tyd*. *Erwaarde tyd* is dit wat tot die hede behoort. *Ver-beelde tyd* is dit wat buite die sfeer van die bekende, erwaarde wêreld val, byvoorbeeld die verlede en veral die toekoms. Wanneer ervarings in die hede teleurstel, word na die verlede of die toekoms gekyk om die ideale, utopiese wêreld te vind (Crossan 1998:266). Apokaliptiek kommunikeer dus *ver-beelde tyd* as 'n verlenging tot wat in die hierdie-wêreldse lewe ervaar word. Apokaliptiek bied 'n transendente en eskatologiese perspektief op menslike ervarings in die hede (Collins 1996:15–17). Die materiële wêreld kan oorleef word omdat die 'perfekte' omstandighede van die *ver-beelde tyd* in die *erwaarde tyd* die ideaal word (Malina [1989] 1996:208).

Die apokaliptiese toekomsbegrip word gebruik om die hede te kan hanteer en te oorleef. Die toekomstige wêreld waarna uitgesien kan word, word dus iets wat sin gee aan 'n desperate en moedelose hede.

## Apokaliptiek en eskatologie

Eskatologie is die teologiese studie rondom die dinge wat verband hou met die einde van die wêreld. In 'n negatiewe sin gaan dit gewoonlik gepaard met sekere eskatologiese rampe. Verskynsels soos plae, aardbewings en oorloë word gebruik om die dreigende einde van die wêreld voor te stel. Die teenswoordige wêreld word ervaar as 'n ruimte en tyd waar en waarin die regverdige onderdruk en vervolgd word en die onregverdige vooruitgaan. Hierdie eskatologiese rampe kom gewoonlik tot 'n einde met die verskyning van 'n reddende figuur. Sy verskyning dui daarop dat die bestaande wêreld omgekeer en verander sal word. Hierdie nadenke hou verband met die apokaliptiese oortuiging dat die huidige wêreld vervang gaan word met die transendente, onkenbare wêreld van God (Van Aarde 2001:1167).

Een van die gemeenskaplike kenmerke van apokaliptiek en eskatologie is dat beide in die konteks van 'n *dualisme* funksioneer waar hierdie wêreld verby sal gaan en 'n ander wêreld sal kom (Van Aarde 1994:81). Met 'n dualistiese wêreldbeskouing word die geskiedenis in twee tydperke verdeel: enersyds die teenswoordige tyd, wat begin het met die skepping, en andersyds die nuwe tyd wat êrens in die toekoms sal realiseer. Die kosmiese sfeer word ook in twee opponerende magte verdeel: die Goeie en die Bose. Die stryd op aarde word met die kosmiese stryd verbind waar daar óf vir die Bose óf vir die Goeie gekies word (Sim 1996:38).

'n Tweede kenmerk van apokaliptiek en eskatologie is *determinisme*. Dit is die geloof dat God die verloop van die geskiedenis vooraf bepaal en dat God sekere aspekte van die geskiedenis aan uitverkore individue sal openbaar (Sim 1996:41). Hier word die wil van die mens ontken omdat alle handeling bepaal word deur voorafgaande oorsake en

omstandighede. Net goddelike ingryping kan hierdie wêreld laat verbygaan om 'n perfekte wêreld tot stand te bring.

Apokaliptiek en eskatologie het beide te doen met 'n einde van die wêreld wanneer die Goeie die Bose oorwin (Crossan 1998:259). Apokaliptiek en eskatologie behoort egter tog onderskei te word. Volgens Schmithals behoort eskatologie verstaan te word as die tyd- en lewensbesef wat oop is na die toekoms, wat meebring dat die teenswoordige tyd nou reeds as heilstyd ervaar kan word. In 'n apokaliptiese sin is die teenswoordige tyd nog nie die heilstyd nie, maar profane tyd, met die gevolg dat 'n oordeel oor die ou wêreld uitgespreek word (Schmithals 1973:33–34; kyk Boshoff 2001:568).

Crossan is van mening dat eskatologie dit wat drasties verkeerd is met hoe die wêreld lyk, beklemtoon (Crossan 1998:263). Eskatologie kom volgens hierdie beskouing neer op 'n ontkenning van die huidige wêreld omdat daar iets diepgaande en radikaals verkeerd is, en dat dit slegs reggestel en herstel kan word deur iets totaal anders. Crossan (in Stewart 2006:24–25) noem dit die 'Groot Goddelike Opruiming' van die wêreld. Eskatologie veronderstel verder dat hierdie regstelling goddelike, transendente en bonatuurlike ingryping benodig omdat 'menslike imminente' krag ontoereikend en magtelos staan teenoor 'sistemiese boosheid'. Met sistemiese boosheid word bedoel die onreg wat aanvaar en regverdig word binne lewensstrukture, geïnstitutionaliserende ordonansies en politieke sisteme. 'n Voorbeeld hiervan was slawerny wat materieel en ideologies verweef was in die Grieks-Romeinse hiërgiesesamelewing.

Binne die apokaliptiese verwysingsraamwerk is die enigste hoop op bevryding vanuit die 'veroordeelde profane tyd' 'n ontvlugting na 'n nuwe wêreld. Volgens Crossan (1998:267) het eskatologie ten doel om troos te gee in 'n wêreld van sistemiese boosheid – 'n wêreld waarin diskriminasie, eksploitasie, onderdrukking en vervolging amper normale praktyke geword het. Binne 'n eskatologiese verwysingsraamwerk word hoop geprojekteer op 'n *ver-beelde* wêreld waarin God beheer uitoefen (Van Aarde 2001:1169).

Apokaliptiek en eskatologie hoef nie altyd na die einde van die wêreld in 'n toekomstige sin te verwys nie. Vir Crossan (1998:283) beteken dit dat daar so 'n intense smagting is om 'n ander wêreld te ervaar dat daar nie meer deelgeneem word aan hierdie wêreld nie. 'n Apokalipties-eskatologiese wêreldsiening hou in dat die huidige wêreld, gesien vanuit 'n historiese en sosiale perspektief, nie meer bestaansreg het nie, sonder dat dit noodwendig verwys na die imminente einde van hierdie wêreld (Crossan 1998:285).

Apokaliptiese eskatologie gee aan die desperate en moedelose hede sin en dit legitimeer die goddelike beheer oor huidige omstandighede (Sim 1996:70). Die gemarginaliseerde en onderdrukte groep het dus, ten spyte van die huidige

omstandighede, die versekering dat God aan hulle kant is, dat hulle uiteindelik beloon sal word vir hulle volharding en dat hulle vyande gestraf sal word.

## Bereikbare utopie

Die apokaliptiese krisis wat ervaar word, gaan gewoonlik gepaard met die hoop dat die bekende en welgeordende wêreld vervang gaan word met 'n alternatiewe wêreld (Collins 1996:16). Die sosiale wêreld word gelegitimeer met behulp van 'n simboliese universum wat verskil van die vroeëre simboliese wêreld van die breë en onderdrukkende gemeenskap (Sim 1996:63). Hierdie simboliese universum is geneig om simboliese taal soos gelykenisse te gebruik, maar ook om simboliese betekenis te heg aan persone, gebeure, diere, kleure en getalle (Van Aarde 2001:1171). Die demoniese keiser is, byvoorbeeld, beskryf as die dier met die tien horings. Nero is versimboliseer deur die getal 666 en Rome as Babilon.

'n Alternatiewe wêreld, 'n utopie, word voorgedra teenoor die bestaande orde en alhoewel die gemarginaliseerdes, die randfigure en vervreemdes hulle in onstuimige en onbekende omstandighede bevind (Hanson 1979:15), is hierdie utopie steeds haalbaar en bereikbaar. Wat in so 'n denkproses gebeur, is dat dit wat Bruce Malina ([1989] 1996:192–193) *ver-beelde tyd* noem (die godsdienswetenskaplike Mircea Eliade [1987] noem dit *mythical time*), op 'n sintetiese wyse oorvleuel met *ervaarde tyd* (volgens Mircea Eliade se *profane tyd*; kyk Van Aarde [2003] se bespreking van Eliade [1999]). So 'n utopie maak dit moontlik dat minderhede die werklikheid onbelas van enige verantwoordelikheid teenoor die sosio-politieke orde kan interpreteer. 'n Dringende verantwoordelikheid teenoor die teenswoordige wêreld het die bedoeling om die geskiedenis te versag (Boshoff 2001:568), omdat die wêreld, volgens gemarginaliseerdes, gedoem is tot ondergang en tekenend is van die bese.

Enige hoop op redding is verwyderd van die huidige bestel (Hanson 1979:8). Die apokaliptiese wêreldbeeld skep dus vir hierdie mense 'n nuwe en gesagvolle simboliese universum (Sim 1996:69), waar daar geen boosheid of ongeregtheid sal wees nie. Dit sal nie 'n wêreld wees net met minder, of meer hanteerbare, ongeregtheid nie, maar 'n volkome regverdigde wêreld. 'n Goddelike utopie.

Die droom van 'n apokaliptiese wêreld is nie net beperk tot die gemarginaliseerdes en randfigure nie – ook die maghebbers van wêreldmoonthede droom en hoop op 'n 'perfekte' wêreld in volledige harmonie volgens die bedoeling en regering van die gode.

Apokaliptiek is hier die herlewing van teologiese en politieke idees rondom die (her)bevestiging en (her)instelling van orde teenoor chaos (Georgi [1987] 1991:8). Wat hier 'apokaliptiek' genoem word, is wat in die pre-moderne wêreld kosmogoniese mites was. Dit was mites wat die ontstaan en orde van die wêreld verklaar het aan die hand van allerlei godeverhale. Die 'utopiese' wêreld moet voortdurend

beskerm word teen wanorde en chaos (Georgi [1987] 1991:9). Die utopie kan bereik word deur volledige harmonie met die bedoelings van die gode, wat tot gevolg het dat stabiliteit en orde in 'n bepaalde gemeenskap gehandhaaf moet word.

## Dimensies van apokaliptiek

Die apokaliptiese beskouing dat hierdie wêreld vervang gaan word met 'n ander, volmaakte wêreld, hou in dat hierdie vervanging katastrofaal en kataklismies sal wees. Boosheid en onreg sal eers verwyder moet word voordat God se perfekte wêreld tot stand gebring kan word. Hierdie apokalipties-eskatologies verwagte kosmiese kataklisme, waar die totale skepping in duie stort, word uitgedruk in simboliese taal in die vorm van aardbewings, vallende sterre, leë grafte, heilige oorloë, ensovoorts (Van Aarde 2001:1169).

Apokalipties word daar op 'n dualistiese wyse onderskei tussen reg en verkeerd, die goddelike en die bese, en tussen 'n wêreld hier en nou en 'n wêreld aan die ander kant (Van Aarde 2001:1171). So 'n apokaliptiese wêreldbeskouing word aan die een kant gekenmerk deur pessimisme en aan die ander kant deur hoop. Die huidige bedeling is een van ongelukkigheid, onverdraagsaamheid en onderdrukking, maar dit sal vervang word met 'n transendente bedeling wat vreugdevol en ewig sal wees (Van Aarde 2001:1171).

Alle apokaliptiek is egter nie altyd katastrofaal en kataklismies nie. Apokaliptiek kan ook ander dimensies aanneem. Om te bid kan apokalipties wees, want wanneer jy bid of mediteer, is jy eintlik besig met apokaliptiek omdat jy in die alledaagse wêreld tot stilstand kom en hierdie wêreld só met God se wêreld vervang word – al is dit net vir 'n oomblik. Gebed is dus 'n goeie voorbeeld waar *ver-beelde tyd* ('*sacral time*') met *ervaarde tyd* ('*profane time*') oorvleuel.

Sosiale of etiese apokaliptiek kan ook bewerk word deur asketisme, vas, seksonthouding of deur die normale bedrywighede van hierdie wêreld op te sê, soos die eet van sekere kosse en die dra van sekere klere (Crossan 1998:274–289). Hierdie sosiale en kulturele gedrag is deur die Romeinse owerhede met agterdog bejeën omdat sulke gedrag 'n misnoeë met die *status quo* en die politieke orde te kenne gegee het, en dit was dus 'n bedreiging vir die sosiale norme, die kulturele tradisies en die voortbestaan van die Romeinse Ryk (Crossan 1998:236).

## Pax Romana

### Inleiding

Die Vrede van Rome, die *Pax Romana*, was die kern van die keiser-families se beleid ten opsigte van 'n wêreldwye imperium. Die *Pax Romana* is beskou as die perfekte ryk – universeel en 'n gawe van die gode (Rand 1943:78). Dit was 'n ryk wat die beginsels van ewigdurende geregtigheid, wet en orde, sekuriteit, voorspoed en vrede voorgedra het. Dit is as die ideale ryk beskou wat sou lei tot die terugkeer van die goue era (Rand 1943:115) en wat die begin van 'n nuwe tydperk sou lei. Die keisers, veral Augustus, is voorgedra as die



eskatologiese 'redder van die ganse mensdom' (Koester 1992) en die 'vader en beskermmer van alle nasies' (Wengst [1986] 1987:48). Die keisers was die persone wat die ideale van die *Pax Romana* moes kom verwerklik het (Rand 1943:58).

Die ideale van die *Pax Romana* word bondig beskrywe in 'n inskripsie van Halicarnassus in Klein Asië (Wengst [1986] 1987:9) waarin Augustus voorgelê word as 'die een wat oorloë sal beëindig en vrede sal bring'. Augustus kon daarin slaag om ná twee chaotiese dekades van burgeroorlog en onrus weer vrede te bring. Die Romeinse wêreld voor Augustus is gekenmerk deur plundertogte, menseslagtings, anargie en die onsekerhede wat daarmee gepaard gegaan het (Bowley 2000:771). Die regering van Augustus is wyd verwelkom en het 'n tydperk van vrede, sekuriteit, materiële welvaart en doeltreffende regering ingelui.

## Kultuur en ekonomie

Die Romeinse samelewing was besonder klas-georiënteerd. Drie faktore het hoofsaaklik die klasseverdeling bepaal: rykdom (of die gebrek daaraan), vryheid (of die gebrek daaraan) en Romeinse burgerskap. Hierdie klasverskille is in stand gehou deur wetgewing. Vir party was daar politieke en wetlike voorregte, terwyl ander hiervan uitgesluit was (Shelton 1988:4). Hierdie klasseverdeling het bygedra tot die orde en stabiliteit in die Romeinse Ryk omdat enige opstand maklik onderdruk kon word.

Alhoewel die Romeinse Ryk 'n republiek genoem is, was dit vir alle praktiese redes 'n aristokrasie wat deur 'n keiser regeer is (Shelton 1988:8). Die keiser het sy politieke mag gedeel met 'n klein groepie Romeinse elite, wat uit die aristokratiese families bestaan het wat die senaat gevorm het. Hulle was hoofsaaklik die grondeienaars, politieke ampsdraers, en burokrate, asook militêre en godsdienstige leiers. Hierdie elite het sowat 2% van die bevolking uitgemaak (Shelton 1988:9). Die keiser is beskou as die grootste weldoener (*patron*) in die Romeinse wêreld. Die toegang en beheer wat hy oor hulpbronne soos grond, welvaart, status en eer gehad het, het van hom die rykste man in die ryk gemaak (Joubert 2000:26). Dit is van die keiser, as weldoener (*patron*) van die nasie, verwag om voortdurend welwillendheid aan sy onderdane te bewys. Hierdie welwillendheid was ook 'n manier om sosiale stabiliteit en lojaliteit aan die keiser te verseker (Joubert 2000:26).

Volgens Carter (2001:10) kan die ekonomie van die Romeinse Ryk ten beste beskryf word as 'n 'weermag ekonomie'. Dit is deur die Romeinse elite in stand gehou. Die betaling van keiserlike heffings en belastinge in die verowerde en onteiene gebiede is afgedwing en daarom gewaarborg. Hierdeur is die grootste deel van die bevolking van enige politieke of ekonomiese mag ontsê. Gevolglik was dit net die elite wat toegang tot rykdom, verowerde grondgebiede en sosiale status gehad het (Carter 2001:11). Infrastrukture, soos paaie, brûe en markte, moes help dat die ekonomiese rykdom van die verowerde gebiede kon voorsien in die behoeftes van Rome en Rome se elite (Wengst [1986] 1987:28).

Belastinge is gehêf wat moes betaal vir die 'vrede, vryheid en sekuriteit' wat die Romeinse Ryk in ruil sou waarborg (Carter 2001:15). Alle verowerde gebiede is ingelyf by die Romeinse Ryk en het so deel geword van die ekonomiese skatkis wat die *Pax Romana* in stand moes hou (Petit 1967:74). Alhoewel dit alles geskied het onder die vaandel van die *Pax Romana*, was dit eintlik niks anders as verryking, eksploitasie, dominerende en die doelbewuste instandhouding van ongelukkigheid nie - alles tot voordeel van die Romeinse elite.

## Politiek

Die Romeinse politieke mag, ondersteun deur die militêre mag het gesorg vir die beskerming teen enige bedreiging van buite die grense van die Romeinse Ryk, sowel as die uitkakel van interne konflikte en stryd wat binne die grense van die ryk kon ontstaan (Wengst [1986] 1987:21). Vrede was die voertuig waarmee voorspoed, wedersydse verantwoordelikheid en burgerskap gekweek is, wat alle inwoners saam moes bind (Wilken 1984:58).

Vrede berus egter op harmonie, en daarom het die Romeinse owerhede baie klem gelê op harmonie tussen die owerheid en die verskillende provinsies, maar ook harmonie tussen al die inwoners van die ryk. Volgens Wengst ([1986] 1987:21) kom hierdie besondere klem op harmonie, goeie wil en vriendskap in wese neer op gehoorsaamheid aan en erkenning van die Romeinse owerheid (in persoon, die keiser) as die redder van die wêreld. Die absolute klem op harmonie en goeie burgerskap, en die ampse sinisme waarmee die Romeinse owerheid dit opgedwing het, maak dit duidelik dat die vryheid en vrede van die *Pax Romana* eintlik net vryheid en vrede vir die Romeinse burgers was. Vir enige nie-Romeinse burger was die vryheid van die *Pax Romana* 'n vryheid wat onder Romeinse voorwaardes gegun was (Wengst [1986] 1987:22). Hierdie vrede en vryheid kon net behou word solank daar lojaal aan die Romeinse Ryk gebly is. Die Romeinse vryheid en vrede wat deur militêre mag en geweld in stand gehou is, was inderdaad twee kante van dieselfde munt (vgl. Crossan 2007:15–16; Richardson 1991:1–9; Strijdom 2009:60).

Carter (2001:32) wys daarop dat die *Pax Romana*, as die vrede wat deur militêre mag in stand gehou is, gestalte gekry het in ekonomiese uitbuiting (belastinge) en bekragtig is deur godsdienstige aansprake. Die vrede, vryheid en harmonie wat vanuit Rome geproklameer is, het egter anders gelyk in die verskillende provinsies. Wengst ([1986] 1987:24) haal Seneca aan waar hy sê dat die 'werklike en ware deugde soos vryheid en vrede volledig aan elke individu behoort daarom ondeelbaar is'. In die Romeinse praktyk was vryheid en vrede egter wel deelbaar. Die uiteindelijke voordeel van die *Pax Romana*, die 'vrede en vryheid', was uiteindelik net beskikbaar vir 'n paar uitgeleesenes - die Romeinse elite (Wengst [1986] 1987:24).

Vir Rome was dit ook belangrik dat daar vrede en stabiliteit in die provinsies moes wees, aangesien belastinggeld en ander ekonomiese middele daarvandaan gekom het (Wengst

[1986] 1987:26). Die ekonomiese bydrae van die provinsies was dus die rede vir die aggresiewe instandhouding van die *Pax Romana*.

## Godsdien

In die Romeinse Ryk was daar verskillende godsdienste, maar die inwoners van Rome het een spesifieke godsdienst beskou as die ware godsdienst, die 'godsdienst van ons vaders' (Shelton 1988:359), en dit was die staatsgodsdienst. Die bestaan van die staat het van die voortdurende nakoming van godsdienstige rites, soos offers, goddelike verering en gebede, afgehang. Hierdie rites was die erkenning van die mag van die gode en hulle instandhouding van die kosmos (Shelton 1988:370). Die gode se beskerming was nie net op die godsdienst afgestem nie, maar het ook die politieke en ekonomiese sfeer ingesluit. Daarom het die staat hierdie godsdienst beskerm.

Die doel van die Romeinse staatsgodsdienst was om die goeie wil van die gode na te streef en hulle goedhartigheid te behou (Shelton 1988:371). Die goedhartigheid van die gode sou die voorspoed en sukses van die individu sowel as die gemeenskap verseker. Daarom was dit noodsaaklik dat elkeen in die ryk die regte verhouding met die gode – 'n *pax deorum* (vrede met die gode) – moes nastreef (Shelton 1988:370). *Pax* (vrede) het beteken dat elke ding 'n regmatige plek het. Dit was die teenoorgestelde van verwarring en wanorde (Shelton 1988:371). Die *Pax Romana* het die *pax deorum* veronderstel, want eerbied teenoor die gode sou stabiliteit en voorspoed verseker.

In die Romeinse wêreld was daar geen onderskeid tussen die politieke en godsdienstige sferes nie. Dit was ineenverweef. Romeinse keisers het dikwels godsdienstige rituele gebruik om politieke aansprake te maak (Carter 2001:20). Die keiser is as die tussenganger tussen die gode en die ryk beskou, en het die vrede, sekuriteit en voorspoed deur sy bewind oorgedra (Carter 2001:24). Die gode regeer die kosmos en die keiser regeer die aarde. Die keiser was die regeerder, weldoener en vader van Rome en die mensdom, waar die gode die beskermers en bewaarders van die Romeinse Ryk was (Wengst [1986] 1987:47).

Die staatsgodsdienst en keiserkultus het die samebindende krag geword wat die Romeinse Ryk bymekaar gehou het. Dit het tot gevolg gehad dat almal in die ryk lojaal moes wees teenoor die keiser en die staat (Wengst [1986] 1987:50). Enige poging om te onttrek aan die aktiwiteite en godsdienstige rituele wat bedoel was om die keiser en die staat te huldig en te vereer, is onvermydelik met agterdog bejeën en beskou as politieke dislojaliteit (Wengst [1986] 1987:50).

## Koninkryk van God

### Sosiale agtergrond

Die sosiale wêreld van die eerste-eeuse Palestynse gemeenskap was dié van 'n 'pre-industriële, agrariese gemeenskap' (Stegemann & Stegemann [1995] 1999:104; vgl.

Borg 1995:966). Die verskil tussen agrariese en die vroeë horti-kulturele gemeenskappe is geleë in sosio-ekonomiese organisasie (Borg 1995:966). Stede het ontstaan met 'n gesentraliseerde regeeringsvorm en daar was hoofsaaklik twee sosiale klasse: die regerende elite (die grondbesitters, ongeveer 10%), en dan die kleinboere (*peasants*) en dagloners wat die grond bewerk het - die grootste persentasie van die bevolking.

Middelaars, verbind aan die elite, was die persone wat kontak bewerk het tussen die elite en die arbeiders, en was gewoonlik priesters, soldate, amptenare en belastinggaarders (Stegemann & Stegemann [1995] 1999:131). In hierdie gemeenskappe was die primêre bron van inkomste landbou-aktiwiteite. Omtrent twee-derdes van alle inkomste het na die sakke van die stedelike elite gegaan (Borg 1995:967). Dit het geskied deur die verhuring van grond en belasting wat op alle landbouproduksie betaal moes word. Die ander derde van die inkomste is verdeel onder die oorblywende 90% van die bevolking, die kleinboere.

Israel was dus, net soos ander pre-industriële, agrariese gemeenskappe, 'n gemeenskap wat verdeel was in 'n onderdrukkende, stedelike elite enersyds, en andersyds die kleinboere wat uitgebuit is deur buitensporige belastinge. Die kleinboere kon slegs ekonomies oorleef weens sekere ekonomiese reëlins, soos die toegelate verbruik van sekere produkte, die ontvang van aalmoese en, veral, die beginsel van weldoenerskap (*patronage*; Malina 2001:31).

Die begrip 'weldoenerskap' was een van die boustene van die Romeinse samelewing. In 'n ekonomie waarin die meerderheid van hulpbronne net aan 'n klein deeltjie van die bevolking behoort het, was dit belangrik vir die ander, die buitestaanders, om aan 'n weldoener (*patron*) verbind te wees om ekonomies oorlewing te verseker. Weldoenerskap behels die ruilhandel van middele en dienste tussen persone met ongelyke sosio-ekonomiese status. In 'n tipiese geval van weldoenerskap sal die persoon met die laer sosio-ekonomiese status (*client*) middele soos voedsel, verblyf en klere ontvang, terwyl die persoon met die hoër sosio-ekonomiese status (*patron*) vergoed word in die vorm van persoonlike diens, onderwerping en loyaliteit (Malina 2001:31).

Weldoenerskap het onvermydelik tot 'n verhouding van skenker-en-skuldenaar gelei. Volgens Joubert (2000:21) skep die uitruil van middele 'n ongelyke situasie tussen die twee partye. Die party wat gee, verkry outoriteit oor die ander as die ander een nie in gelyke maat kan teruggee nie. Die skenk van middele was dikwels 'n doelbewuste poging om dominerend en oorheersing van die *patrons* oor die *clients* moontlik te maak (Joubert 2000:22).

Die basiese vorm van hierdie tipe gemeenskap het ook in die tyd van Jesus bestaan. In Galilea was die elite, byvoorbeeld die amptenare aan die hof van Herodes, die eienaars van die beste grond. In Judea was die elite weer gekonsentreer in Jerusalem. Hier het hulle die tradisionele, aristokratiese en



hoë-priesterlike families gevorm (Stegemann & Stegemann [1995] 1999:132; vgl. Borg 1995:968). Malina (2001:33) vra waarom dit nodig geword het om 'n 'koninkryk van God' te verkondig? Hy antwoord hierdie vraag vanuit die sosiale agtergrond van die eerste-eeuse Israel. Die plaaslike aristokrasie en regerende elite in die onderskeie provinsies het namens die Romeinse owerhede opgetree as weldoeners, en so algaande die gebied in die groter Romeinse ideologie ingelyf, sonder om te veel ongerief in die lewens van die plaaslike bevolking te veroorsaak. Die regerende Israelse elite het, met die hulp van die Romeinse militêre owerheid, 'n situasie in Palestina geskep waar dit later bykans onhoudbaar geword het vir die plaaslike bevolking.

Die koninkryk van God was die oplossing vir die ondraaglike situasie wat deur die Romeinse politieke ekonomie geskep is en entoesiasies deur die Israelse aristokrasie en elite bevorder is (Malina 2001:34). Die koninkryksgedagte is as die imminente oplossing vir hierdie omstandighede gesien. Die God van Israel sal weer beheer oorneem waar die aristokrasie misluk het en God sal 'n nuwe politieke sisteem daarstel wat uitkoms sal bied aan alle armes, verdruktes en veronregtes.

'n Nuwe koninkryk met 'n nuwe koning het tog bepaalde vrese ook by sommige kleinboere laat ontstaan, want so 'n nuwe koninkryk kon lei tot die ineenstorting van die sisteem van weldoenerskap in Israel. So 'n verlies sou noodwendig groter sosiale weerloosheid onder die kleinboere tot gevolg hê. In Jesus se verkondiging is God nie net nog 'n 'monarg' nie, maar 'n 'Vader' vir God se mense. In die politieke konteks van Rome was die titel 'vader' 'n aanduiding van weldoener (*patron*; Malina 2001:34). Die verkondiging van die koninkryk van God het die Israelse kleinboergemeenskap aangemoedig om die huidige wêreld te deurstaan en uit te sien na die toekoms onder 'n nuwe politieke koninkryk met God as die heerser (Malina 2001:142).

## Die Messias-gedagte

Die koninkryk van God kan egter nie losgedink word van die Messias-gedagte nie. Messianisme is die hoop op 'n verwagte figuur wat Israel polities sal bevry. Die koms van hierdie figuur vorm deel van die groter eskatologiese wêreldbeeld waar die bekende wêreld omgekeer (Evans 2000:698) en vervang word met 'n nuwe, ideale wêreld waar God regeer.

Messias en koninkryk van God gaan hand aan hand met die populêre beskouing oor koningskap in oud-Israel. Die koning, met 'n sterk leërmag moes die volk teen vreemde oorheersing en verdrukking beskerm, en moes as waarborg dien vir die veiligheid van die volk (Van Aarde 1994:140). In die Hasmoniese tyd (142–63 v.C.) het die verwagtings ten opsigte van 'n goddelike gesalfde koningsfiguur weer opnuut begin opvlam. Daar is teruggekyk na die goue era onder Dawid, en dit was die stimulus vir die verwagting van 'n nuwe koninkryk.

Onder die verskillende messiaanse bewegings is daar hoofsaaklik drie eskatologiese figure verwag: die

eskatologiese profeet, die hoëpriesterlike messias en die gesalfde van God (Van Aarde 1994:141). Jesus word deur sy lydende en verdrukke volgelinge gesien as die Messias – die Een wat die ryk van God kom aankondig het en wat aan lydendes uitkoms sou gee.

## Jesus en die koninkryk van God

Die politieke ideologie van die *Pax Romana* het die sosiale wêreld waarbinne Jesus geleef het, beslissend beïnvloed. Jesus self was deel van die grootste presentasie van die bevolking – die kleinboere en dagloners, wat aan die onderpunt van die Romeinse hiërargiese sisteem en die hiërargiese Jerusalemse tempel-ideologie moes oorleef. Dit was diegene wat kultureel, sosiaal en ekonomies 'afgeskryf' is en niks in ruil vir die beskerming van 'n weldoener kon bied nie (Patterson 1998:64). Hulle was die bedelaars, melaatses, blindes – die mense wat werk moes doen wat niemand anders wou doen nie. Hulle was die mense wie se menswees niks getel het nie – mense soos slawe en prostitute.

Patterson (1998:69–82) wys daarop dat mense wat deur die Romeinse stelsel 'afgeskryf' is as onrein, sondig en sonder eer beskou is. In die Israelse kultuur in die tyd van Jesus, het die gedagte van rein leef nou saamgehang met die beskouing dat daar orde is en dat alles 'n plek het. Enigiets buite die gewone orde is as onrein beskou. Bedelaars het byvoorbeeld nie gewerk nie en moes van aalmoese oorleef. Prostitute het weer afstand gedoen van eie begeertes en behoeftes, en voldoen aan die begeertes van ander ter wille van oorlewing.

Hierdie 'afgeskryfdes' het hulle plek in die samelewing verloor en is daarom beskou as onrein en sondig. Sonde in die antieke wêreld het nie net 'n morele verbintenis gehad nie, maar ook 'n sosiale een. Enigiemand wat buite die grense van sosiale aanvaarbaarheid handel, soos bedelaars en prostitute, was sondig.

Jesus verkondig God se koninkryk as 'n alternatief vir die Romeinse sosiale sisteem (vgl. Patterson 1998:83). Die koninkryk van God is die werklikheid in terme waarvan die Romeinse Ryk 'n parodie gevorm het (in Horsley 2000:182). Jesus se beskrywing van die koninkryk verteenwoordig 'n alternatief vir die sosiale strukture van hierdie wêreld waarin mense 'ontmens' en 'afgeskryf' is (Patterson 1998:93). Hy keer die sosiale en kulturele waardes wat hierdie wêreld gekonstitueer het, om. Jesus verhef diegene wat magtelos en onbelangrik was, die slagoffers van die sosiale waardes, tot die middelpunt van die koninkryk.

Volgens Crossan (1998:317) is die aard van die koninkryk van God 'n koninkryk vir 'ongerekendes' en 'ongewenstes'. Die koninkryk van God behoort dus aan almal wat hulle plek in die sosiale orde van hierdie wêreld verloor het, soos melaatses, bedelaars, blindes, siekes en prostitute (Patterson 1998:86). Dit is duidelik dat Patterson (1998:93) die koninkryk van God as 'n realiteit van hierdie wêreld sien. Die koninkryk waarvan Jesus praat, is nie verwyderd van die realiteite van hierdie lewe nie. Vir hom breek die koninkryk van God in



die teenswoordige, bekende wêreld in. Jesus se woorde is tekenend hiervan: 'Hulle sal nie kan sê: "Kyk, hier is dit" of "Daar is dit!" nie, die koninkryk van God is hier by julle' (Luk 17:21).

Ook vir Crossan dui die koninkryk op die lewe van hier en nou. Dit handel nie oor die hemel of die lewe hierna nie, maar oor die teenswoordige werklikheid (Crossan 1998:239). Jesus se boodskap van inklusiwiteit behels méér as net 'n humanitêre, filantropiese oproep of sosiale etiek. Grondliggend aan die evangelie, lê God se weldaad om onvoorwaardelik – afgesien van enige hiërargie, klasseverskil of fisieke tekortkoming – vir enigeen beskikbaar en tot hulp te wees. Die bekendmaking van hierdie weldaad word *kerugma* genoem.

## Die *kerugma* van Jesus

*Kerugma* is 'n Griekse woord wat *aankondiging* of *bekendmaking* beteken. Oorspronklik is daar op die dorpsplein openbare aankondigings gedoen. Name van oorwinnaars in speles is so bekend gemaak. Inwoners is ook so vir amptelike vergaderings byeengeroep. In die Nuwe Testament verwys *kerugma* steeds na 'n openbare bekendmaking of aankondiging, maar die inhoud van hierdie boodskap is nou die eskatologiese redding van God deur die kruisiging en opstanding van Christus (vgl. Johnson 1987:28–33 se bespreking van die werk van Rudolf Bultmann).

*Kerugma* is nie net die boodskap van verlossing wat op 'n spesifieke tyd en plek gebeur het nie – dit is veel meer die middel waardeur die redding van God volvoer word. Vir Bultmann (1966:300) beteken dit dat die genade en redding van God ervaar word in die evangelie wat *nou* verkondig word. *Kerugma* artikuleer nie menslike konvensies nie en het ook nie die bedoeling om van die mens 'n 'beter' mens te maak nie. *Kerugma* transendeer dooie letters tot kragtige woorde van God se Gees. Dit is nie voorwerplik van aard nie en daarom nie vir voorwerplike denke bewysbaar nie (kyk Van Aarde 2005:46 se bespreking van Bultmann se hermeneutiese program).

Wat hiermee bedoel word, is dat in die voor-wetenskaplike, mitologiese wêreld, God se betrokkenheid by mense van die eerste eeu voorwerplik geformuleer is in terme van mitiese taal. God word deur mense verstaan na analogie van iets anders in die skepping, terwyl God nie deel van die skepping en objektiveerbaar is nie.

Teologie se taak is dus om God te 'ont-objektiveer', dit wil sê te ontmitologiseer. In die *kerugma* vind hierdie proses plaas.

Die gebed tot God om genade geskied in historiese gebeure. Die eis van God dat mense hulle met God moet versoen, geskied ook te midde van historiese gebeure. Dit geskied, in die eerste plek, in die persoon van Jesus van Nasaret wat aan ons verkondig word. Maar die historiese Jesus is nie vir ons voorhande nie – alleen die Christus. In die *kerugma* word mitiese spreke wat getuig van 'n vroeëre mitologiese wêreld,

ontmitologiseer. Die historiese mens Jesus se woorde en daade was in die mitologiese dinkwêreld van sy tyd ingebed.

Apokaliptiese spreke was deel van hierdie vroeëre mitologiese wêreld. Die boodskap van Jesus vind neerslag in die apokaliptiese denke van Jesus, waar apokaliptiek 'n sosiale en etiese dimensie aangeneem het. Die *kerugma* oor Jesus vertolk daardie historiese gebeure in terme van ons dinkwêreld vandag. *Kerugma* word gehoor en geleef wanneer ons in verhouding met God staan. *Kerugma* word gehoor wanneer die voorwerplike van die vroeëre spreke getransendeer word. Só word die objektiverende taal oor God se koninkryk as alternatief op die *Pax Romana* hermeneuties in hedendaagse kategorieë vertaal.

Volgens Bultmann (kyk Johnson 1987:29) is die oorsprong van die *kerugma* nou verbind met die godsdienste van die Grieks-Romeinse wêreld. Al die godsdienste in die Romeinse wêreld – byvoorbeeld die Apokaliptiese Jodedom, Astrologie, die Misterie-godsdienste, die Gnostiese bewegings en die vroeë Christendom – het in die kader van mitologiese denke vorm aangeneem. Hierdie godsdienste het almal op een of ander manier van kosmiese oorloë, van goeie en bose magte en van 'n eskatologiese redder vertel wat die gelowiges kom bevry.

Bultmann (1950:12) wys op die verrassende ooreenkomste tussen die verhaal oor Jesus Christus en 'n pre-Christelike gnostiese verhaal van 'n verlosser wat vanaf die ryk van God neergedaal het om die verlossing te verkondig en wat toe teruggekeer het na die Een van waar die reddersfiguur gekom het. Die verhaal van die Christelike verlosser is dus gevorm in die mitologiese idioom van die tyd.

Die mens is nie daartoe in staat om hom- of haarself te verlos van hierdie wêreld en die magte wat die mens hier bind nie. Dit is iets wat van buite af moet gebeur, en dit kan slegs vanuit die goddelike wêreld geskied. Bultmann (kyk Johnson 1987:192) meen dat die Christelike geloof presies dit laat gebeur het in die persoon van Jesus van Nasaret. Die persoon van Jesus word deur invloedryke volgelingen in die vroegste kerk (bv. Paulus en Johannes) in terme van so 'n verlossingsmite geïnterpreteer. Hierdie mite het die bedding gevorm waarin die persoon en werk van Jesus verstaanbaar gemaak kon word as 'n teenswoordige realiteit. Sy koms is die bekendmaking van die eskatologiese gebeure wat die einde van die wêreld aankondig. Hy is die goddelike figuur wat vanaf die Vader uit die hemelse wêreld van die lig na die aardse wêreld gestuur is om hier verlossing te kom bewerk. Deur Jesus word die eskatologiese gebeure gerealiseer in die hede (Johnson 1987:192). Jesus word nou, na aanleiding van 'n kosmiese voorstelling, die eskatologiese redder wat die 'ou' wêreld kom vervang en 'n 'nuwe' wêreld instel (Johnson 1987:193).

Jesus se reddingsaksie het egter verwerping, lyding en dood meegebring. Sy volgelingen het Hom na sy dood beskryf as iemand wie se woorde en daade dié is van iemand wat alreeds 'n nuwe lewe lei. Volgens Koester (1992:9) is die *kerugma* van Jesus in die lig van sy kruisdood gebruik as 'n politieke



boodskap waarin die politieke eskatologie en *Pax Romana* van die Romeinse Ryk uitgedaag is. Die vroeë Christelike gemeenskappe het Jesus as die Vors van die nuwe era verkondig, wat die slagoffer van 'n korrupte politieke orde was.

Die politieke regering van Rome was op 'n ideologie van 'n gerealiseerde eskatologie, genoem die *Pax Romana*, gebaseer, waarin die nuwe wêreld sedert keiser Augustus reeds aangebreek het. Hierdie Romeinse eskatologie het bepaalde kenmerke gehad:

1. Die nuwe era onder Augustus is die vervulling van die Romeinse profesieë.
2. Die nuwe era sluit die aarde en die hemel in. Apollo is die god van die nuwe era.
3. Hierdie nuwe era is universeel en sluit alle nasies en stede in die ryk in.
4. Die waarborg van die nuwe goddelike era word bevestig deur die viering van die keiserlike feeste en speles.
5. Die nuwe era is gebou op die mitiese verhale van 'n reddende figuur, die grootste weldoener van alle tye en die *divi filius* (seun van God), te wete keiser Augustus (Koester 1992:12–13).

Koester (1992:13) wys daarop dat Jesus 'n 'slagoffer' van hierdie wêreld en sy politieke magte was. Na sy dood moes sy volgelinge die vraag antwoord: Wie was hierdie man op wie se kruis gestaan het: 'Jesus van Nasaret, koning van die Jode'? Hulle antwoord was eenparig: Jesus was die 'slagoffer' van hierdie wêreld – 'n wêreld waarvan Jesus die einde aangekondig het. Na sy dood word Jesus verkondig as die Een wat opgestaan het uit die dood, wat lewe en wat by sy volgelinge teenswoordig is in die vorm van die Heilige Gees (Koester 1992:13). Jesus se volgelinge het geglo dat die nuwe wêreld aangebreek het op grond daarvan dat sy verwerping, lyding en kruisdood sy boodskap bevestig het, en dat singewing nie in hierdie wêreldse sisteme en konvensies te vinde is nie, maar in die toekomstige wat reeds in hierdie wêreld manifesteer.

Die *kerugma* van Jesus se volgelinge was ook eskatologies gekleur. Die eskatologiese gebeure het egter met die koms van Jesus in die hede gerealiseer. Dit verwys na 'n toekoms wat drasties sal verskil van die politieke ryk en ideologie, die *Pax Romana*, waarvan Jesus die slagoffer was – 'n toekoms waarin Jesus die teenswoordige werklikheid reeds gedeel het. Jesus se prediking het 'n alternatiewe wêreldbeskouing verkondig (Koester 1992:14). Die *kerugma* van Jesus behels om ander te dien, eerder as om oor hulle te heers (Mark 10:42–44), om aan diegene geld te leen wat dit nie kan terugbetaal nie (Luk 6:34), om jou vyand lief te hê (Luk 6:27), om iemand se goed twee myl te dra in plaas van een (Matt 5:41), om die ander wang te draai (Matt 5:39), om eerder te bid in plaas van aanval en om mense van alle nasies uit te nooi om deel te hê aan die feesmaal (Luk 13:28–29). Dit is die koninkryk van God: oop vir enigeen, veral vir die randfigure – egter nie op grond van 'n filantropiese beginsel nie, maar omdat God se betrokkenheid by, en liefde vir die randfigure 'n voorbeeld is van hoe onvoorwaardelik God se genade manifesteer.

## Bevinding

Die *Pax Romana* was 'n eskatologiese ryk wat vrede en sekuriteit aan almal op aarde moes bied. Die Romeinse heerskappy, veral onder Augustus, is as 'n soort 'messiaanse' beweging gesien wat die wêreld moes red uit die chaos waarin dit verkeer het. Die redding het gepaard gegaan met die skep van 'n perfekte wêreld, in volledige harmonie met die regering van die gode.

Die *Pax Romana* was 'n wêreld wat nuut aangebreek het en tot voordeel van almal moes wees. Die *Pax Romana* was dus in wese apokalipties. Dit het nie 'n nuwe wêreld in die toekoms verwag nie, want die nuwe wêreld het mos reeds onder Augustus aangebreek. Die Israelse apokaliptiese geskrifte het 'n kosmiese eskatologie voorgehou waarin hierdie wêreld vervang sou word met 'n ander wêreld. In die Israelse apokaliptiek is die koninkryk van God 'n toekomstige gebeurtenis wat deur 'n kosmiese katastrofe voorafgegaan sal word. Hoe meer die desperaatheid en trauma in hierdie wêreld, hoe groter sal God se uiteindelijke ingryping wees.

In die toekomstige ingryping van God sal die onderdrukkende regime geoordeel en vernietig word. Die slagoffers van hierdie verdrukking sal herstel word en diegene wat gely het, sal opgewek en verheerlik word (Crossan 2003:29–57). Die Israelse apokaliptiek verwag steeds 'n verlosser, in die vorm van die Messias wat hulle sal kom verlos. In 'n studie gebaseer op sy doktorske proefskrif wys Nel en Van Aarde (2002) daarop dat onlangse navorsers wat die Spreuke-evangelie Q in berekening bring, se resultate ons weg van 'n apokalipties-eskatologiese interpretasie van die begrip 'koninkryk van God' lei. Nel kom tot die insig dat Jesus die koninkryk van God as 'n teenswoordige werklikheid beskou en nie as iets wat nog in die toekoms moet gebeur nie (Nel & Van Aarde 2002:1124). Naugle (2010) bevind dat navorsers grootliks saamstem dat die koninkryk van God Jesus se sentrale boodskap was. Meningsverskil bestaan slegs oor die wát en die hóé van die koninkryk. Vir Naugle dui die koninkryk van God op aktiewe en dinamiese uitoefening van God se gesag en heerskappy in hierdie wêreld (Naugle 2010).

In hierdie artikel is geargumenteer dat die koninkryk van God as 'n alternatief vir die *Pax Romana* beskou kan word. Die koninkryk van God het die *Pax Romana* kom vervang en hierdie vervanging vind plaas deur die *kerugma*. Alhoewel die koninkryk-gedagte uit die Israelse apokaliptiese denke ontstaan het, is dit nie meer net 'n werklikheid wat êrens in die toekoms lê nie. Die *kerugma* van die kerk verkondig die koninkryk as alreeds teenswoordig in hierdie wêreld.

Hier kan tot die gevolgtrekking gekom word dat die Christelike gedagte van 'n koninkryk van God as teenswoordige werklikheid aan die gedagte van 'n gerealiseerde utopie in die vorm van die Romeinse Ryk ontleen is. Die *Pax Romana* het 'n harmonie met die gode nagestreef. Dit het vrede en stabiliteit voorgehou, dit was



universeel en is regeer deur die 'seuns van die gode'. Die koninkryk van God is 'n alternatief vir die *Pax Romana*, en dit manifesteer reeds in hierdie wêreld. Jesus verkondig God immers met die politieke terme van die Romeinse Ryk. Die enigste 'redder van die mensdom' is nie Augustus nie, maar God. God is ook die 'Vader' en 'Koning' van die nuwe koninkryk wat alreeds aangebreek het. God is die 'Weldoener' wat vir ewig sal sorg. Hierdie terme dui op 'n ryk wat in hierdie wêreld reeds teenswoordig is.

In die Christelike godsdiens het egter 'n element van die Israelse apokaliptiek agtergebly. Alhoewel die koninkryk van God reeds teenswoordig is, is daar tog nog die verwagting van die wederkoms in die toekoms, waarin Jesus voorgestel word as die eskatologiese redder wat die dooies sal opwek (Joh 5:28 en 1 Tess 4:16) en die finale oordeel sal fel (Op 1:3). Die Christelike *kerugma* het, aan die een kant, die gerealiseerdheid van die *Pax Romana* oorgeneem en, aan die ander kant, die apokalipties-eskatologiese verwagting van die Israelse apokaliptiek behou.

Die *kerugma* van Jesus kan aan die hand van die gelykenis van die saaiër geïllustreer word (Mark 4:2–20):

Luister hier! 'n Saaiër het eendag gaan saai. Met die saai het 'n deel van die saad op die pad geval, en die voëls het gekom en dit opgepek. 'n Ander deel daarvan het op die klipbank geval, waar daar nie baie grond was nie. Maar toe die son warm word, is dit verskroei, en omdat dit nie wortel geskiet het nie, het dit verdroog. 'n Ander deel het tussen die onkruid geval. Die onkruid het opgekom en dit laat verstik, en dit het nie saad gekiet nie. Die ander saad het in goeie grond geval, en dit het opgekom, gegroei en 'n oes gelewer. Party het dertigvoudig gedra, ander sestigvoudig en nog ander honderdvoudig. (Mark 4:3–8)

In hierdie gelykenis het ons te doen met apokaliptiese beelde uit die landbou. Die eerste-eeuse kerkvader, Papias (in Scott 1989:356–357), vertel 'n soortgelyke storie van 'n wingerd wat in oormaat vrug gedra het (kyk Van Aarde 2015:1). In Papias se vertelling word die koninkryk van God vergelyk met 'n wingerdstok wat geplant word, en so groei en vertak dat dit oorgaan in tientalle vermeerderings. Tien is die apokaliptiese getal vir volmaaktheid (Collins 1996:140; Van Aarde 2001:1172). Die wingerdstok vermeerder in terme van tien, tien takke met elke tak, tien lote en elke loot tien trosse. Die wingerdstok dra in oormaat vrug.

In die gelykenis van die saaiër vind ons ook tien in vermeerdering wanneer die oes gelewer word en party 'dertigvoudig, ander sestigvoudig en nog ander honderdvoudig' gedra het. Die fokus in hierdie gelykenis is op die saad en wat daarvan word, en nie op die saaiër nie (Scott 1989:351). Dwarsdeur die gelykenis is die saad die middelpunt.

Met die eerste saai, val die saad op die pad en word dit deur voëls opgepek. Die tweede hand se saad het darem opgekom, maar het verdroog. Die derde hand se saad het tussen onkruid verstik. Na drie keer wat die saad nie kon wortel skiet nie is daar uiteindelik sukses. Na drie mislukte oeste is

die vierde een suksesvol. Tog is die opbrengs van die oes nie buitensporig nie, maar alledaags en gewoon.

Volgens hierdie gelykenis is daar drie keer mislukkings en net één keer sukses. Misoeste en teleurstellings is onvermydelik deel van enige landbou-aktiwiteit. Juis in die mislukking en alledaagsheid van hierdie wêreld breek die koninkryk van God aan (Scott 1989:361). Volgens Jesus is die koninkryk van God nie soos die *Pax Romana* 'n perfekte, ander-wêreldse utopie nie. Na groot verwagtings rondom 'n oorvloedige oes, is die oes maar net gewoon en alledaags.

God se koninkryk transendeer, reik uit, bokant die gewone, alledaagse lewe.

In die gelykenis word die hoorder met 'n koninkryk waarin mislukking en alledaagsheid voorkom, gekonfronteer. Dertig is 'n oneweredige getal en vermeerder na sestig. Sestig is twee keer dertig, so die logiese volgorde behoort nou honderd en twintig te wees. Jesus gebruik egter honderd om die reëlmaat van onreëlmatige getalle te breek. Hiermee wil Jesus sê dat die koninkryk van God ook dáár is waar die Woord van God as't ware verstik en die groei onreëlmatig is. Die koninkryk van God is daar waar sukkelende groei is. Dit is net so paradoksaal soos die evangelie wat bekend maak dat lewe slegs op grond van die kruisdood moontlik is. Die honderdvoudige opbrengs te midde van alle verstikkende faktore wys op die 'volmaaktheid' van die koninkryk van God te midde van onvolmaaktheid. Die onreëlmatigheid wys op die diaforiese (soms meer, soms minder) groei van die koninkryk. Die lewe in hierdie wêreld word gekenmerk deur hortende onreëlmaat, maar die koninkryk van God breek hierin in volledigheid deur (Scott 1989:362).

Volgens Evans (1964:23) dui die saai van die saad op Jesus se dade en woorde. Die proses van groei is 'n goddelike daad wat in die geheim plaasvind sonder dat 'n mens daarvan bewus is. Radikaal anders as die Joodse apokaliptiek wat 'n kataklismiese katastrofe verwag, verkondig Jesus die koninkryk as 'n 'nuwe era' wat reeds begin het. Dit beteken dat die koms van die koninkryk van God reeds begin met die saai van die Woord (Evans 1964:17–24).

As die tydfaktor bygebring word, word die gelykenis volgens Schmithals (1979) beskou as 'n eskatologiese koninkryksgelykenis waar die saaiër nie ontmoedig word deur verskillende terugslae nie, want hy weet aan die einde kom die oes, veelvuldig. Dit gaan egter in die gelykenis nie soseer oor die tydverskil tussen saai en oes nie, maar oor die kontrasterende naas mekaar bestaan van die verskillende grondsoorte (Schmithals 1979:231). Hiermee word hoorders aangedui wat verskillend op die gesaaide, verkondigde Woord reageer.

Om die Woord te weier, laat die mens vrugteloos, dit wil sê heilloos, in die dood. Die aanneem van die Woord bring nuwe lewe (Schmithals 1979:233). Die *kerugma* van Jesus en sy kerk word weergegee in die beeld van die saaiër wat die Woord saai.



## Erkenning Mededingende belange

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

## Literatuurverwysings

- Aune, D.E., 2006, *Apocalypticism, prophecy and magic in early Christianity: Collected essays*, Mohr Siebeck, Tübingen. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 199).
- Bartsch, H.W. (ed.), 1948, *Kerygma Und Mythos: Ein Theologisches Gespräch. Mit Beiträgen Von Rudolf Bultmann*, Reich & Heidrich Evangelischer Verlag, Hamburg.
- Behr, C.A., 1968, *Aelius Aristides and the sacred tales*, Hakkert, Amsterdam.
- Borg, M.J., 1995, 'Jesus and politics in contemporary scholarship', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 51(4), 962–995. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v51i4.1455>
- Boshoff, P.B., 2001, 'Apokaliptiek en eskatologie: Die verband en onderskeid volgens Walter Schmithals', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 57(1/2), 563–575. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v57i1/2.1881>
- Boshoff, H.J. & Van Aarde, A.G., 2005, 'Grieks-Romeinse apokaliptiek en die Christelike kerugma', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 61(4), 1131–1148. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v61i4.478>
- Bowley, J.E., 2000, s.v. 'Pax Romana', in C.A. Evans & S.E. Porter (eds.), *Dictionary of New Testament background*, InterVarsity Press, Downers Grove, IL, pp. 771–775.
- Bultmann, R., [1941] 1984, *New Testament & mythology and other basic writings*, Fortress Press, Philadelphia, PA.
- Bultmann, R., [1948–1953] 1984, *Theologie des Neuen Testaments*, 9th edn., edited and expanded O. Merk, Mohr Siebeck, Tübingen. (UTB 630).
- Bultmann, R., 1950, *Das Evangelium des Johannes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Bultmann, R., 1966, *Faith and understanding*, transl. L.P. Smith, SCM Press, London.
- Burden, J.J. & Prinsloo, W.S. (eds.), 1987, *Tweegesprek met God: Die literatuur van die Ou Testament. Deel 3*, Tafelberg-Uitgewers, Cape Town.
- Carter, W., 2001, *Matthew and empire. Initial explorations*, Trinity Press International, Harrisburg.
- Collins, A.Y., 1986, 'Introduction: Early Christian apocalypticism', *Semeia* 36, 1–12. <http://dx.doi.org/10.1017/cbo9780511557682.002>
- Collins, A.Y., 1996, *Cosmology and eschatology in Jewish and Christian apocalypticism*, Brill, Leiden.
- Crossan, J.D., 1998, *The birth of Christianity: Discovering what happened in the years immediately after the execution of Jesus*, Harper San Francisco, San Francisco, CA.
- Crossan, J.D., 2003, 'The resurrection of Jesus in its Jewish context', *Neotestamentica* 37(1), 29–57.
- Crossan, J.D., 2007, *God and empire: Jesus against Rome, then and now*, HarperCollins, San Francisco, CA.
- Eliade, M., 1987, *Die magie van het alledaagse: De transcendentie van het dagelike leuen*, vertaal H. Andrews, Svrive, Katwijk.
- Eliade, M., 1999, *De grote mythen van den wereld*, Dawidsfonds, Leuven.
- Evans, C.A., 2000, s.v. 'Messianism', in C.A. Evans & S.E. Porter (eds.), *Dictionary of New Testament background*, InterVarsity Press, Downers Grove, IL, pp. 698–706.
- Evans, O.E., 1964, 'Kingdom of God, of heaven', in G.A. Buttrick (ed.), *The interpreter's Dictionary of the Bible: An illustrated encyclopedia*, Abingdon, Nashville, TN, vol. 3, pp. 17–24.
- Georgi, D., [1987] 1991, *Theocracy in Paul's praxis and theology*, transl. D.E. Green, Fortress Press, Minneapolis, MN.
- Hahn, F., 1974, 'Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus', in K. Kertelge (Hrsg.), *Rückfrage nach Jesus: Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus*, pp. 11–77, 2. Auflage, Herder, Freiburg. (QD 63).
- Hahn, F., 2006, *Studien zum Neuen Testament. Band I: Grundsatzfragen, Jesusforschung, Evangelien*, edited by J. Frey & J. Schlegel, Mohr Siebeck, Tübingen. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 191).
- Hanson, P.D., 1979, *The dawn of apocalyptic: The history and sociological roots of Jewish apocalyptic eschatology*, Fortress, Philadelphia, PA.
- Horsley, R.A. (ed.), 2000, *Paul and politics*, Trinity Press International, Harrisburg.
- Jameson, F., 2010, 'Utopia as method, or the uses of future', in M.D. Gordin, H. Tilley & G. Prakash (eds.), *Utopia/dystopia: Conditions of historical possibility*, pp. 21–44, Princeton University Press, Princeton, NJ. <http://dx.doi.org/10.1515/9781400834952.21>
- Johnson, R.A., 1987, *Rudolf Bultmann: Interpreting faith for the modern era*, Collins, San Francisco, CA.
- Joubert, S., 2000, *Paul as benefactor: Reciprocity, strategy and theological reflection in Paul's collection*, Mohr Siebeck, Tübingen. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2 Reihe 124).
- Koester, H., 1992, 'Jesus the victim', *Journal of Biblical Literature* 111(1), 3–15. <http://dx.doi.org/10.2307/3267506>
- Koester, H., 1997, 'Imperial ideology and Paul's eschatology in 1 Thessalonians', in R.A. Horsley (ed.), *Paul and empire: Religion and power in Roman imperial society*, pp. 158–166, Trinity Press International, Harrisburg, PA.
- Malina, B.J., [1989] 1996, 'Christ and time: Swiss or Mediterranean?', in B.J. Malina, *The social world of Jesus and the Gospels*, pp. 179–214, Routledge, London.
- Malina, B.J., 2001, *The social gospel of Jesus: The kingdom of God in Mediterranean perspective*, Fortress, Minneapolis, MN.
- Naugle, D., 2010, 'Jesus Christ and the kingdom of God', *The Christian Worldview Journal*, viewed 17 September 2013, from <http://www.colsoncenter.org/the-center/columns/indepth/15062-jesus-christ-and-the-kingdom-of-god>
- Naylor, M., 2010, 'The Roman imperial cult and revelation', *Currents in Biblical Research* 8(2), 207–239. <http://dx.doi.org/10.1177/1476993X09349160>
- Nel, G.C.J. & Van Aarde, A.G., 2002, 'Die koninkryk van God by Jesus: 'n Apokaliptiese-eskatologiese eties-eskatologiese begrip?', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 58(3), 1113–1133. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v58i3.597>
- Nel, M. & Human, D.J., 2002, 'Historiese en sosiale oorsprong(e) van apokaliptiek', *HTS Teologiese Studies* 58, 1056–1075. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v58i3.598>
- Patterson, S.J., 1998, *The God of Jesus: The historical Jesus and the search for meaning*, Trinity Press International, Harrisburg, PA.
- Petit, P., 1967, *Pax Romana*, transl. J. Wills, University of California Press, Berkeley, CA.
- Rand, E.K., 1943, *The building of eternal Rome*, Harvard University Press, Cambridge. <http://dx.doi.org/10.4159/harvard.9780674428751>
- Richardson, J.S., 1991, 'Imperium Romanum: Empire and the language of power', *Journal for Roman Studies* 81, 1–9. <http://dx.doi.org/10.2307/300484>
- Rogerson, J.W. & Davies, P.R., 1989, *The Old Testament world*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rossing, B.R., 2003, '(Re)claiming oikoumenē: Empire, ecumenism, and the discipleship of equals', in S. Matthews, C. Briggs Kittredge & M. Johnson-Debaufre (eds.), *Walk in the ways of wisdom: Essays in honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza*, pp. 74–87, Trinity Press International, Harrisburg. (A Continuum Imprint).
- Schmithals, W., 1973, *Die Apokaliptik: Einführung und Deutung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. (Sammlung Vandenhoeck).
- Schmithals, W., 1979, *Das Evangelium nach Markus. Kapitel 1–9,1*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh.
- Schreuder, G., 2006, 'HEQC-lid, twee Maties oorlede', *Die Matie* 65(5), 2.
- Scott, B.B., 1989, *Hear then the parable: A commentary on the parables of Jesus*, Fortress Press, Minneapolis, MN.
- Shelton, J., 1988, *As the Romans did: A sourcebook in Roman social history*, Oxford University Press, Oxford.
- Silk, M., 2004, 'Numa Pompilius and the idea of civil religion in the West', *Journal of the American Academy of Religion* 72(4), 863–896. <http://dx.doi.org/10.1093/jaarel/lfh082>
- Sim, D.C., 1996, *Apocalyptic eschatology in the Gospel of Matthew*, Cambridge University Press, Cambridge. (SNTS Monograph Series). <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511555084>
- Stegemann, E.W. & Stegemann W., [1995] 1999, *The Jesus movement: A social history of its first century*, transl. O.C. Dean, T&T Clark, Edinburgh.
- Stewart, R.B. (ed.), 2006, *The resurrection of Jesus: John Dominic Crossan and N T Wright in dialogue*, Fortress Press, Minneapolis, MN.
- Strijdom, J., 2009, 'Ways of resisting empire and alternatives to empire: Comparing ancient and modern options', *Phronimon* 10(2), 59–69.
- Van Aarde, A.G., 1994, *Kultuurhistoriese agtergrond van die Nuwe Testament: Die eerste-eeuse Mediterreense sosiale konteks*, Kital, Pretoria.
- Van Aarde, A.G., 2001, 'Milleniarisme, eskatologie en apokaliptiek', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 57 (3/4), 1158–1178. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v57i3/4.1880>
- Van Aarde, A.G., 2002, 'Die "evangelie" van Paulus', *Verbum et Ecclesia* 23(2), 516–532. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v23i2.1222>
- Van Aarde, A.G., 2003, 'Theorizing about myths', *Acta Patristica et Byzantina* 14, 245–265.
- Van Aarde, A.G., 2005, 'Studiemateriaal Interdisiplinêre module: Teologiese hermeneutiek: OTW [BTH] 451', Dept. Nuwe-Testamentiese Wetenskap, Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria.
- Van Aarde, A.G., 2011, 'A cameo on eschatology and apocalypticism', in "'On earth as it is in heaven": Matthew's eschatology as the kingdom of the heaven that has come', in J.G. van der Watt (ed.), *Eschatology of the New Testament and some related documents*, pp. 35–63, Mohr Siebeck, Tübingen. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, 315).
- Van Aarde, A.G., 2014a, 'Pragmatic dimensions in parable research and the divine economy of the *basileia*', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 70(1), Art. #2688, 11 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v70i1.2688>
- Van Aarde, A.G., 2014b, 'A commemoration of the legacy of Rudolf Bultmann, born 130 years ago', *Studia Historiae Ecclesiasticae* 40(1), 251–271.



Van Aarde, A., 2015, 'Ecodomy: Life in its fullness – If love rules the *oikoumenē*', *Verbum et Ecclesia* 36(3), Art. #1396, 8 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v36i3.1396>

Wengst, K., [1986] 1987, *Pax Romana and the peace of Jesus Christ*, transl. J. Bowden, SCM Press, London.

Wenzel, J., 2010, 'Millennial dreaming on the nineteenth-century Southern African frontier', in M.D. Gordin, H. Tilley & G. Prakash (eds.), *Utopia/dystopia: Conditions of historical possibility*, pp. 45–72, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Wilken, R.L., 1984, *The Christians as the Romans saw them*, Yale University Press, New Haven, CT.

