

# Jesus en geweld:

## Markus 12:1-12 (en par) en Thomas 65

Ernest van Eck

Departement Nuwe-Testamentiese Studies

Universiteit van Pretoria

### Abstract

#### Jesus and violence: Mark 12:1-12 (and par) and Thomas 65

*As an advanced agrarian (aristocratic) society, first-century Palestine's social fabric was built on systemic tensions and conflicts between the elite (rulers) and the peasantry (the ruled). At the root of these conflicts were incompatible values (ideologies) and interests. Mediterraneans in general were agonistic (fight-prone) in nature – hence willing to engage in physical conflict at the slightest provocation. Violence in the first-century, however, was more than just physical conflict – it was establishment violence. What was Jesus' stance on violence? An ideological-critical reading of Mark 12:1-12 (and par) indicates that the canonical versions of the Tenants – in which Jesus condones violence – cannot be seen as reflecting the historical Jesus' attitude towards violence. Jesus' stance on violence is rather reflected in GThom 65, in which Jesus is pictured as criticizing all kinds of violence. This study also reiterates the necessity of reading the Biblical text from an ideological-critical perspective to avoid the peril of "gospelizing" Jesus.*

### 1. INLEIDENDE OPMERKINGS

Die doel van hierdie artikel is 'n poging om 'n antwoord te verskaf op die vraag wat Jesus se houding ten opsigte van die gebruik van geweld was. Die invalshoek van hierdie studie is die gelykenis van Jesus in Markus 12:1-12 (en par), ook bekend as die gelykenis van die Huurders. 'n Nuwe lees van hierdie gelykenis skets 'n Jesus wat nie alleen die gebruik van geweld gekondoneer het nie, maar selfs geïnstigeer het. Die tese wat aangebied word is dat Jesus se houding ten opsigte van geweld nie van die Huurders in die Sinoptiese tradisie afleibaar is nie, maar wel van Tomas 65 – waarin 'n ander weergawe van die gelykenis van die Huurders voorkom. Om Jesus se uitsprake teen alle vorme van geweld in perspektief te plaas word in die

onderhawige ideologies-kritiese lees van Markus 12:1-12 (en par) aandag gegee aan 'n beskrywing van die omvang, aard en redes vir die gewelddadige wêreld wat in die Nuwe Testament geskets word. Verskeie Jesuslogia, wat heel waarskynlik na die tradisielaag van die historiese Jesus terug gevoer kan word, word aangebied as ondersteunend van bogenoemde tese. Die konklusie waartoe gekom word is dat Jesus teen alle vorme van geweld was. Ten slotte word met 'n aantal slotopmerkings volstaan.

## **2. DIE NUWE TESTAMENT: 'N WÊRELD VAN KONFLIK EN GEWELD<sup>1</sup>**

Die verhaal van Jesus in die Sinoptiese evangelies is deurspek van voorbeelde waar individue of persone in die naam van die bestaande orde geweld teenoor ander pleeg of beplan (Malina 2001:38). Markus se weergawe van die Jesusverhaal vertel dat na enkele genesings en eksorsismes, asook die uitspraak van vergifnis oor sonde (vgl Mark 1:21-3:5), die Fariseërs en die Herodiane 'n komplot teen Jesus smee om Hom te *vernietig* (ἀπολέσωσιν; Mark 3:6). Na Jesus se tempelaksie (Mark 11:15-17) begin die priesterhoofde en skrifgeleerdes ook planne maak om Jesus te *vernietig* (ἀπολέσωσιν; Mark 11:18). Hulle stuur 'n aantal Fariseërs en Herodiane (kyk weer Mark 3:6) om Jesus te *betrap* (ἀγρεύσωσιν; Mark 12:13). Hulle pogings om van Jesus ontslae te raak slaag egter nie, en daarom bly hulle soek na 'n plan om Jesus op 'n slinkse manier te gryp (κρατήσαντες; Mark 14:1) en dood te maak (ἀποκτείσωσιν; Mark 14:1). Hulle plan neem vorm aan wanneer Judas homself bereid verklaar om Jesus te *verraai/oor te gee* (παραδοῖ; Mark 14:10-11), wat gebeur wanneer Judas, gestuur deur die priesterhoofde, skrifgeleerdes en familiehoofde, in die tuin van Getsemane saam met 'n klomp mense opdaag gewapen met *swaarde* en *stokke* (μαγαυρῶν καὶ ξύλων; Mark 14:43) en Jesus *gevangene geneem* (ἐκράτησαν; Mark 14:46) word. Tydens Jesus se verskyning voor die Joodse Raad (Mark 14:53-65) poog die priesterhoofde om 'n klag geformuleer te kry om Jesus *dood te maak* (θανατώσαι; Mark 14:55), kom tot 'n "skuldigbevinding" ten opsigte van godslastering, veroordeel Jesus eenparig tot die *dood* (κατέκριναν αὐτὸν

---

<sup>1</sup> Aangesien die onderhawige artikel fokus op Jesus se houding ten opsigte van geweld, met Markus 12:1-12 (en par) as fokuspunt, word in hierdie Afdeling nie aandag gegee aan geweld soos dit voorkom in die Johannesevangelie en die res van die Nuwe Testament nie. Die prentjie van konflik en geweld wat hieronder geskets word, verskil egter nie van getuienis wat in die res van die Nuwe Testament gevind word nie. In hierdie verband kan daar maar net na Johannes 5:18; 7:19-20; 8:5, 8:37, 8:40; 10:31-33; 11:8, Handeling 4:3; 5:5-10, 5:18; 6:33, 7:54-60; 2 Korintiërs 11:12 en Hebreërs 9:7-10:20; 12:4 en 13:11-12 verwys word. Vir 'n meer volledige bespreking van hierdie tekste kyk Malina (2001:39-40).

εἶναι θανάτου; Mark 14:64), *speeg* (ἐμπτύειν; Mark 14:65) op hom en *slaan* hom met die vuis (καλοφίζειν; Mark 14:65), waarna van die wagte hom *klap* (ῥαπίσμασιν; Mark 14:65).

Ook die skare in die evangelies word as geweldig geteken. In Lukas se weergawe van die Jesusverhaal is die aanhoorders van Jesus se eerste “preek” woedend oor wat hulle gehoor het, waarna hulle Jesus uit die dorp *jaag* (ἡγαγεν; Luk 4:29) en Hom bring tot op die rand van ’n berg om Hom van die krans *af te gooi* (βάλε; Luk 4:29). Tydens Jesus se gevangeneeming *kap* (ἔπαισεν; Mark 14:47) iemand uit die skare die slaaf van die hoëpriester se oor af. Wanneer die skare deur Pilatus voor ’n keuse gestel word om tussen Barabbas en Jesus te kies, kies hulle teen Jesus en skreeu dat hy gekruisig (σταύρωσον; Mark 15:13-14) moet word. Dat die skare/volk soms gewelddadig opgetree het kan ook afgelei word uit die besluit van die skrifgeleerdes en die priesterhoofde om Jesus na sy vertel van die gelykenis van die Huerders (Luk 21:9-18) nie gevange te neem nie, omdat hulle bang vir die volk se moontlike reaksie was (vgl ook Mark 14:2).

Jesus se familie en dissipels word ook in die Sinoptiese tradisie soms as geweldig beskryf. Nadat Jesus se familie gehoor het dat Jesus in ’n huis was en ’n menigte mense om hom saamgedrom het, het hulle na die huis gegaan om Jesus te *gryp* (κρατήσαι; Mark 3:21) omdat hy “van sy kop af geraak het”. Van Jesus se dissipels word vertel dat hulle, nadat Jesus op ’n ongasvrye wyse in ’n Samaritaanse dorp behandel is, vuur uit die hemel wou afroep om die ongasvryes te *verwoes* (ἀναλώσαι; Luk 9:54).

Ook Herodes Antipas, die prokurator Pilatus, en die Romeinse soldate word besonder geweldig geteken. Na die geboorte van Jesus laat Antipas in Betlehem en die hele omgewing al die seuntjies van twee jaar en jonger *doodmaak* (ἀνείλεν; Matt 2:16), hy neem Johannes die Doper *gevang* (ἐκράτησεν; Mark 6:17), en gee later iemand uit sy lyfwag opdrag om Johannes die Doper te *onthoof* (ἀπεκεφάλισεν; Mark 6:27). Pilatus gee opdrag om Jesus te laat kruisig (σταυρωθῆ; Mark 15:15), en laat Jesus *gésel* (φραγελλώσας; Mark 15:15). Die Romeinse soldate tree net so geweldig op: hulle *slaan* (ἔτυπτον; Mark 15:19) Jesus herhaaldelike kere met ’n stok oor die kop, *druk* (περιτιθέασιν; Mark 15:17) ’n doringkroon in sy kop in, *spoeg* (ἐνέπτουον; Mark 15:19) op Jesus, en *kruisig* (σταυροῦσιν; Mark 15:24) Hom.

Jesus se gelykenisse (wat oor alledaagse en bekende gebeure gehandel het, kyk Dodd 1935) vertel ook van ’n wêreld waar die gebruik van geweld aan die orde van die dag was. Enkele voorbeelde hiervan is die

volgende: 'n man sonder bruilofsklere aan word met geweld uit 'n feessaal verwyder (Matt 22:13), die huurders van 'n wingerd maak van die slawe en die seun van die eienaar dood, waarop die eienaar geweld met geweld beantwoord (Matt 21:35-39), die eienaar van 'n slaaf laat die slaaf doodmaak omdat hy ontrou is (Matt 24:51), 'n man op pad Jerusalem toe word gewelddadig aangeval (Luk 10:30), 'n koning laat al sy vyande doodmaak (Luk 19:27), en 'n man wie se skuld pas afgeskryf is wurg 'n persoon wat hom geld skuld en laat hom in die tronk gooi, waarop die koning, wat die skuld kwytgeskeld het, die genadelose man laat martel totdat hy die skuld (wat aanvanklik afgeskryf was) betaal het (Matt 18:28-34).

### **3. REDES VIR DIE KONFLIK EN GEWELD IN DIE NUWE TESTAMENT**

Uit bogenoemde is dit duidelik dat die samelewing wat die Nuwe Testament beskryf inderdaad sterk elemente van konflik en geweld bevat het. Dit wil selfs voorkom of die gebruik van geweld, in sekere omstandighede, 'n sosiaal aanvaarbare norm was. Twee redes kan hiervoor aangevoer word: die Nuwe-Testament verbeeld 'n samelewing wat gevorderd agraries (aristokraties) en agonisties was. Op hierdie twee fasette word nou kortliks ingegaan.

#### **3.1 Eerste-eeuse Palestina as 'n gevorderde agrariese (aristokratiese) samelewing**

Palestina in die eerste eeu was 'n gevorderde agrariese samelewing,<sup>2</sup> deel van die Romeinse Ryk, en onder beheer van die keiser (wat homself die titel *pater patriae* [Vader van die Vaderland] toegeëien het). Die kenmerkende eienskap van agrariese samelewings was die aristokratiese aard daarvan, dit wil sê, 'n samelewing verdeel in die "haves" (regeerders of die elite) en die "have-nots" (die onderdane of die nie-elite). Die regerende klas (elite) het ongeveer een tot twee persent van die bevolking uitgemaak en in die stede gewoon, terwyl die res van die bevolking bestaan het uit die landvolk (nie-elite) wat in gehuggies (hamlets), dorpies (villages) en dorpe (towns) gewoon het (kyk Oakman, in Herzog 2005:58; 2008:133; Fiensy 2007:39).

Aristokratiese samelewings het nie iets soos 'n middelklas geken nie. Ongeveer die helfte tot twee derdes van alle rykdom/welvaart was in die hande van die elite (alhoewel hulle net een tot twee persent van die bevolking uitgemaak het) deur beheer uit te oefen op *grondbesit*, *produksie* (bv oeste)

---

<sup>2</sup> Vir 'n kort opsomming van die kenmerkende eienskappe van 'n gevorderde agrariese samelewing, kyk Hanson & Oakman (1998:14). Die verskil tussen 'n agrariese en 'n gevorderde agrariese samelewing kom in kort daarop neer dat laasgenoemde in sommige aspekte van meer gevorderde tegnologie gebruik gemaak het wat produksie betref, byvoorbeeld die gebruik van ploë en ander werktuie wat van metaal gemaak is.

en die *landvolk* deur wie se insette en arbeid die produksie tot stand gekom het.<sup>3</sup> In die woorde van Carter (2006:3): “The elite shaped the social experience of the empire’s inhabitants, determined the ‘quality’ of life, exercised power, controlled wealth, and enjoyed high status” (kyk ook Hanson & Oakman 1998:69). Of soos Horsley (1993:5) dit stel: “The relation between empire and subjected people is one of power. All matters of importance were in the hands of the elite, and no legitimate channel for political participation by the peasantry existed” (kyk ook Horsley 1993:11; Fiensy 2007:34).

Rome, die Herodiaanse elite en die aristokratiese elite in Jerusalem (die priester- en familiehoofde) het grondbesit, produksie, die verspreiding van produksie en diegene wat die land bewerk het beheer (onderdruk) deur middel van belastings, tiendes, offers en tol – ’n dominerende optrede wat die landvolk teen hulle sin tot ondergeskiktes verklaar het. Die landvolk was aan drie vorme van belasting blootgestel<sup>4</sup> (kyk Oakman 1986:65). Belasting gehef deur Rome (keiser) het bestaan uit die sogenaamde *tributum soli* (grondbelasting) en die *tributum capitis* (kopbelasting). Op hierdie wyse het Rome beheer uitgeoefen op die land (grondbesit), diegene wat die land bewerk het,<sup>5</sup> asook alle produksie<sup>6</sup> (kyk Fiensy 1991:99-101). Die nie-betaling van belasting is deur Rome beskou as ’n teken van opstand, ’n ontkenning van Rome se “soewereiniteit” oor land, see, arbeid en produksie (Horsley 1993:6; kyk ook Carter 2006:4). Herodes Antipas en die Herodiaanse aristokrasie (gesetel in Sephoris en Tiberias in Galilea) het tweede in die tou gestaan. Belasting deur Antipas geën is meestal aangewend om sy bewind en buitensporige bouprojekte (die bou van Tiberias en herbouing van Sephoris) te finansier. Laaste in die ry was die Jerusalemse tempelariëstokrasie wat hulle gedeelte opgeëis het in die vorm van tiendes en offers vir die instandhouding van die tempel, die tempeldiens en die instandhouding van hulle

<sup>3</sup> “The Roman Empire was ... an (advanced – EvE) agrarian society. Its wealth and power was based in land. The elite did not rule by democratic elections. In part they ruled by hereditary control of the empire’s primary resources of land and labour. They owned its land and consumed some 65 percent of its production. They exploited cheap labor with slaves and tenants farmers. They lived at the expense of nonelites. Local, regional and imperial elites imposed tributes, taxes, and rents, extracting wealth from nonelites by taxing the production, distribution, and consumption of goods” (Carter 2006:3).

<sup>4</sup> Vir ’n meer spesifieke ontleding van hierdie drie vorme van belasting, kyk Hanson & Oakman (1998:114).

<sup>5</sup> Om hierdie belasting sinvol te in was gereelde sensusopnames nodig. Die sensus van keiser Augustus (waarvan Luk 2:1-3 berig), onder leiding van die goewerneur Sirenius in Judea, Samaria en Idumea – in 6 vC met hierdie gebiede se omskakeling tot ’n provinsie van Rome – is ’n goeie voorbeeld van sodanige sensusopnames.

<sup>6</sup> “In the imperial system the essential application of power was to benefit elites and their retainers by the further acquisition of land and its products – vegetable, animal, and human” Malina (2001:27).

beskermheer-onderdaan verhouding met Rome.<sup>7</sup> Ook die landvolk in Galilea was aan die eise van die tempel onderwerpe, al het hulle buite die jurisdiksie van Judea gewoon. In kort: Rome het sy deel gevat, waarna Antipas en die tempel aristokrasie 'n vry hand gehad het om die land en landvolk te eksploiteer soos hulle goedgevind het, “a pattern often found in aristocratic empires and colonial powers” (Herzog 2005:52). Hierdie beleid is deur die landvolk as brutaal, dwingend en verdrukkend beskou<sup>8</sup> (Oakman 1986:59; Hanson & Oakman 1998:16).

Eerste-eeuse Palestina, as deel van die Romeinse Ryk, was verder onderworpe aan die weermagkarakter van die Romeinse bewind. Die elite het meestal deur dwang geregeer (sosiale kontrole gebaseer op vrees),<sup>9</sup> ondersteun deur die sterk oorlogsmasjien van Rome. Opstand teen Rome is begroet met genadelose reaksie vanaf die kant van die Romeinse weermag (Horsley 1993:6). Om hulle soewereiniteit te handhaaf, onderdanigheid af te dwing en diegene te intimideer wat opstand teen Rome sou oorweeg, is van “dwingende diplomatie” gebruik gemaak: die teenwoordigheid en sigbaarheid van die Romeinse legioene regdeur die Romeinse Ryk (kyk Horsley 1993:8; Carter 2006:4). Hierdie weermag was duur om in stand te hou (klere, rantsoene, behuising en toerusting), en die enigste wyse om dit te kon bekostig was belastinge en sosiale heffings. In wese het dit daarop neergekom dat die landvolk die heersers betaal het om oor hulle te heers.

'n Volgende kenmerkende eienskap van gevorderde agrariese samelewings is wat Lenski (1966:214-219) as “the proprietary theory of the state” beskryf: elite beskou grondgebied onder hulle politieke beheer as persoonlike eiendom om te konfiskeer, te verdeel en te herverdeel in diens van eiebelang<sup>10</sup> (Herzog 2005:55; Oakman 2008:124, 147-149). Hierdie was

---

<sup>7</sup> Die landvolk het, in alle waarskynlikheid, nie die vermoë besit om aan al die eise ten opsigte van belasting, tiendes en offers te voldoen nie. In 'n poging om te oorleef is tiendes en offers aan die tempel heel waarskynlik weerhou, aangesien die betaal van belastinge en heffings aan Rome en die Herodiane nie vermy kon word nie (Herzog 2005:54). Die reaksie van die tempel hierop was om diegene wat nie aan die eise van die tempel voldoen het nie, as sosiaal onrein te etiketteer. Dit weer het logies gelei tot spanning en konflik tussen die tempel elite en die Galilese landvolk.

<sup>8</sup> Alhoewel daar nie eenstemmigheid onder navorsers bestaan oor die presiese hoeveelheid belastinge en heffings die landvolk aan onderworpe was nie, oordeel die meeste dat dit ongeveer twintig tot vyf en dertig persent beloop het. Die toe-eiening deur Rome van die sogenaamde surplus van die oes het die meeste landboere met 'n lewe op die broodlyn gelaat, waarna genoemde belastinge en heffings bykomend gehew is. Die verskil tussen oorlewing en nie-oorlewing was vir die meeste landboere dus maar baie klein (kyk Fiensy 1991:103; Herzog 2005:53; Oakman 2008:133).

<sup>9</sup> Sosiale kontrole het ook bestaan uit 'n regsisteem wat bevooroordeelde ten opsigte van die elite was en die aard van vonnisse nie gekoppel het aan die aard van die oortreding nie, maar aan die status van die oortreder.

<sup>10</sup> Na Herodes die Grote se aanstelling deur Rome as tetrarg van Galilea in 42 vC het hy van die grondgebied onder sy beheer herverdeel onder die plaaslike aristokrasie wat aan hom lojaal was. Die Herodiane, na wie in Markus 3:6 verwys word, verwys heel waarskynlik na 'n politieke faksie onder die plaaslike aristokrasie wat hulle loyaliteit aan Herodes toegesê het en hom so as beskermheer aanvaar het. Herodes het ook grond aan ander aristokrate gegee en so hulle loyaliteit gekoop deur hulle onderdane van hom as beskermheer te maak (kyk Herzog 2005:55).

ook die geval in Judea. Alhoewel die land (ideologies gesproke) aan die landvolk (veral by wyse van kleinhoewes) deur erflating behoort het, het die tempelelite van hierdie kleinhoewes tot hulle landgoedere gevoeg deur die toestaan van lenings teen buitensporige rente (tot selfs so hoog as vyftig persent). Hierdie lenings is gefinansier vanuit die tiendes wat aan die tempel betaal is, en die bedoeling daarvan was om die grond van kleinboere in te palm wat nie die lenings plus rente kon terugbetaal nie (Goodman 1982:426). Toenemende skuld het egter nie alleen die verlies van grond – wat vir die kleinboer 'n lewe op ten minste die broodlyn moontlik gemaak het – beteken nie, dit het ook daartoe gelei dat van die landvolk hulle staanplek in hulle tradisionele sosiale struktuur verloor het deur byvoorbeeld dagloners te word (kyk Horsley 1993:11). Elke voorval van oorname van grond deur die elite het tot 'n verhoging in die konflik en spanning tussen die elite en die landvolk gelei. Die elite het egter daarin geslaag om alle blaam vir hierdie uitbuitende praktyk op die skouers van die landboere te plaas wat hulle grond verloor het deur die daarstelling van 'n ideologie wat die elite van alle blaam onthef het. Dit was immers, as voorbeeld, die kleinboer wat die lening aangegaan het en dit nie kon terugbetaal nie.<sup>11</sup>

'n Verdere eienskap van aristokratiese samelewings was die daarstel van beskermheer-onderdaan verhoudings. Die persone met regeermag in die hand het met ander elite in sodanige verhoudings getree deur die uitdeel van grond of aanstelling in politieke posisies om so hulle persoonlike lojaliteit en ondersteuning vir 'n bepaalde politieke program te bekom. Herodes Antipas, as voorbeeld, is as tetrarg van Galilea by gracie van Rome (keiser Oktavianus en later Augustus) aangestel, en was dus verplig om sy beskermheer in alles te ondersteun en altyd Rome se belange voorop te stel. Elites het ook in beskermheer-onderdaan verhoudinge met nie-elites getree (bv die landvolk, kleinboere en armes). Vir die elite (beskermheer) het hierdie verhoudings 'n verhoging in eer en status beteken, en vir die kleinboer die moontlikheid om dalk effens bo die broodlyn te kon lewe.<sup>12</sup> Die eintlike doel van beskermheer-onderdaan verhoudings was egter om beheer en sosiale mag oor ander te kon uitoefen, een van die mees belangrike waardes van gevorderde agrariese samelewings (kyk Herzog 2005:55; Hanson & Oakman 1998:72).

Aangesien die meeste maghebbers in gevorderde agrariese samelewings aan bewind gekom het deur die gebruik van (illegitieme) mag (kyk Horsley 1993:5), is verskeie vorme van legitimering deur maghebbers

---

<sup>11</sup> Hierdie ideologie word deur Ryan (1976, in Herzog 2005:145-146) beskryf as 'n ideologie van "blaming the victim". Hierdie ideologie het die vereistes in die Tora ten opsigte van die afskryf van skuld (bv die jaar van die Jubilee) onderspeel (geïgnoreer), en die bron van eksploitasie (die Jerusalemse elite) van die landvolk gemistifiseer (goddelik gesanksioneer; kyk Herzog 2005:146).

<sup>12</sup> Die lewens van die elite was hierteenoor gekenmerk deur die oormatige verbruik van voedsel en die vertoon van status en rykdom (bv die bou van uitspattige huise, die dra van duur klere, die dra van juwele en die besit van grond en slawe).

ingespan om illegitieme mag te regverdig en aan te toon dat dit hulle “goddelike” reg (selfs opdrag) was om te regeer (Herzog 2005:56). Dit is gedoen deur, in die eerste plek, aanspraak te maak op die goedgesindheid van die gode. Rome se imperiale ideologie het byvoorbeeld daarop aanspraak gemaak dat Rome deur die gode – veral Jupiter – uitgekies is om te regeer oor ’n ryk “wat nooit ’n einde sou hê nie” (Virgilius, *Aeneas* 1.278-279; Seneca, *Duties* 2.26-27; kyk ook Carter 2006:7). ’n Verdere legitimasie van Rome se imperiale ideologie was die keiserkultus wat tempels, beelde van die keiser, monumente ter ere van die keiser en die aanbidding van die keiser ingesluit het.<sup>13</sup> Die elite het hulle uitbuitende mag verder gelegitimeer deur alle vorme van kommunikasie te beheer (bv retoriek,<sup>14</sup> die druk van munte met die kop van die keiser daarop,<sup>15</sup> die bou van monumente en geboue in ’n bepaalde boustyl,<sup>16</sup> en veral die bou van tempels;<sup>17</sup> Carter 2006:4). Die ontwikkeling van infrastruktuur (die bou van stede,<sup>18</sup> paaie en waterkanale) was ’n verdere vorm van legitimering aangesien dit die indruk van voorspoed geskep het (al is die meeste van hierdie projekte deur die gebruikmaking van dwangarbeid uit die landvolk moontlik gemaak).<sup>19</sup>

---

<sup>13</sup> Alhoewel deelname aan die keiserkultus vrywillig was (kyk Carter 2006:7) het Rome van die tempel verwag om daaglik ’n gebed en ’n offer ter wille van die keiser te bring (Horsley 1993:8; Carter 2007:5). Die feit dat die tempelelite aan hierdie versoek voldoen het is ’n aanduiding dat die tempelelite hulleself as onderdaan van die beskermheer Rome beskou het (Carter 2007:5). Dit is ook die rede waarom die tempelelite, in die geval van konflik tussen die landvolk en Rome, sonder uitsondering die kant van hulle beskermheer Rome gekies het (kyk Horsley 1993:110).

<sup>14</sup> Die elite se gebruik van retoriek het onder andere toesprake tydens openbare geleenthede, ’n bepaalde verstaan van die geskiedenis en die propagering van bepaalde filosofieë ingesluit – gemik daarop om nie-elites intellektueel onderdanig te laat voel.

<sup>15</sup> Kyk *inter alia* Theissen (2002:237): “The historical period of Jesus was full of conflict expressed in political symbols. Herod Antipas called his capital Tiberias, built it on a cemetery, and erected images of animals in his palace. Pilate tried to introduce shields with the emblems of Caesar into Jerusalem, and he minted coins with symbols of Roman cults” (kyk ook Oakman 2008:86).

<sup>16</sup> Elite het dikwels as “beskermhere” opgetree deur die befondsing van openbare feeste, speles, die bou van openbare fasiliteite en die uitdeel van kos, en soms weer as onderdaan van ’n bepaalde beskermheer deur die oprig van byvoorbeeld ’n standbeeld tot eer van die betrokke beskermheer. Die doel van hierdie “bydraes” was niks anders as ’n verhoging van eie status nie.

<sup>17</sup> “Temples ... provide divine sanction and blessing, leaving the impression that a ruler has come to power by the will of the gods or a mandate from heaven” (Herzog 2005:153).

<sup>18</sup> Die bou van stede was ’n tentoonstelling van die elite se mag, rykdom en status. Stede het ook die funksie vervul om maksimum beheer oor aangrensende gebiede uit te oefen en het gedien as die basiese ekonomiese eenheid vir die invordering van belasting en heffings. Stede het die “normale” van die samelewing gekodifiseer en gekonstrueer, die beeld van ’n “geordende staat” daargestel, en tegelykertyd die ideologie van die regerende elite gedissemineer.

<sup>19</sup> Die elite het ’n weersin in handewerk gehad, en slawerny was daarom aan die orde van die dag (kyk Sirag 38:25-34; Cicero, *Duties* 1.150; Oakman 2008:148; Fiensy 2007:72).



'n Laaste vorm van legitimering was die gebruikmaking van of die gee van voorkeur aan “indirekte regering” deur sommige regeerders. Indirekte regering het neergekom op die toelaat van die beoefening van plaaslike godsdienste/kultusse, die instandhouding van plaaslike tempels, en die gebruikmaking van reeds daargestelde strukture van regering (bv die tempelelite in Judea). Indirekte regering het die voordeel gehad dat dit 'n brug geslaan het tussen hulle wat “geregeer” het en hulle wat werklik in beheer van sake was (Rome): “it provided a bridge of legitimation that enabled an empire to divide and rule” (Horsley 1993:9). In Judea, byvoorbeeld, moes die plaaslike aristokrasie instaan vir enige ongelukkigheid onder die landvolk, terwyl die eintlike regeerders (Rome) op 'n afstand gesigloos en skynbaar nie-betrokke kon bly. Indirekte regering het natuurlik ook vir die plaaslike maghebbers voordeel ingehou. Die feit dat die eie plaaslike godsdienste beoefen kon word het die tempelelite van Judea in staat gestel om sekere tradisies wat vir hulle van belang was (bv die betaal van tiendes aan die tempel) te versterk en te herbevestig. Die offersisteem van die tempel was nie veel meer as 'n handige en “legitieme” instrument om beslag te kon lê op die bietjie welvaart wat die landvolk (self in Galilea) wel kon skep nie (Herzog 2005:153). Nog 'n instrument in die hande van die tempelelite was die sogenaamde “Groot Tradisie” – 'n interpretasie van die Tora wat klem gelê het op reinheid (godsdienstig en sosiaal) en die gee van tiendes en offers – 'n interpretasie wat die ekonomiese uitbuiting van die landvolk deur die tempelelite gelegitimeer en gemistifiseer<sup>20</sup> (goddelik “gesanksioneer”) het (kyk Herzog 2005:59). Ook die belangrike pelgrimstogte na Jerusalem en die tempel is deur die elite ideologies ingespan om hulle eie belange te bevorder en te legitimeer: deur liturgie en ritueel is die Groot Tradisie telkens inge oefen, die landvolk se verbintenis tot die tempel herbevestig, en die tempeleconomie (die gee van tiendes en offers) gemistifiseer (Herzog 2005:60).

### **3.2 Die eerste-eeuse Mediterreense wêreld as 'n agonistiese samelewing**

Palestina, as deel van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld, se agonistiese aard word pregnant deur die volgende bekende Mediterreense spreekwoord uitgedruk: “Me against my brother, me and my brother against our cousin, me, my brother and my cousin against our enemies” (Malina 2001:46).

In die eerste-eeuse Mediterreense wêreld is elke sosiale interaksie, veral die wat plaasgevind het met persone wat nie deel was van die eie familie of ingroep nie (die sg uitgroep) gesien as 'n uitdaging van iemand se eer. Die gee van 'n geskenk, die uitnodiging tot 'n ete, koop en verkoop en die onderhandelinge vir huweliksmaats tussen twee families was almal situasies

---

<sup>20</sup> Met mistifikasie word hier bedoel om aan illegitieme verkreeë mag, en gepaardgaande misbruik van verkreeë mag ter wille van die behoud van mag, Goddelike sanksie te verleen.

wat beskou is as die uitdaging van iemand (manlike lede) se eer. Elke optrede het 'n bepaalde reaksie geïmpliseer – 'n verkeerde optrede kon tot die verlies van eer lei, en die korrekte optrede tot 'n aanwinst van eer (die kernwaarde van daardie wêreld). Die beskerming van eer was 'n saak van lewe en dood (letterlik). Vandaar die agonistiese aard van hierdie samelewing: die kleinste bietjie provokasie is beantwoord met provokasie van groter omvang – 'n ander reaksie sou as 'n skaamtelose optrede beskou word (en dus 'n verlies van eer). Die gebruik van fisieke geweld was nie van hierdie sosiale spel van uitdaging-reaksie uitgesluit nie. Die trek van grense tussen ingroepe en uitgroepe was altyd teenwoordig: dit was Romein teen Judeër en Galileër, Samaritaan teen Judeër en Galileër, Judeër teen Galileër, Galileërs uit verskillende ingroepe teen mekaar, een uitgebreide familie teen 'n ander, en selfs – wanneer eer op die spel was – broer teen broer. Elke situasie van kontak was dus gelaai met die potensiaal van konflik aangesien daar nie iets soos terloopse kontak was nie. Uiteraard het die eerste-eeuse Palestynse situasie van kulturele pluralisme ook die potensiaal van konflik verhoog (kyk Malina 1993; 2001; Malina & Neyrey 1991).

### **3.3 Opsommende opmerkings: Konflik en geweld in die Nuwe Testament**

Bogenoemde beskrywing van die eerste-eeuse Palestina as 'n gevorderde agrariese en agonistiese samelewing toon duidelik aan dat konflik en geweld inherent deel van hierdie samelewing was – veral gesien vanuit die hoek van hulle oor wie regeer is:

From the point of view of the rulers and their historians, it might have appeared, as Tacitus noted, that “under Tiberius all was quiet” (*Hist.* 5.9-10), but to the peasant villagers who labored to survive under the harsh conditions of oppression and exploitation, the situation looked quite different. *History from below rarely looks like history from above.*

(Herzog 2005:173; my beklemtoning)

Hierbo is twee hoofredes vir die konflik en geweld in die wêreld waarin Jesus opgetree het, gegee: Palestina was 'n agonistiese en aristokratiese samelewing. Spanning en konflik veral tussen die elite en nie-elite was sistemies van aard, met alle politieke mag en daarom alle beheer in die hande van die elite. Politieke mag was hereditêr, is in stand gehou deur 'n sosiale stratifikasie tussen die “haves” en “have-nots”, en uitgeoefen met die oog op verhoging van status en beheer oor die land, see en landvolk. Die primêre funksie van die elite was die invordering van belasting, 'n funksie wat die meeste landvolk met 'n lewe skaars op die broodlyn gelaat het (Hanson &

Oakman 1998:69; Herzog 2005:173). Palestina was uitgelewer aan die koloniale dominansie van Rome (beskermheer) deur die regering van Antipas (as onderdaan van Rome) en die Herodiane met die priesterlike elite in Jerusalem wat 'n politieke en ekonomiese situasie, wat reeds op 'n mespunt gebalanseer was, verder gekompliseer het.

Belangrik om raak te sien is dat die eintlike oorsaak van die konflik en geweld in die eerste-eeuse Palestina 'n botsing van uiteenlopende ideologieë was. Die *imperiale ideologie van Rome*, waarna hierbo reeds verwys is, het aanspraak gemaak op die goedgesindheid van die gode. Volgens hierdie ideologie is Rome deur die gode uitgekies om te regeer oor 'n ryk "wat nooit 'n einde sou hê nie". Rome het daarom aanspraak gemaak op soewereiniteit oor land, see en inwoners, die "reg" tot dominansie en beheer oor alle politieke en sosiale mag.<sup>21</sup> Die *priesterlike elite* het God verstaan in terme van sy heiligheid (vgl Lev 19:2), 'n heiligheid wat afgelei is uit die wyse waarop God geskep het. God het geskep deur kategorieë van mekaar te skei (Gen 1 en 2). Om heilig te wees soos God heilig is, het beteken dat God se skeppingsorde/heiligheid gerepliseer moes word (Neyrey 1991:277; kyk ook Van Eck 1995:196-199). Daar moes dus tussen hulle wat godsdienstig en sosiaal rein en onrein was onderskei word – 'n reinheidskode wat gekonsentreer het op die tempel en die priesters. Hierdie ideologie het die tempel beheer gegee oor die landvolk en aan hulle die "reg" verleen om tiendes en offers te eis. As onderdaan van hulle beskermheer Rome het die tempelelite egter geen legitimiteit gehad in terme van "die perspektief van onder af" nie. Die *ideologie van die landvolk* se wortels was terug te vind in hulle bevryding uit slawerny in Egipte en die gawe van die land (Herzog 2005:127). Die land het aan Jahweh behoort (nie aan die regerende elite nie) en dit was die reg van Jahweh om die land te verdeel. Palestina was die beloofde land (Gn 12:1-3), en is deur God aan die landvolk gegee tot seën van almal – 'n seëning wat moes realiseer deur die beginsel van die deel en uitdeel van die opbrengs wat die land oplewer sodat niemand behoeftig hoef te wees nie. God was landheer en hulle die huurders. Dit het beteken dat oesreste op die land gelos moes word vir die armes, tiendes en offers jaarliks aan God gegee moes word vir voortdurende seën, 'n tiende elke derde jaar vir die armes gegee moes word, dat die land elke sewende jaar onbewerk gelaat moes word, en land wat verloor is elke vyftigste jaar aan die oorspronklike eienaar terugbesorg moes word. "The land was Yahweh's, He dwelled there, and thus had to be consecrated to Him" (Fiensy 1991:3-4). Land was lewe, en moes gebruik word om lewe te gee (kyk Oakman 2008:133, 150-151).

<sup>21</sup> Hierdie funksionering van ideologie word deur Malina (2001:16) soos volg beskryf: "[R]eligion forms the meaning system of a society and, as such, feeds back and forward into kinship, economic, and political systems, unifying the whole by means of some *explicit or implicit ideology*" (my beklemtoning).

Duidelik was hierdie ideale en die realiteit vir die landvolk ver van mekaar verwyderd. Ook is dit duidelik wie in hierdie spel van botsende ideologieë aan die kortste ent getrek het.

#### **4. DIE AARD VAN KONFLIK EN GEWELD IN EERSTE-EEUSE PALESTINA**

Uit bogenoemde is dit duidelik dat die konflik en geweld – wat so endemies was van die eerste eeuse Palestina – die gevolg was van botsende ideologieë op die terreine (sosiale instellings) van die godsdiens (wie se god was in beheer), politiek (wie het die reg gehad om te regeer) en ekonomie (aan wie het die land en die vrug van die land behoort).

Hierdie was die Palestina (met sy botsende vrae) waarin Jesus gebore is en waarin sy openbare optrede plaasgevind het. Dit was 'n Palestina vol konflik en geweld, 'n land wat in 'n situasie van koloniale besetting<sup>22</sup> verkeer het, 'n "ruralized society"<sup>23</sup> (Malina 2001:19-22), of, in die woorde van Horsley (1993:3-19), "an imperial situation" maintained by a 'politics of violence' that subjected, pacified and exploited the occupied land and its people" (kyk ook Carter 2006:1-3). Hierdie verlamming en dominansie was, sonder uitsondering, tot voordeel van die belange van die regerende elite (Horsley 1993:5; Herzog 2005:3). Die aard van hierdie dominansie was meer as bloot *materieel* – dit het ook 'n invloed op die landvolk se persoonlike welwese en menswees uitgeoefen deur hulle van alle waardigheid te stroop as gevolg van die afbrekende en vernederende aard daarvan. In die woorde van Carter

---

<sup>22</sup> Lukas 3:1-2 beskryf hierdie koloniale besetting van Palestina soos volg: "Dit was die vyftiende regeringsjaar van keiser Tiberius. Pontius Pilatus was goewerneur van Judea, en Herodes (Antipas – EvE) heerser (tetrarg – EvE) van Galilea. Sy broer Filippus was heerser van Iturea en Tragonitis, en Lisanius heerser van Abilene. Annas en Kajafas was die hoëpriesters (die tempeleelite in Jerusalem – EvE)". Herodes die Grote, 'n onderdaan van Rome, het oor Galilea en Judea vanaf 37 vC tot 4 nC geregeer, en na sy dood is sy ryk verdeel in Galilea en Perea (waar Herodes Antipas as tetrarg geregeer het tot 39 nC), die gebiede noord en oos van die see van Galilea (Iturea en Tragonitis, waar Filippus as tetrarg geregeer het tot 34 nC), en Judea, Samaria en Idumea (waar Archelaus as etnarg geregeer het to 6 nC). Archelaus is deur keiser Augustus in 6 nC van sy pligte onthef en Judea en Samaria in die Romeinse Ryk ingelyf (as 'n provinsie van Sirië), geregeer deur priesterlike aristokrasie in Jerusalem onder toesig van 'n Romeinse goewerneur (prokurator). Die bekendste goewerneur van Judea was Pontius Pilatus (26-36 nC), wat goewerneur was tydens die openbare optrede van Jesus. Die Romeinse besetting van Palestina in die tyd van Jesus het dus twee vorme aangeneem: koningskap in Galilea (Antipas) by gracie van Rome, en indirekte regering (plaaslike priesterlike aristokrasie in Jerusalem) ook by gracie van Rome. In die woorde van Carter (2006:1): "The New Testament texts ... originated in a world dominated by the Roman Empire".

<sup>23</sup> In die Romeinse *oikoumene* het 98 persent of meer van die bevolking op die platteland gewoon, terwyl die res (eienaars van buitengewone groot landgoede) in die stede gewoon het. Laasgenoemde (die minderheid) het die agenda van die Romeinse Ryk en sy inwoners bepaal in terme van hulle eie belange en waardes (kyk Malina 2001:19-22).

(2006:11): “[i]t exacted not only agricultural production but an enormous personal toll of anger, resentment, and learned inferiority”.<sup>24</sup>

Horsley (1993:21) se beskrywing van die dominansie van Rome is sy bekende term “politics of violence”, waarmee hy impliseer dat geweld van Rome se kant af in wese sistemies/institusioneel van aard was. In sy definisie van geweld verkies hy om geweld te verstaan as die skending van iemand se menswees (“violation of personhood”; Horsley 1993:20), asook om geweld en mag van mekaar te onderskei. Mag kom neer op legitieme regering of beheer, terwyl die toepassing van illegitieme mag op geweld neerkom. Geweld moet verder ook verstaan word as meer as net openlike en direkte fisiese optrede, aangesien geweld ook psigologies of geestelik van aard kan wees wat direk of indirek op ’n openlike of bedekte wyse toegepas kan word. Afgelei vanuit hierdie verstaan van mag en geweld oordeel Horsley dan, soos bo reeds genoem, dat eerste-eeuse Palestina aan strukturele geweld onderworpe was, en die dominansie en verlamming van mense op meestal indirek openlike (die vorder van belasting) en indirek bedekte (politiese propaganda soos munte) wyses plaasgevind het (Horsley 1993:21).

Malina se verstaan van geweld in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld, daarenteen, word gebaseer op twee vertrekpunte: eerstens, die feit dat Mediterreense persone agonisties (“fight-prone”) ingestel was en daarom in reaksie op selfs net effense provokasie maklik tot fisieke geweld oorgegaan het (Malina 2001:37). In die tweede plek oordeel Malina (2001:38) dat geweld verstaan moet word as dwang wat op ander geplaas word op ’n sosiaal onaanvaarbare wyse. Sy definisie van geweld lyk soos volg:

Socially unauthorized coercion employed with a view to maintaining, defending or restoring the status quo is a form of behavior called *establishment violence* or *vigilantism*. The fact that the perpetrators of violence in this instance are persons devoted to the status quo accounts for the qualifier ‘establishment’. Such persons prefer things as they are. Not only do they prefer the status quo – they are quite prepared *to vent their vehement antipathies on those espousing significant change, whether it be creative change or restorative change*.

(Malina 2001:38; my beklemtoning)

---

<sup>24</sup> In ’n onlangse bydrae argumenteer Bryan (2005:39-40) vir presies die teenoorgestelde situasie. Volgens hom het Jesus nie groot geword in ’n Palestina waar die Romeinse *imperium* op elke hoek en draai ooglopend sigbaar was nie (Bryan 2004:39). Die rede hiervoor was, aldus Bryan, die feit dat die regering van Antipas uiters stabiel en Galilea oorwegend Joods was. Indien Bryan korrek is, kan die vraag gevra word hoekom Antipas se regeringstyd so stabiel was, en of die Joodsheid van Galilea nie baie goed ingepas het in die uitbuitende program van Rome en Antipas in terme van verpligting tot belasting nie. Hoe meer die plaaslike landvolk en landboere, hoe beter.

Malina se definisie van geweld – deur te fokus op die instandhouding, verdediging en herstel van die status quo – kom met dié van Horsley ooreen in die opsig deurdat dit ook die fokus op alle soorte geweld laat val, te wete direk of indirek, en openlik (overt) of bedek (kovert). Dit verskil egter van Horsley se definisie in die opsig dat dit aantoon dat geweld nie alleen gepleeg is deur regerende elite nie, maar ook deur hulle oor wie geregeer is.

Uitgaande van Horsley en Malina se definisie van geweld, kan die geweld gepleeg in die eerste-eeuse Palestina deur Romeinse en Jerusalemse aristokrasie, asook die landvolk, soos volg eksemplariese beskryf word:

#### **4.1 Direkte openlike geweld**

- Die besetting van grondgebied deur geweld, 'n regsisteem wat die elite bevoordeel en die beantwoording van enige soort weerstand of opstand met uitermatige geweld (Rome);
- die instandhouding van 'n eie magsbasis deur die klem te plaas op 'n gesonde tempeleonomie en die offersisteem (Jerusalemse elite);
- gewelddadige opstande teen maghebbers by wyse van fisieke geweld en agonistiese instelling teenoor persone van uitgroepe (landvolk).

#### **4.2 Direkte bedekte geweld**

- Die beheer van grond, oeste en diegene wat die land bewerk deur middel van belasting, heffings en tol, goedkoop arbeid en sensus (Rome);
- die invordering van tiendes en offers, en die toestaan van lenings aan die landvolk met die oog op die oornam van kleinhoewes en die vermeerdering van welvaart (Jerusalemse elite);
- deelname aan die belangrike pelgrimsfeeste by die tempel as viering van die bevrydende mag van Jahweh, asook die weerhouding van tiendes aan die tempel (landvolk).

#### **4.3 Indirekte openlike geweld**

- Die daarstel of aangaan van beskermheer-onderdaan verhoudinge met die oog op 'n verhoging van eer en status, die tentoonstelling van rykdom en mag en die skep van afhanklikheid (Rome en elite);
- die ontneming van godsdienstige voorregte ten opsigte van diegene wat nie tiendes aan die tempel betaal nie en die etikettering van sodaniges as sosiaal onrein, asook die instandhouding van die eie magsbasis en die voorreg om te kan beheer uitoefen in Judea deur altyd die kant van Rome te kies (Jerusalemse elite).

#### 4.4 Indirekte bedekte geweld

- Die uitoefening van beheer oor alle kommunikasie (politieke propaganda) in die vorm van munte en die oprig van geboue en tempels (Rome);
- die instandhouding van die belangrike pelgrimsfeeste en die interpretasie van die Tora vanuit die perspektief van die Groot Tradisie (reinheidskodes) wat 'n samelewing daarstel wat sentreer rondom die tempel en die priesterlike elite, asook die ignorering van die groeiende ekonomiese gaping tussen die elite en die landvolk (Jerusalemse elite);
- klem op die Klein Tradisie wat fokus op die gedeeltes van die Tora wat die afskryf van skuld eis (landvolk).

Uit bogenoemde is dit duidelik dat die eerste-eeuse Mediterreense wêreld 'n samelewing vol geweld, met vele gesigte, was. Die landvolk het in wese geen regte gehad nie, Romeinse burgers het voorkeurbehandeling geniet, en toleransie was nie deel van die sosiale stelsel nie. "Rome was a patron, not a holder of an empire; it wanted people to behave like clients. To behave otherwise was to be a rebel, an outlaw" (Malina 2001:40). Vir die meestal arm landvolk was dit 'n uiters negatiewe situasie, en die bevraagtekening van die status quo het neergekom op opstand teen beide die Rome en die Jerusalemse elite.<sup>25</sup>

## 5. JESUS EN GEWELD

Wat was Jesus se standpunt ten opsigte van geweld? In 'n poging om hierdie vraag te antwoord, word in wat volg 'n analise van Markus 12:1-12 (en par) en Tomas 65 aangebied. Die tese word beredeneer dat Jesus se houding ten opsigte van geweld nie af te lees is van die Sinoptiese weergawe van die Huurders nie, maar wel van Tomas 65. Tomas 65 verteenwoordig heel waarskynlik die standpunt van die historiese Jesus ten opsigte van geweld, 'n standpunt wat ondersteuning vind in verskeie ander tekste wat heel waarskynlik ook na die historiese Jesus teruggevoer kan word.

---

<sup>25</sup> "[In the Mediterranean world] there was no universalism in the sense that all human beings were equally human, bearing common human endowments or common human rights independent of individual ethnic origin and social status. Tolerance was an idea that came only seventeen centuries later! Furthermore, the idea of a plurality of nations endowed with equal rights in the forum of nations was totally absent (perhaps dimly perceived with the Treaty of Westphalia in 1648). International law in the sense of Grotius and his colleagues is rather recent (seventeenth century). ... In the first century CE Roman statesmen dealt with other ethnic groups in terms of good faith based on patron-client relationships. ... Neither persons nor nations had rights. What modern readers often interpret as rights is the Mediterranean sense of honor in the political sphere. To dishonor one was to dishonor, challenge, Rome itself. Persons and nations had no rights, *so any modern reader's perception of oppression in the first-century Mediterranean world would be quite anachronistic*" (Malina 2001:40; my beklemtoning).

### **5.1 Markus 12:1-12 en parallele**

Die gelykenis van die Huurders in Markus 12:1-12 en parallele (Matt 21:33-44 en Luk 20:9-19) word deur die Sinoptici aangebied as komende uit die mond van Jesus, en suggereer dat Jesus die gebruik van fisieke (direkte openlike) geweld gekondoneer en selfs geïnstigter het. In die Markaanse weergawe van die Huurders vra Jesus, nadat hy die gewelddadige optrede van die huurders beskryf het, 'n retoriese vraag wat betrekking het op die moontlike optrede van die eienaar van die wingerd in reaksie op die gewelddadige optrede van die huurders. Jesus se antwoord op sy retoriese vraag is duidelik: geweld sal met geweld beantwoord word – die eienaar sal die huurders doodmaak en die wingerd aan ander gee. In die Matteaanse weergawe van die gelykenis word die vraag van Jesus na die moontlike reaksie van die eienaar op die gewelddadige optrede van die huurders nie retories aangebied nie, maar aan die teenwoordiges in die tempel gestel (vgl Matt 21:23). Hulle antwoord is min of meer dieselfde as dié van die Markaanse Jesus: die huurders sal doodgemaak word *met die doel* om die wingerd aan ander te gee wat dan aan die eienaar sy regmatige deel van die oes sal oorhandig – 'n antwoord wat deur Jesus positief ontvang word. Uit hierdie antwoord van Jesus kan afgelei word dat Jesus, teen die agtergrond van dit wat hierbo gesê is oor die wyse waarop die elite grond bekom en beslag op die oes van die land gelê het, nie alleen die gebruik van geweld goedkeur nie, maar ook die onteining van land deur die aristokrasie met die oog op vermeerdering van status en rykdom. Die Lukaanse weergawe van die Huurders gaan selfs verder: wanneer die Lukaanse Jesus dieselfde retoriese vraag en antwoord soos in die Markaanse weergawe aanbied, teken die teenwoordiges beswaar aan teen Jesus se “beantwoording van vuur met vuur-benadering” (Luk 20:16). Die Lukaanse Jesus skuif egter hierdie beswaar opsy deur Psalm 118:22 aan te haal en op 'n wyse te interpreteer wat duidelike gewelddadige ondertone het (kyk Luk 20:18).<sup>26</sup>

Verteenwoordig die Huurders in die Sinoptiese tradisie die standpunt van Jesus ten opsigte van geweld? Wanneer Mark 12:1-12 en parallele met Tomas 65<sup>27</sup> (die Tomas-weergawe van die Huurders) vergelyk word, blyk dit

---

<sup>26</sup> “Elkeen wat op hierdie klip val, sal verpletter word; elkeen op wie hy val, sal hy vermorsel”.

<sup>27</sup> Alhoewel daar wel 'n aantal Griekse fragmente van EvTom bestaan, het geen van hierdie fragmente EvTom 65 as inhoud nie. Die vroegste beskikbare teks van EvTom 65 is in Kopties geskryf en dateer uit die vierde eeu nC. Die weergawe van EvTom 65 wat volg is 'n vertaling van Kloppenborg (2006:24) se Engelse vertaling van die Huurders vanuit die Kopties:

<sup>1</sup>Hy het gesê: 'n Geldskieder het 'n wingerd besit en dit aan 'n paar boere uitgehuur sodat hulle dit kon bewerk en hy die oes van hulle kon kry. <sup>2</sup>Hy stuur toe sy slaaf sodat hy die oes van die wingerd kan kry. <sup>3</sup>Hulle het sy slaaf gegryp, hom geslaan, en amper doodgemaak. Hy het toe terug gegaan en sy eienaar vertel. <sup>4</sup>Sy eienaar het toe gesê: Miskien het hy hulle nie geken nie. <sup>5</sup>Hy stuur toe 'n ander slaaf, maar die boere het hom ook geslaan. <sup>6</sup>Toe het die eienaar sy seun gestuur en gesê: “Miskien sal hulle aan my seun respek betoon”. <sup>7</sup>Omdat die boere geweet het dat hy die erfgenaam van die wingerd was, het hulle hom gegryp en doodgemaak. <sup>8</sup>Wie ore het moet luister.



nie die geval te wees nie. In 'n onlangse analise van die Huurders in EvTom 65 het Kloppenborg (2006), volgens my oordeel, oortuigend aangetoon dat die Tomas-weergawe van die Huurders heel waarskynlik tot die retoriek van die vroegste Jesusbeweging behoort, en miskien selfs die tradisielaag van die historiese Jesus verteenwoordig (Kloppenborg 2006:352). In sy realistiese lees van EvTom 65 (deur gebruik te maak van papiriologiese getuienis wat betrekking het op wynbou in onder andere Palestina vanaf 300 vC tot 300 nC) kom Kloppenborg (2006:352) tot die gevolgtrekking dat EvTom 65 tot 'n kategorie van gelykenisse van Jesus behoort waarin welvarende persone (met status en eer) hulle in onverwagte situasies bevind wat hulle sosiale waardes (soos status en eer), asook die van die hoorders, bevraagteken:

[T]he Tenants ... is a piece of realistic fiction which functioned first to invoke certain "normal" aspects of life in Jewish Palestine ... – the middling rich and their pursuit of wealth, the prevalence of absenteeism, and ubiquitous resorts to status displays –, and then to challenge the values underlying these "normalcies" by means of the clever turn of its narrative.

(Kloppenborg 2006:349)

Ander meer spesifieke gevolgtrekkings waartoe Kloppenborg kom en wat van belang is vir die verstaan van Jesus se houding ten opsigte van geweld, is die volgende:

- Die eienaar van die wingerd in EvTom 65 is heel waarskynlik 'n geldskieder.<sup>28</sup>
- Wanneer die inhoudelike van Tomas 65 vergelyk word met beskikbare literêre getuienis oor wynbou in die eerste-eeuse Palestina, blyk die

---

<sup>28</sup> Op grond van die werk van Dehandschutter, Patterson & Sevrin, oordeel Kloppenborg (2006:257) dat die lakune in die eerste reël van die Koptiese teks gevul behoort te word met "geldskieder" of "geldlener", en nie met "goeie man" nie (kyk Guillaumont & Layton; Valantasis; Schoedel, in Kloppenborg 2006:250-253). Kloppenborg se keuse berus inter alia op sy analise van die inhoudelike en mikrokonteks van EvTom 65 (en 66). EvTom 65 is deel van 'n drietal gelykenisse in Tomas bestaande uit Tomas 63 tot 65. EvTom 63 handel oor 'n welvarende man se besluit om in landbou te investeer en so sy finansiële toekoms te verseker. Sy onverwagte en premature dood dryf egter die spot met die vertroue wat hy in sy beleggings geplaas het. In die tweede gelykenis, EvTom 64 (Tomas se weergawe van die gelykenis van die groot maaltyd; Q14:16-24), ontgin Tomas die potensiaal van die gelykenis om kritiek uit te spreek teen die dryf van handel ten koste van alle ander verantwoordelikhede. In beide die gelykenisse, soos in EvTom 65, val die klem dus op die aktiwiteite en belange van die aristokratiese elite (Kloppenborg 2006:251). Die konteks van EvTom 63-65 suggereer daarom sterk vir die vul van die lakune in die eerste reël van die Koptiese teks van Tomas 65 met "geldskieder" of "geldlener". Geldskieders het, volgens Kloppenborg (2006:299, 303), juis tot 'n sosiale klas behoort net onder die van die ou aristokrasie (burgerlike, stedelike en politieke elite).

### **Jesus en geweld: Markus 12:1-12 (en par) en Tomas 65**

elemente in die gelykenis wat verwys na die besit van groot landgoede, die verhuring van grond, die afwesigheid van die eienaar, konflik en die stuur van 'n seun as 'n statusmerker, realisties te wees (kyk Kloppenborg 2006:284-349).

- Tomas 65 bevat nie die inhoudelike aspekte van die Huurders in die Sinoptiese tradisie wat dit moontlik maak om die gelykenis as 'n allegorie te verstaan nie, dit wil sê, "an originally realistic narrative secondarily allegorized"<sup>29</sup> (Kloppenborg 2006:229).
- Markus het heel waarskynlik Tomas 65 gebruik en aangepas om in sy plot en teologie in te pas.<sup>30</sup> Om hierdie rede bevat die Huurders in Markus elemente wat nie tipies van Markus se ander gelykenisse of Jesus se gelykenisse in die algemeen is nie (Kloppenborg 2006:223-241).

---

<sup>29</sup> Drie aspekte van die Huurders in Markus (wat in Tomas ontbreek), te wete die aanplant van 'n nuwe wingerd (Mark 12:1), die pleeg van moord met die oog op die erf van die wingerd (Mark 12:7), en die beginsel van self-help (die neem van mag in eie hande; Mark 12:8) vind geen ondersteuning in enige literêre getuïenis vanaf 300 vC tot 300 nC oor wynbou in Palestina en Italië nie. Hierdie drie aspekte van Markus (en par) kan daarom nie as realisties gesien word ten opsigte van wynbou, konflik, geweld en beginsels van erfskap in die eerste eeu nie (kyk Kloppenborg 2006:326-347).

<sup>30</sup> Markus 12:1-12, wanneer dit met Tomas 65 vergelyk word, toon vier kenmerkende eienskappe wat eie aan Markus is: Eerstens is daar 'n duidelike verband tussen die inhoud van Markus se weergawe van die Huurders en die plot van sy vertelling. Markus het die gelykenis op so 'n wyse aangepas dat dit nie alleen in die plot van sy vertelling inpas nie, die gelykenis kan selfs as 'n sinopsis van die plot van die Markusvertelling as geheel beskou word (Kloppenborg 2006:219-220; vgl Van Eck & Van Aarde 1989:778-800). Deur die Huurders te omraam met Markus 12:1a, 6a, 7c en 12 integreer Markus die gelykenis verder met een van die belangrike en nuwe-storielyne van sy plot, te wete die plan van die opponente van Jesus (waarna reeds in Mark 3:6 verwys word en daarna op 'n konstante basis op 'n onderliggende wyse in die vertelling teenwoordig is) om hom dood te maak (vgl o a Mark 7:1-5; 8:11-13; 12:13-17; 12:18-27; 12:35-37). Markus 12:6a (die stuur van die seun as die geliefde seun (υἱὸν ἀγαπητόν), 'n duidelike byvoeging van Markus ten opsigte van Tomas 65, verbind die gelykenis verder met Markus se Christologie (vgl Mark 1:1, 1:9-11; 8:31-32; 9:7; 9:31; 10:33-34; 15:39). Die tweede kenmerkende eienskap van die Huurders in Markus is die gelykenis se noue verbintenis met sekere tekste in die Tanak (Jes 5:2, 5; Gen 37:20, 24). In die derde plek is Markus se inspelings op die Deuteronomistiese patroon van God se herhaaldelike stuur van sy profete na Israel, en Israel se herhaaldelike en gewelddadige verwerping van die profete wat God stuur (die enigste spoor van hierdie Deuteronomistiese patroon in Markus), opvallend (kyk Mark 12:5b). Ten slotte, en miskien die belangrikste kenmerk van Markus se weergawe van die huurders, is Markus se gebruik van Jesaja 5:1-7 as interteks. Die gebruikmaking van hierdie interteks maak 'n lees van die gelykenis in Markus as 'n allegorie 'n noodwendigheid: die eienaar is God, die huurders is die Joodse tempelowerhede, die wingerd is Israel, die slawe wat gestuur word verwys na die profete wat God in die verlede gestuur het (wat Johannes die Doper insluit), die geliefde seun is Jesus, die vrug van die wingerd is die reaksie wat God van Israel verwag, en die doodmaak van die slawe verwys na die val van die tempel.

Die Markaanse weergawe van die Huurders (en daarom ook dié van Matteus en Lukas<sup>31</sup> indien die twee bronne-hipotese ten opsigte van die Sinoptiese probleem aanvaar word) is daarom heel waarskynlik nie verteenwoordigend van die tradisielaag van die historiese Jesus nie. Markus het 'n oorspronklike gelykenis van Jesus verwerk tot 'n allegorie oor die heilsgeskiedenis van Israel waarin die dood van Jesus getipeer word as die draaipunt van God se verhouding met Israel. Die Huurders in Markus is daarom teologie en kan nie na Jesus teruggevoer word nie, "a reading of salvation history in allegorical dress" (Kloppenborg 2006:111). Die Huurders in Markus 12:1-12 kan daarom nie gebruik word om Jesus se houding ten opsigte van geweld te probeer bepaal nie.

## 5.2 Tomas 65

Die Huurders in Tomas 65 is 'n vertelling van Jesus geklee in 'n baadjie van konflik en geweld soos beskryf in § 4 hierbo. Die volgende soorte geweld kan in die gelykenis geïdentifiseer word:

- *Direkte overt* geweld is duidelik af te lees in die gewelddadige wyse waarop die huurders die eienaar se twee slawe en seun behandel. Heel waarskynlik het die huurders deur middel van hierdie gewelddadige optrede gepoog om die wingerd as besitting te behou – die herstel van die status quo dat die land aan Jahweh behoort (en nie aan die aristokratiese elite nie), en dat Jahweh alleen die reg het om die land te verdeel. Die optrede van die huurders is dus geweld in die sin van "establishment violence" soos hierbo beskryf (kyk weer Malina 2001:38).
- *Direkte bedekte* geweld: Die afleiding dat die eienaar van die wingerd 'n geldskietter is ('n lid van die Romeinse of Jerusalemse elite) veronderstel die beheer van grond deur onteiening,<sup>32</sup> die beheer oor diegene wat die

---

<sup>31</sup> In die Matteaanse weergawe van die Huurders val die klem op Jesus se konflik met die Jerusalemse elite (kyk Van Eck 2007a) en word apologeties aangewend om 'n verduideliking aan te bied vir die val van die tempel onder Titus in 70 nC. Die gelykenis in Matteus het verder 'n didaktiese funksie deurdat dit die lesers van Matteus oproep tot die dra van vrugte soos deur die Matteaanse Jesus beskryf. Lukas, op sy beurt weer, gebruik die Huurders om die kontras tussen Israel (die landvolk) en hulle leiers (die tempel elite) te teken en 'n beginsel van oordeel daar te stel – die reaksie op Jesus en sy verkondiging sal bepalend wees vir elke hoorder daarvan se toekomstige lot (kyk Kloppenborg 2006:173-218).

<sup>32</sup> Literêre en argeologiese getuienis (vanaf die tydperk van die Eerste Tempel tot na die Hellenistiese en Romeinse periode) toon 'n algemene tendens aan wat betref die onteiening van kleinboewes en die skep van groter landbou-eenhede. Kleinboerderye (in besit van landvolk) wat gekonsentreer het op die verbouing van graan, olywe en duiwe met die oog op plaaslike verbruik is stelselmatig vervang met groter landbou-eenhede wat op monokultuur gekonsentreer het met die oog op uitvoere. Die effek van hierdie tendens was ingrypend op die plaaslike landvolk, in dat die meeste kleinboere hulle grond verloor het, 'n groot groep werklose nie-slawe geskep is wat uitgebuit is (goedkoop arbeid), en dikwels net seisoenale werk kon bekom (bv in oestyd; kyk Kloppenborg 2006:284-309).

land bewerk (in hierdie geval goedkoop arbeid), asook beheer oor die oes van die land (in hierdie geval heel waarskynlik in die vorm van 'n ooreenkoms op grond waarvan die oes verdeel is).<sup>33</sup>

- *Indirekte openlike geweld*: As die verhouding tussen die geldskietter en huurders verstaan word in terme van 'n beskermheer-onderdaan verhouding (kyk Van Eck 2007b:909-936), veronderstel die gelykenis 'n situasie waarin die eienaar die eienaarskap van die wingerd, sowel as die verhouding tussen hom en die huurders, gebruik het as 'n vermeerdering van sy status en eer en 'n tentoonstelling van sy rykdom en mag. Die feit dat die eienaar sy seun stuur as statusmerker<sup>34</sup> in 'n poging om deur dwang sy gedeelte van die jaarlikse oes op te eis (kyk Kloppenborg 2006:322-326), is 'n aanduiding dat die eienaar se status vir hom belangrik was en dat hy waarskynlik van beskermheer-onderdaan verhoudinge gebruik het om sy status te verhoog.
- *Indirekte bedekte geweld*: Die geldskietter, as deel van die aristokratiese elite, het heel waarskynlik sy besit van die eiendom as 'n saak van sowereiniteit beskou, ingesluit die reg tot dominerendheid en gebruik van mag.

Volgens Kloppenborg is die verassing ("twist:") in Tomas 65 dat Jesus die gebruik van indirekte openlike geweld (die skep van beskermheer-onderdaan

---

<sup>33</sup> Papirologiese getuie is wat betrekking het op wynbou in onder andere Palestina vanaf 300 vC tot 300 nC vermeld huurooreenkomste waarin die eienaar (verhuurder) die huurders vir hulle werk vergoed in die vorm van lone en 'n klein hoeveelheid wyn. Soms het die eienaar ook 'n klein gedeelte van sy grond aan die huurder(s) uitverhuur waarop hulle gars en graan verbou het. In die geval van laasgenoemde ooreenkoms het die eienaar 'n vaste bedrag aan die huurders betaal, asook 'n persentasie van die jaarlikse oes. Beskikbare huurooreenkomste toon verder aan dat huurders dikwels self vir onvoorsiene uitgawes moes instaan in die versorging en verbouing van die wingerd (bv die koste aan ekstra arbeid sekere tye van die jaar). Die eienaar, op sy beurt weer, was verantwoordelik vir daarstel van wynperse, waterwiele en 'n deel van die uitgawes ten opsigte van kunsmis en besproeiing. Uit beskikbare papiri kan ook afgelei word dat eienaars soms nagelaat het om voldoende fondse aan huurders voor te skiet vir die huur van ekstra arbeiders en ander algemene uitgawes, 'n situasie wat tot konflik gelei het. In sommige gevalle het huurders selfs die wingerd verlaat sodat onkruid die wingerd kon oorneem (kyk Kloppenborg 2006:326-330).

<sup>34</sup> Literêre getuie toon aan dat konflik tussen eienaars en huurders normaalweg gehanteer is deur korrespondensie of agente (verteenwoordigers van die eienaar) aangesien eienaars direkte konfrontasie met huurders probeer vermy het. In gevalle waar 'n dispuut ontstaan het (bv wanbetaling van huurgeld of lone) en die huurders die afgevaardigde verteenwoordigers van die eienaar geïgnoreer het, was die strategie om verteenwoordigers te stuur wie se status telkens hoër was as die van die vorige gestuurdes. Die stuur van 'n seun was, vanuit die perspektief van 'n eienaar, 'n "social trump card" ('n vorm van sosiale mag), 'n eienaar se appèl op die verskil in status tussen hom en die huurders (kyk Kloppenborg 2006:322-325). Hierdie strategie om telkens verteenwoordigers met 'n hoër status te stuur word uitvoerig gedokumenteer in papiri wat dateer van 300 vC tot 300 nC (vgl *PCairZen* I 59015; *PCairZen* I 59018 en *POxy* III 645; in Kloppenborg 2006:323-326).

verhoudinge met die oog op 'n verhoging van eer en status, die tentoonstelling van rykdom en mag en die skep van afhanklikheid), krities bevraagteken. Die eienaar se status het geen effek op die huurders nie. Inteendeel. Sy gebruikmaking van sy seun as statusmerker lei tot meer geweld van die huurders se kant af. In die woorde van Kloppenborg (2006:325): “One of the twists in the parable is that all self-evident or ordinary/normal expedencies like the connection between status and social power, the privileges of ownership and the normalcy of status displays are unsuccessful and ineffective”. In kort: die “normale” waardes van status, eer en mag (as indirekte openlike geweld) word deur Jesus gekritiseer.

In 'n onlangse sosiaalwetenskaplike analise van die Huurders in Tomas 65 (met as fokus beskermheer-onderdaan verhoudinge en eer en skaamte in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld) kom Van Eck (2007:909-936) tot dieselfde gevolgtrekking. Met Kloppenborg se realistiese lees van Tomas 65 as vertrekpunt kom Van Eck tot die volgende konklusies: Wanneer die verhouding tussen die eienaar en die huurders in Tomas 65 as 'n beskermheer-onderdaan verhouding verstaan word, word die moderne leser van die gelykenis bewus van die intensiteit van die ongelykheid in sosiale status en mag tussen die huurders en die eienaar, sowel as die potensiaal van konflik wat in hierdie verhouding opgesluit lê. Verder word dit duidelik dat dit wat in die gelykenis op die spel is nie noodwendig die eienaar se deel van die oes is nie, maar die beskerming en instandhouding van sy eer – die kernwaarde van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld.

In sy analise van eer en skaamte in EvTom 65 (aan die hand van die sosiale interaksie van uitdaging-reaksie) suggereer Van Eck dat die eienaar van die wingerd heel waarskynlik 'n eerbare persoon was met beide toegeskryfde en verkreeë eer<sup>35</sup> – eer wat ten alle koste beskerm moes word

---

<sup>35</sup> Die papiri wat deur Kloppenborg (2006:297-303) gebruik in sy realistiese lees van die Huurders in die Sinoptiese tradisie en Tomas bevestig dat verskeie grondbesitters groot stukke grond bekom het by grasia van familieverwantskap of skenkings (begiftiging) deur persone vanuit die aristokrasie of persone met politieke mag. In hierdie verband kan die volgende voorbeelde genoem word: Apollonios (administrateur van Ptolemeus II Philadelphos), Eirēnē ('n Masedoniese burger wat 'n landgoed as skenking ontvang het), en Aurelia Apollonides (ook bekend as Gaus, 'n raadslid van Aleksandrië). Fiensy (1991:21-60), in 'n ondersoek wat fokus op groot landgoede in die Herodiaanse periode, het aangetoon dat Herodes en sy vertrouelinge (soldate, administrateurs en amptenare) en verskeie individue wat tot die Joodse aristokrasie behoort het (insluitend persone vanuit die invloedryke priesterlike families), groot gedeeltes van Judea en Galilea besit het. Beide Kloppenborg en Fiensy se beskrywing van grondeienaars bevestig die feit dat die aristokratiese elite in die Romeinse Ryk by wyse van erfskap, skenking en beloning beheer oor groot gedeeltes van die land wat deel van die Romeinse Ryk was uitgeoefen het (kyk ook Carter 2006:3). Hierdie verkryging van grond het die eienaars daarvan deel gemaak van diegene wat gesien is as behorende tot die hoër klasse van die samelewing, met gepaardgaande status en eer (d w s, toegeskryfde eer en status). In terme van verkreeë eer het die ontvangs van grond nie alleen tot welvaart gelei nie, maar ook hierdie persone in die posisie geplaas om meer grond in te palm en verskeie ander beskermheer-onderdaan verhoudinge aan te gaan. Deur meer en meer land te bekom, en meer en meer beskermheer-onderdaan verhoudinge te skep, het die eienaars van grond dus daarin geslaag om op 'n toenemende wyse hulle eer en status te verhoog.

***Jesus en geweld: Markus 12:1-12 (en par) en Thomas 65***

wanneer die huurders sy eerste slaaf fisiek aanrand. Wanneer sy tweede slaaf (wat heel waarskynlik aan die huurders bekend was; kyk EvTom 65:4) ook aangerand en weggejaag word, besluit die eienaar – omdat hy besef het dat sy eer nou werklik op die spel was en wat hy kon verloor – sy troefkaart te speel: hy stuur sy seun. Die eienaar speel dus die aanvaarbare sosiale spel van sy tyd deur iemand te stuur wat nie alleen hoër in status is as sy vorige verteenwoordiger nie, hy maak ook staat op die sosiale mag wat 'n verskil in status geïmpliseer het. Omdat dit gebruik in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld was vir persone uit 'n spesifieke sosiale klas om op 'n sekere manier aan te trek en te praat om so hulle sosiale status en mag te vertoon, kon daar nou by die huurders geen onduidelik bestaan oor die verskil in status tussen hulle en die eienaar nie. Die teenwoordigheid van die seun het ook die teenwoordigheid van die vader geïmpliseer. Die gevolge van sy keuse om sy seun te stuur is egter dit wat die vader nie verwag het nie: sy seun word doodgemaak.

Die verassing van die gelykenis is dus terselfdertyd 'n stukkie ironie: presies dit wat die eienaar geoordeel het sy probleem sou oplos – 'n vertoon van sosiale status en mag – lei tot sy val. Die eienaar verloor alles: sy wingerd en daarom ook sy status (aangesien die besit van grond juis status beteken het), eer in die oë van sy slawe, en sy seun (en daarom ook sy vermoë tot die reproduksie van sy naam).

Die resultaat van Van Eck se sosiaalwetenskaplike analise van Tomas 65 kom dus ooreen met die gevolgtrekkings waartoe Kloppenborg met sy realistiese lees van die gelykenis gekom het: in Tomas 65 kritiseer Jesus die pleeg van indirekte openlike geweld (die gebruik van sosiale status en mag). Hierdie kritiek word deur die verrassende element van die gelykenis na vore gebring: die gebruik van sosiale status is – anders as wat verwag word – oneffektief in die uitoefening van dwang, die skep van onderdanigheid, die verkryging van lojaliteit, die skep van afhanklikheid, die beskerming van eer, die verhoging en vermeerdering van status, en die uitoefening van mag. Intendeel. Dit vermag niks. Meer nog: dit lei daartoe dat jy alles wat jy gehad het verloor.

Jesus kritiseer egter ook die gebruik van fisieke (direkte openlike) geweld in Tomas 65 – 'n direk teenoorstaande prentjie van Jesus se houding teenoor geweld soos dit in Markus 12:1-12 (en par) geskets word. In Tomas 65 lei die eienaar se status tot niks, so ook die huurders se gebruik van fisieke geweld. Neem die huurders eienaarskap van die wingerd oor nadat hulle die eienaar se seun doodmaak? Die Huurders in Tomas 65 swyg in hierdie verband – dit blyk dat ook die gebruik van fisieke geweld tot niks lei nie. En as hulle wel eienaarskap van die wingerd as resultaat van hulle gewelddadige optrede verkry het, was dit op 'n eerbare wyse?

Die beantwoording van hierdie vraag hou verband met die tweede verrassing in Tomas 65. Volgens Jesus is die eienaar van die wingerd juis die een wat eerbaar opgetree het! Nie omdat hy gepoog het om sy eer te beskerm deur op sy sosiale status en mag aanspraak gemaak het nie, maar omdat hy, nadat hy alles verloor het, nie tot geweld oorgegaan het om sy wingerd terug te kry nie – selfs nie eers toe sy seun gedood is nie. Op grond waarvan kan hierdie gevolgtrekking gemaak word?

Literêre getuienis uit onder andere die eerste eeu toon aan dat eienaarskap van land (wat dikwels deur die gebruik van mag op 'n onwettige wyse bekom is) meer as 'n blote abstrakte wettige beginsel was – besit van grond het ook beteken dat die eienaar oor die nodige mag (bv militêre ondersteuning) moes beskik om sy grond te behou in die geval van pogings tot onwettige oornome (kyk Kloppenborg 2006:333). In hierdie verband het Lintott (1968:30) aangetoon dat eienaarskap in die Romeinse Ryk gewoonlik 'n funksie was van “the ability to take, hold, and exploit land. Possession involved force”. Eienaarskap van land, dikwels verkry deur die gebruik van geweld, is deur die aristokrasie as 'n reg beskou. Dit het ook beteken dat die eienaarskap van grond, wat deur die gebruik van geweld bekom is, dikwels deur die gebruik van geweld beskerm moes word: “possessions which were originally acquired by force will therefore in the end have to be defended by force” (Lintott 1968:30). En dit is die tweede verrassende element in Tomas 65: die eienaar weerhou homself daarvan om van geweld gebruik te maak (wat hy as sy “reg” sou kon beskou) om sy wingerd in herbesit te neem. Eer, volgens Jesus, word dus verkry deur op te tree op 'n wyse presies teenoorgesteld van dit wat as “normaal” beskou sou kon word – om jousef van die wend tot geweld te weerhou. Die afleiding wat hieruit gemaak kan word is dat Jesus dus ook krities was teenoor die gebruik van fisieke geweld (direk openlike geweld).

### **5.3 Jesus en geweld: verdere getuienis**

Die volgende logia van Jesus, wat heel waarskynlik tot die tradisielaag van die historiese Jesus behoort, kan as ondersteunend beskou word tot Jesus se standpunt teenoor geweld soos dit in Tomas 65 tot uitdrukking kom:

- Q 6:29 (Luk 6:29/Matt 5:39-40) – “As iemand jou op die een wang slaan, bied hom ook die ander een aan. En vir iemand wat jou boklere vat, moet jy ook jou onderklere nie weier nie” (direkte openlike geweld).

**Jesus en geweld: Markus 12:1-12 (en par) en Thomas 65**

- Q 6:30 (Luk 6:30/Matt 5:49) – “Aan elkeen wat iets vra, moet jy gee; en as iemand jou goed vat, moet jy dit nie terugeis nie” (direkte overt geweld).
- EvTom 64/Q 14:16-24 (Luk 14:15-24/Matt 22:1-10). ’n Welvarende persoon wat meeding om status met sy gelykes in die samelewing nooi van hulle na ’n ete met die spesifieke doel om sy status ten toon te stel (indirekte openlike geweld). Sommige van die genooide gaste daag sy eer en status uit deur nie die uitnodiging te aanvaar nie. Hulle verskonings dui daarop dat hulle eie eer, status of rykdom op die spel is: handelaars wat hulle geld skuld (EvTom 64:3), die koop van ’n huis wat rykdom en die verkryging van verdere eer en status beteken (EvTom 64: 5), die reël van ’n ete as vertoonvenster van status (EvTom 64:7), en die invordering van huur (EvTom 64:9). Soos in die geval van Tomas 65 kom die gasheer se strewe na erkenning ten opsigte van sy status en eer tot niks, ook nie sy reaksie waarin hy poog om verlore eer terug te kry nie. Met hierdie gelykenis bevraagteken Jesus dus die gebruik van indirekte openlike geweld: die strewe na eer, status en rykdom – almal kernwaardes van die eerste-eeuse Mediterreense samelewing – lei tot niks. Dieselfde geld vir die Q-weergawe van die gelykenis (Q 14:16-24): die eerbare persoon is hy wat nie meeding om eer en status met sy gelykes in die samelewing nie, maar hy wat die sogenaamde sosiaal-veragtes na sy feesmaaltyd nooi (m a w, wat nie poog om die status quo te handhaaf nie).
- Matteus 18:23-34: Alhoewel hierdie gelykenis slegs in Matteus voorkom kan dit, in terme van die kriteria van koherensie (kyk Funk et al 1993:19-33; Theissen & Mertz 1998; Tatum 1999:102-107), heel waarskynlik teruggevoer word na Jesus self aangesien dit ooreenkom met Jesus se houding teenoor geweld in Tomas 65: die verhouding tussen die “koning” (regerende elite) en die slaaf wat in skuld verkeer is heel waarskynlik dié van iemand wat nie ’n lening (plus rente) of belasting kan betaal nie (as ’n gevolg van direkte openlike geweld). Die persoon aan wie die geld geskuld word is egter vol medelye en, in plaas daarvan om die skuldenaar se grond in te palm (direkte bedekte geweld), skryf hy ’n geweldige bedrag aan skuld af. Hy pleeg dus nie “aanvaarbare” geweld nie. Die slaaf, wat van alle skuld kwytskeld is en nie bereid is om dieselfde te doen aan iemand wat hom baie minder skuld nie, word egter deur Jesus op ’n negatiewe wyse uitgebeeld. Is hierdie uitspraak van Jesus kritiek op direkte bedekte geweld?



- Markus 10:42 – “Julle weet dat dit by die nasies so is dat hulle sogenaamde regeerders oor hulle baasspeel en dat hulle groot manne die mag oor hulle misbruik”. Is hierdie uitspraak van Jesus ’n logia wat “vaguely reflect what Jesus might have said” (Funk et al 1993:95), of is Markus 10:42 “part of an original saying (Mk 10:42-44 – EvE) that in some form goes back to Jesus” (Horsley 1993:244; kyk ook Fitzmyer 1995:1212)? Indien hierdie logia wel na Jesus teruggaan (wat ten minste o g v die kriterium van koherensie ’n moontlikheid blyk te wees) is dit kritiek op die meeste vorme van geweld wat in die eerste eeu gepleeg is aangesien dit die normale vorm van mag in eerste-eeuse Palestina (aristokratiese regerende elite wat “baasspeel” oor hulle oor wie geregeer word) kritiseer.<sup>36</sup>
- Q 6:20 (Luk 6:20b/Matt 5:3a)/EvTom 54; 69b – “Geseënd is julle wat arm is, want aan julle behoort die koninkryk van God.” In hierdie logia, volgens Malina (2001:64), verplaas Jesus die “goddelike sanksie” van die elite om te regeer en te eksploiteer na hulle sonder welvaart, mag en voorregte. Verstaan vanuit hierdie perspektief bevraagteken Jesus in hierdie logia die imperiale ideologie van Rome wat aanspraak maak op bevoordeling deur die gode (indirekte bedekte geweld).
- Q 13:30 ([Luk 13:30/Matt 20:16]/EvTom 4:2; vgl ook Mark 10:31; Matt 19:30; POxy 654.21-27) – “Onthou net: Daar is laastes wat eerste sal wees, en eerstes wat laaste sal wees.” Met hierdie logia kritiseer Jesus die magsbelange van die regerende elite (die “eerstes”) in eerste-eeuse Palestina: die posisie van die “eerstes” sal deur die “laastes” (die have-nots) ingeneem word.
- Q 12:57-59 (Luk 12:57-59/Matt 5:(24)25-26). Indien hierdie logia wel na Jesus teruggaan was hy van mening dat persoonlike versoening belangriker is as deelname aan die offersisteem van die tempel, asook dat die (Romeinse) howe genadeloos was. Kritiseer Jesus hier die Romeinse legale sisteem (wat die elite bevoordeel het; direkte openlike

---

<sup>36</sup> Volgens Theissen (2002:239) sluit Jesus in Markus 10:42-44 aan by ’n bestaande antieke ideaal van “die humane regeerder” wat sy onderdane en opponente op ’n vrygewige en gulhartige wyse behandel (regering sonder dwang of verpligting, kyk Schottroff 1975, in Theissen 2002:240) as ’n ideaal vir sy volgelinge: “Here Jesus explicitly contrasts the prevailing harsh ideal of ruling by repressive power with a way of ruling that should be practiced among his disciples, a way of ruling that takes on the form of slave service” (Theissen 2002:240).

geweld) en die magsbasis van die Jerusalemse elite (die offersisteem as uitbuitende magsbasis; direkte openlike geweld)?

- Q 6:27-28 (Luk 6:27-28/Matt 5:44) – “Julle moet julle vyande liefhê; doen goed aan die mense deur wie julle gehaat word, seën die mense deur wie julle vervloek word; bid vir die mense deur wie julle sleg behandel word”. Mediterreense persone was georiënteerd ten opsigte van die groep waaraan hulle behoort het, en was in beginsel agonisties teenoor almal buite die eie belangegroep. Hierdie ingesteldheid het tot konstante konflik gelei en die potensiaal vir alle soorte geweld geskep<sup>37</sup>. Volgens Theissen (2002:233) is die “vyande” waarna Jesus in Matteus 5:44 verwys – omdat dit in die meervoud uitgedruk is (ἀγπᾶτε τοὺς ἐχρούς) – nie persone wat deel is van die ingroep nie, maar persone behorende tot ’n uitgroep<sup>38</sup>. Verstaan vanuit hierdie perspektief is Jesus se uitspraak in Q 6:27-28 (die beantwoording van geweld met gebed), kongruent met Q 6:29 (die beantwoording van geweld met sagmoedigheid) en Tomas 65 (die eerbare persoon is die een wat nie geweld met geweld beantwoord nie).

## **6. SLOTOPMERKINGS**

Die interpretasiegeskiedenis van die gelykenis van die Huurders (Mark 12:1-12/Matt 21:33-44/Luk 20:9-19) toon dat die gelykenis dikwels geïnterpreteer is vanuit die perspektief van “die sogenaamde regeerders wat baasspeel” en “die groot manne wat hulle mag misbruik” (vgl Mark 10:42). Verskeie

---

<sup>37</sup> Sosiale-identiteitsteorie (’n onderafdeling van sosiologiese psigologie hoofsaaklik ontwikkel deur Henri Tajfel [1986] wat die verhouding tussen die individu se selfverstaan en deelwees aan ’n groep bestudeer) toon aan dat in die meeste gevalle ’n individu se selfverstaan gevorm word deur die karaktereenskappe van die kollektiewe groep waarin so ’n individu behoort. Hierdie is veral die geval in kollektiewe kulture soos die eerste-eeuse Mediterreense kultuur. Wanneer ’n bepaalde kollektiewe groep bepaalde kenmerkende eienskappe begin vertoon word ’n bepaalde selfverstaan en optrede stereotipes van die bepaalde groep, en alle uitgroepe word negatief gestereotipeer – ’n situasie wat tot voortdurende konflik tussen groepe lei (kyk Esler 2002:186-187). Hierdie kompetisie en konflik tussen groepe het die potensiaal om tot uitermatige konflik en geweld te lei, soos byvoorbeeld uitermatig gewelddadige samelewings, volksmoord en etniese suiwering (vgl bv Rwanda, Soedan, Noord-Ierland, die Balkan en die huidige Israel en Zimbabwe; Esler 2002:187).

<sup>38</sup> Die opdrag om jou naaste lief te lief te hê en jou vyande te haat Matteus 5:43 (Lev 19:18) word uitgedruk in die enkelvoud: Jy moet jou naaste liefhê (ἀγαπήσεις) en jou vyande haat (μισήσεις). Matteus 5:44 (Jesus se “korreksie” op Levitikus 19:18) gebruik egter die meervoudsvorm van die werkwoord (ἀγπᾶτε). “If Jesus were thinking exclusively of a personal opponent and an enemy in village life, the singular would have fit much better” (Theissen 2002:233). Dat Jesus hier heel waarskynlik na onder andere Rome verwys kan afgelei word uit die feit dat die vyand wat liefgehê moet word blykbaar in ’n posisie is om te kan vervolg en dus oor (politieke) mag beskik (Matt 5:44). In sy oproep om jou vyand lief te hê verwys Jesus dus hier heel waarskynlik na ’n uitgroep.

voorbeeld kan gelys word hoe maghebbers die gelykenis ingespan het om mag, wat op 'n illegitieme wyse bekom is, te legitimeer en te mistifiseer.

In 1662, as eerste voorbeeld, het die konvokasie van die kerk van Engeland en die Britse parlement 'n hersiening van die *Book of Common Prayer* goedgekeur waarvan die gebruik daarvan na aanvaarding verpligtend in die kerk van Engeland was.<sup>39</sup> Op grond van 'n spesiale dekreet van Charles II is 30 Januarie vasgestel as 'n nasionale dag van boetedoening en vas vir die oortreding van die onwettige teregstelling van 'n monarg of koning (*regicide*). Die rede vir hierdie nasionale dag en boetedoening was die onthoofding van die “martelaar” Charles I op 30 Januarie 1649, nadat hy deur die Republikeinse Parlement (onder leiding van Charles Cromwell) tot tiran, verraaier en openbare vyand van die gemenebes van Engeland verklaar is. Binne 'n dekade na hierdie gebeure was Cromwell egter dood, die Republikeinse parlement in chaos gedompel, die mag weer in die hande van die koningshuis, met Charles II (die seun van Charles I), koning. Diegene wat aandadig was aan die dood van Charles I is óf gehang óf tot lewenslange tronkstraf gevonniss, en 'n paar maande later, op 30 Januarie 1660 (die herdenkingsdag van Charles I se teregstelling), is Cromwell se lyk op 'n makabere wyse opgegrawe, in 'n “teregstelling” gehang en daarna in die openbaar onthoof.

Belangrik is die Skriflesing wat vir hierdie dag van boetedoening gekies is: Matteus 21:33b-41 (die gelykenis van die Huurders) en 1 Petrus 2:13-22. Matteus 21:33b-41 het die ideologie van die koningshuis van Stuart soos 'n handskoen gepas: die wingerd (Engeland) van die eienaar (God = koningshuis) is bekom deur die geweld van die huurders (Republikeinse magte) en die doodmaak van eienaar se seun (Charles I). God het egter die huurders (Cromwell) vermoor en die wingerd aan sy wettige en regmatige eienaars (die koningshuis van Stuart) terugbesorg. Die implikasie van die gekose Skriflesing was duidelik: die teregstelling van 'n koning was 'n oortreding teenoor God self, die uitbuitende en tiranniese bewind van Charles I was legitiem (insluitende sy vergrype aan mag), en opstand teen hierdie gesag (Republikanisme) is sonde. In die woorde van Kloppenborg (2006:8-9): “God remains the proprietor of England and the rules of ownership – the monarchy – have not and will not change. To think otherwise is sin. ... English kingship corresponded to and embodied God’s eternal rule”. Die boodskap van 30 Januarie in die *Book of Common Prayer* was duidelik: vrees God en eer die keiser (koning; 1 Pet 2:17). Hoekom? Want die Bybel sê so! So is die (misbruik van) mag van die koningshuis gelegitimeer en gemistifiseer.

---

<sup>39</sup> Vir 'n volledige bespreking van hierdie voorbeeld, asook die wat hieronder genoem word, kyk Kloppenborg (2006:7-31).

Bogenoemde voorbeeld is maar net een in die galery van voorbeelde hoe die narratiewe struktuur van die Huurders in die Sinoptiese tradisie (wat implisiet die kant van die eienaar [God] kies) sedert Irenaeus en Eusebius tot in die twintigste eeu deur diegene in magsposisies gebruik is om die illegitieme verkryging van mag – en die somse tiranniese misbruik daarvan – te legitimeer en te mistifiseer. By implikasie is die gelykenis (in sy Sinoptiese vorm) dus ook gebruik om die belange van hulle sonder mag te onderdruk.

Die vroegste interpretasie van die Huurders is die van Irenaeus (circa 180 nC) in sy *Adversus Haereses* (4.36.1-2) as reaksie op die gnostiese leringe van Valentinus (die God van die Ou Testament is 'n demiurg wat 'n gevalle skepping daargestel het, met Jesus Christus as die openbaring van die ware God). In reaksie op Valentinus se verwerping van die Ou Testament span Irenaeus die Huurders in om aan te toon dat die Bybel 'n eenheid is: die huurders van die eerste bedeling (Ou Testament) en die nuwe bedeling (die kerk van die Nuwe Testament) is beide huurders van dieselfde eienaar (God) – 'n interpretasie wat duidelik die (mags)belange van die vroegste kerk vooropgestel het. Eusebius (circa 300 nC) se interpretasie van die Huurders weer het ten doel gehad om die magsbelange van die Konstantynse kerk te vestig en aan te toon hoekom die Konstantynse kerk, en nie die Jode nie, die wettige erfgename van die beloftes van God aan Abraham was. Die interpretasies van die Huurders deur Chrysostomus en Atanasius het hierop voortgebou: die Konstantynse kerk (lees keiser) was die wettige verteenwoordiger van God se verlossing, die monargie was 'n goddelike instelling, die keiser was God se wettige verteenwoordiger, en land was tot die beskikking van die monarg om daarmee te doen wat hy wil.

Eusebius se allegoriese interpretasie van die gelykenis as 'n historiese beskrywing van die vervanging van die Jodedom as volk van God met die Christelike (Konstantynse) kerk het die interpretasie van die gelykenis tot so laat as in die vroeg-moderne periode beïnvloed. Soms is daar selfs aan die gelykenis 'n eksplisiete politieke betekenis toegeken, soos in die geval van Luther. Volgens Luther was die wingerd die koninkryk van God wat deur God van die Roomse Kerk weggeneem is en aan die kerke van die Reformasie en die Duitse prinse gegee is. Luther se eksegese van die Huurders het selfs gesinspeel op die verband tussen Duitsland en die koninkryk van God.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> In Luther se *Lectures on Genesis* word die Matteaanse weergawe van die Huurders (veral Matt 21:34) gebruik as die veroordeling van die pousdom en die ondersteuning van Duitsland: "Therefore when they (the papists – EvE) had been rejected, God raised us from the dung and dirt and set us with the princes of the people, in order that through our ministry Germany might be linked to the Kingdom of God and to true knowledge of God" (*LW* 3:152-153, in Kloppenborg 2006:25).

'n Laaste voorbeeld: In 1884 gebruik William Arnot (in sy werk *The parables of the Lord*) die gelykenis van die Huurders om die Britse koloniale regering in Indië te regverdig. Die gebeure van die Groot Opstand in Indië (1857-1859) is welbekend, asook die feit dat die Britse kolonialisering van Indië die geforseerde verchristeliking van Moslems en Hindoes ingesluit het. In reaksie op die “afwesige eienaar” (Engeland) se optrede, het die “huurders van die wingerd” (die opstandelinge in Indië) in opstand teen die eienaar van die wingerd gekom. Die eienaar van die wingerd het hierdie opstand egter in die kiem gesmoor – ’n bewys daarvan dat God aan die kant van die kolonialiste, hulle dominante kolonialistiese waardes, en godsdiens, was. Belangrik om raak te sien is die diepere (en aanvaarbare!) ideologiese waardes wat ten grondslag van Arnot se interpretasie van die Huurders lê: koningin Victoria is die besitter van Indië en al sy rykdom, en aangesien God aan die kant van (Christelike) Engeland is, het die koningin die taak om haar eiendom te behou, ten alle koste en deur enige metode. Soos in die geval van die *Common Book of Prayer*, het Arnot se interpretasie dus dieselfde gevolg gehad: illegitieme mag is gelegitimeer en gemistifiseer.

Bogenoemde *Wirkungsgeschichte* van die Huurders in die Sinoptiese tradisie toon duidelik aan hoe “die sogenaamde regeerders wat baasspeel” en “die groot manne wat hulle mag misbruik” deur die eeue heen die gelykenis ingespan het om politieke en sosiale dominante ideologieë te regverdig. Ook het die gelykenis dit moontlik gemaak om die illegitieme verkryging van mag en die instandhouding daarvan deur geweld “goddelik” te sanksioneer. Hoe is dit moontlik? Omdat die narratiewe struktuur van die gelykenis in die Sinoptici die kant van die eienaar (God) kies, ’n bepaalde “sosiale orde” as normaal mistifiseer (die reg tot grondbesit en die gebruik van geweld), die optrede van die huurders as inherent boos voorstel (’n omverwerping van die “aanvaarbare” sosiale orde), en die herstel van die aanvaarbare sosiale orde as ’n logiese uiteinde van die gelykenis veronderstel. Wat hierdie interpretasies meer merkwaardig maak, is dat die Jesus van die evangelies die gelykenis (soos dit in Mat, Mark en Luk aangebied word) juis vertel het as ’n veroordeling van die tempelowerhede (diegene met sosiale mag).

'n Ideologies-kritiese lees van Markus 12:1-12 (en par) deur die bril van Tomas 65 het egter aangetoon dat die Huurders in die Sinoptiese tradisie nie gebruik kan word om enige vorm van geweld te sanksioneer nie – selfs nie as “legitieme” reaksie op “illegitieme” optrede nie. Volgens Tomas 65 was Jesus teen die gebruik van alle soorte geweld, ’n gevolgtrekking wat ondersteuning vind in verskeie ander Jesuslogia wat heel waarskynlik tot die tradisielaag van die historiese Jesus behoort (Q 6:20/EvTom 54; 69b; Q 6:27; Q 6:29, Q 6:30,

**Jesus en geweld: Markus 12:1-12 (en par) en Thomas 65**

Q 12:57-59; Q 13:30/EvTom 4:2; Q 14:16-24/EvTom 64 en moontlik ook Matt 18:23-34 en Mark 10:42).

'n Laaste opmerking: Bogenoemde analise van Mark 12:1-12 bevestig weer eens die noodsaak om die tekste van die Nuwe Testament ideologies-krities te lees. 'n Ideologies-kritiese lees van die Nuwe Testament maak ons nie alleen bewys van die gevaar van die "Sinoptisering van Jesus" nie, maar ontbloot ook (i t v 'n hermeneutiek van suspisie) ons eie ideologieë waarmee ons die gebruik van alle vorme van geweld legitimeer en mistifiseer. In die woorde van René Girard: "Violence is the heart and secret soul of the sacred".

**Literatuurverwysings**

- Carter, W 2006. *The Roman Empire and the New Testament: An essential guide*. Nashville, TN: Abingdon.
- Carter, W 2007. Matthew's Gospel, Rome's Empire, and the parable of the mustard seed (Matt 13:31-32). Unpublished.
- Dodd, C H 1935. *The parables of the kingdom*. London: Nisbet.
- Esler, P F 2002. Jesus and the reduction of intergroup conflict, in Stegemann et al 2002:185-205.
- Fiensy, D 1991. *The social history of Palestine in the Herodian period: The land is mine*. New York: Edwin Mellen.
- Fiensy, D A 2007. *Jesus the Galilean: Soundings in a first century life*. Piscataway, NJ: Gorgias.
- Fitzmyer, J A 1985. *The gospel according to Luke*, Vol II. New York: Doubleday.
- Funk, R W, Hoover, R W & The Jesus Seminar 1993. *The five gospels: The search for the authentic words of Jesus*. New York: Macmillan.
- Goodman, M 1982. The first Jewish revolt: Social conflict and the problem of debt. *JJS* 33, 402-429.
- Hanson, K C & Oakman, E 1998. *Palestine in the time of Jesus: Social structures and social conflicts*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Herzog, W R 1994. *Parables as subversive speech: Jesus as pedagogue of the oppressed*. Louisville, KY: Westminster.
- Herzog, W R 2005. *Prophet and teacher: An introduction to the historical Jesus*. Louisville, KY: Westminster John Knox.
- Horsley, R A 1993. *Jesus and the spiral of violence: Popular Jewish resistance in Roman Palestine*. San Francisco, CA: Harper & Row.
- Kloppenborg, J S 2006. *The tenants in the vineyard: Ideology, economics, and agrarian conflict in Jewish Palestine*. Tübingen: Mohr Siebeck. (WUNT 195.)
- Lenski, G E 1966. *Power and privilege: A theory of social stratification*. New York: McGraw-Hill.
- Lintott, A W 1968. *Violence in Republican Rome*. Oxford: Clarendon.
- Malina, B J 1993. *The New Testament world: Insights from cultural anthropology*. Westminster: John Knox.

- Malina, B J 2001. *The social gospel of Jesus: The kingdom of God in Mediterranean perspective*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Malina, B J & Neyrey, J H 1991. Honor and shame in Luke-Acts: Pivotal values of the Mediterranean world, in Neyrey 1991:25-65.
- Neyrey, J H 1991. The symbolic universe of Luke-Acts: "They turn the world upside down", in Neyrey 1991:271-304.
- Neyrey, J H 1991 (ed). *The social world of Luke-Acts: Models for interpretation*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Oakman, D 1986. *Jesus and the economic questions of his day*. New York: Edwin Mellen.
- Oakman, D 2008. *Jesus and the peasants*. Eugene, OR: Cascade Books. (Matrix: The Bible in Mediterranean context.)
- Stegemann, W, Malina, B J & Theissen, G 2002. *The social setting of Jesus and the gospels*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Tajfel, H 1986. The social identity theory of intergroup conflict, in Worchel, S & Austin, W G (eds), *Psychology of intergroup relations*, 7-24. Chicago, IL: Nelson-Hall.
- Tatum, W B 1999. *In quest of Jesus*. Nashville, TN: Abingdon.
- Theissen, G 2002. The political dimension of Jesus' activities, in Stegemann et al 2002:225-250.
- Theissen, G & Mertz, A 1998. *The historical Jesus: A comprehensive guide*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Van Eck, E 1995. *Galilee and Jerusalem in Mark's story of Jesus: A narratological and social-scientific reading*. Pretoria: Kital. (HTS Suppl 7.)
- Van Eck, E 2007a. Die gelykenisse van Jesus: Interpretasie en toepassing. Ongepubliseerde klasaantekeninge (MDiv I), Universiteit van Pretoria.
- Van Eck, E 2007b. The tenants in the vineyard (GThom 65/Mark 12:1-12): A realistic and social-scientific reading. *HTS* 63, 909-936.
- Van Eck, E & Van Aarde, A G 1989. A narratological analysis of Mark 12:1-12: The plot of the Gospel of Mark in a nutshell. *HTS* 45, 778-800.