

# Paulus se versie van “draai die ander wang” – gedagtes oor geweld en toleransie

Andries van Aarde<sup>1</sup>  
Fakulteit Teologie  
Universiteit van Pretoria

## Abstract

### Paul's version of “turning the other cheek” – rethinking violence and tolerance

*The aim of this article is to argue that Paul's denunciation of vengeance should be seen as the outcome of a personal transformation from an apocalyptic destructive thinking with regard to those who irate him to a state of mind of tolerance and eventually to the “internalization of eschatological hope”. Instead of rebuking Paul prayed for those who heap burning coals upon his head. This disposition is seen as another version of the Jesus-tradition regarding the turning of the left cheek when an evildoer strikes one on the right one. The article explains Paul's version and his change in attitude with regard to violence in terms of René Girard's scapegoat theory and Paul's rhetoric of mimesis which he consistently conveyed from his first letter to the Thessalonians through his last letter, written to the Romans. For Paul, Jesus Christ forms the model. It is Paul's gospel about the participation of Jesus' exemplary conduct, vis à vis violence that was executed against him, which constitutes the transformative framework of overcoming evil with good.*

## 1. INLEIDING EN VRAAGSTELLING

Konflik skep konflik en om geweld met geweld te beantwoord, is klaarblyklik so deel van ons diere- en mensewêreld dat die “spiraal van konflik” deur

---

<sup>1</sup> Andries van Aarde is honorêre professor verbonde aan die Fakulteit Teologie by die Universiteit van Pretoria. Hierdie artikel is 'n verwerking van 'n voordrag gelewer tydens die “Konferensie oor Geweld in die Nuwe Testament”, gehou deur Belgiese, Nederlandse en Suid-Afrikaanse Nuwe-Testamentici by die Universiteit van Stellenbosch, gedurende 21-23 Januarie 2008.

**Paulus se versie van “draai die ander wang”**

sommige selfs as positief gewaardeer kan word.<sup>2</sup> Om konflik so as deel van menswees te sien, is egter om as slagoffer aan determinisme oorgelewer te wees. Jesus en Paulus het egter duidelik nie aan so ’n slagoffersindroom gelyk nie. Wanneer Paulus die Christelike gemeente in Rome versoek om “geen vyande” te maak nie – en eerder “nadruk op die liefde, ook vir die vyand”, te lê (Rom 12:9-21) – bring hy ons “in de nabijheid van de Jezus-traditie (vergelijk o.a. Mat. 5:44)” (Bert Jan Lietaert Peerbolte 2003:583-584).

Een van die mees opvallende subversiewe uitsprake in die Jesus-tradisie is die een oor die draai van die *ander wang* as iemand jou op die wang sou slaan (Q 6:29 // Matt 5:39 // Luk 6:29). Paulus se versie is dat wanneer jou vyand jou met vuur gooi en jy het met liefde geantwoord het, het die liefde soos ’n vuur geword wat die vyand van skaamte brand (Rom 12:20; vgl Spr 25:21-22). Dit is Matteus wat spesifiek sê dat die aanvaller die slagoffer op die *regter wang* slaan (Matt 5:39). En dit is op grond van hierdie presisering,<sup>3</sup> dat die afleiding gemaak word dat die “slagoffer” se teendaad neerkom op die voorkoming dat die geweld in verdere spiraal voortgaan.

Binne die Mediterreense sosiale konteks<sup>4</sup> is die belediging juis groter, omdat iemand wat homself meerderwaardig ag, sy teenstander volgens konvensie nie met die plathand klap nie, maar met die rugkant van die hand (Malina & Rohrbaugh 1992:55; kyk ook Davies & Allison [1988] 2004:543-544; Garland 1993:73-75; Wink 1992:197-214; 1998:100-101), Om met die plathand (dit wil sê, met die palm van die hand) te slaan, sou neerkom dat die opponent sy teenstander as iemand met gelyke eer reken. Om met *die rugkant van die hand teen die regter wang* – die meer eerbare kant van die kaak – te slaan, verhoog nie net die beledigende aard van die geweld nie,

---

<sup>2</sup> Gesien vanuit die perspektief van die Marxistiese fenomenologie word konflik wat tot konflik lei en wat Kriesberg (1973:274) die “spiraal van konflik” noem, as funksioneel gereken tot die skeppende vermoë om nie net kohesie in die samelewing te versterk nie, maar ook om die konteks te skep vir veranderings wat nodig mag wees en nuwe reëls, norme en waardes daar te stel. Vir die toepassing van konflikteorie op die Nuwe Testament, kyk die doktorsale dissertasie van my Nederlandse student Evert Jan Vledder (1994), gepubliseer deur Sheffield Academic Press in 1997.

<sup>3</sup> Volgens Water Wink het Jesus “geweier om geweld teë te staan in terme van geweld se eie terme” (my parafrase): “He [Jesus] urging us to transcend both passivity and violence by finding a third way, one that is at once assertive and nonviolent” (Wink 1998:100-101). Davies & Allison (2004:544 voetnota 57) wys daarop dat Origenes (*De principiis* 4.3.3) Matt 5:40 gebruik om téén ’n letterlike interpretasie van die Bybel te argumenteer: “[U]nless one suffers from a defect, one naturally strikes the left cheek with the right hand, so the saviour’s words are incredible on a literal level.” Hierdie interpretasie bevestig dat die regter hand as die “sterker” hand gereken is.

<sup>4</sup> Kyk, onder andere, Aristoteles, *Rhetorica* 1.13.10; Musonius Rufus, in Lutz (1947:x); Flavius Josephus, *De bello Judaico libri* 2.16.4 § 351; *Mishna Baba Qamma* 8.6 (in Davies & Allison 2004:543 = “to strike the right cheek with the right hand, one must hit backhandedly”); Job 16:10; Ps 3:7; 1 Esra 4:30 (vgl Aristophanes, *Ranae* 149-150); Klaagliedere 3:30 (vgl Origenes, *Contra Celsum* 7.25).

maar dit getuig ook van 'n groter arrogansie van die kant van die geweldenaar. Deur die linker (die “ander”) wang te draai, en die geweldenaar sou weer 'n keer slaan, sou veronderstel dat die arrogante, “meerderwaardige” aanvaller verplig word om met die *plathand teen die linker wang* te slaan. Die implikasie is dan dat die geweldenaar só erken dat sy teenstander eer het (nie meer die regter wang nie, maar nou die linker wang) sowel as dat sy teenstander gelyke waarde as hyself het (nie meer die rugkant van die linker hand nie, maar met die palm van die regter hand). Dit is soos Malina (1993:12) sê: “Only equals can play the honor game of challenge and response.” 'n “Gelyke” teenstander “verdien” mos nie om met die plathand geslaan te word nie, maar indien 'n geveg wel onafwendbaar sou wees, behoort sy opponent hom eerder met die rugkant van die linker hand op die regter wang te slaan! Om die ander wang te draai beëindig by implikasie die geweld, want die “eerbare” opponent verdien mos nie só 'n belediging nie!

Sodoende, deur die linker wang te draai, impliseer Jesus dus nie dat kwaadwilliges toegelaat word om oor Jesus te loop, asof Jesus 'n bejammerlike slagoffer van geweld sou wees wat maar passief toelaat om soos 'n vloermat gebruik te word nie. Hierdie Jesus-tradisie wil nie *evil* as aanvaarbaar reken nie. Inteendeel, Jesus ontmasker die kwaad op 'n aktiewe, maar nie-geweldadige, manier. Jesus wil voorkom dat die kwaaddoener – en soos Paulus (Rom 12:20) impliseer, vuurrooi van skaamte – met 'n verdere handeling van kwaad voortgaan. Want wie sal verder wil veg, as die “bokskryt gelykgemaak” is, lui die Afrikaanse gesegde?

Wat die aard van die interafhanklikheid<sup>5</sup> tussen Jesus en Paulus in hierdie verband is, weet ek nie. Ek kan egter wel saamstem met Robert Jewett (2007:779) se sluitende kommentaar op Romeine 12:21 as die “culminating exclamation”<sup>6</sup> van die gedeelte in 12:9-21, dat Paulus hier in dié “discourse on ‘genuine love’”, die Christelike etiek binne 'n “transformative

<sup>5</sup> Op grond van 'n *waarskynlike* (Peter Stuhlmacher 1983:240-250; Dale C Allison 1982:11-12; James D G Dunn 1988:745; 1990:201; Michael Thompson 1991:96-105), of *onwaarskynlike* historiese en literêre relasie (kyk Frans Neirynck 1986:265-321; Nikolaus Walter 1985:501-502); vir die standpunt dat Paulus vanuit onbekende Joodse (of Joods-Christelike) wysheidstradisie, soos die *Didache*, siteer, kyk onder andere Wilson (1991:165-171) en Gordon Zerbe (1992:207-208) (vgl Robert Jewett (2007:766, nota 103). David Wenham (1995:251) spekuleer dat Paulus op 'n onbekende Jesus-tradisie steun en dat Lukas deur Paulus beïnvloed is en tot die Paulus-tradisie toegevoeg het. Vir soortgelyke tradisie in Joodse tekste en raakpunte met die Jesus-Paulus-tradisie, soos in *Josef en Aset* en die *Testamente van die Twaalf Patriarge*, kyk Tuckett (1990:164-165); Van Aarde (2000; 2001:97-99, 102).

<sup>6</sup> Uitdrukings ontleen aan Walter T Wilson (1991:197), *Love without pretense: Romans 12:9-21 and Hellenistic-Jewish wisdom literature*.

***Paulus se versie van “draai die ander wang”***

framework that is universal in scope; but local in operation”<sup>7</sup> plaas. Volgens Jewett is dit geen oordrywing nie om hierdie etiek – wat ek Paulus se versie op die “draai van die ander wang” noem – te beskryf as “the bravest statement in the world”<sup>8</sup>.

In hierdie Jesus- en Paulus-tradisie kry ons etiese riglyne in ’n *nie-apokaliptiese* vorm oor hoe Jesus-volgelingen in die antieke en in vandag se tyd op geweld behoort te reageer. Dit is nou maar eenmaal so dat geweld en teengeweld een van die kentekens van hoe *apokaliptiek*<sup>9</sup> die oorgelewerde, soms ongeskrewe, gemene reg in die Midde-Ooste in die na-eksiliese periode sedert die derde en tweede eeu voor en die paar eeue tot ongeveer die vierde en vyfde eeu<sup>10</sup> na die geboorte van Jesus Christus, gevorm het.

Wat ’n mens ook al vir of teen die eksegetiese insigte van Albert Schweitzer<sup>11</sup> te sê het, moet toegegee word dat hy reg is deur etiek gedurende die vroeg-Christelike era binne die konteks van “apokaliptiek”<sup>12</sup> te interpreteer. Insgelyks behoort Ernst Käsemann (1960:180) toegegee te word dat “apokaliptiek” die “moeder van alle Christelike teologie”<sup>13</sup> is en dat hierdie oorsprong verband hou met die reaksie van die eerste Jesus-volgelingen in Jerusalem op die gewelddadige dood van Jesus (Käsemann [1960] 1969:82-107). Maar aan die ander kant, juis gesien dat Käsemann meen dat uitsprake

---

<sup>7</sup> “The thought of overcoming ‘evil’ through everyday acts of solidarity would be grandiose except for the framework of a global mission in behalf of the righteousness of God, which is the theme and purpose of Romans. Within this framework, even a cup of water given to the thirsty becomes a means of expressing the love of Christ and thus extending the realm of divine righteousness” (Jewett 2007:779).

<sup>8</sup> ’n Uitdrukking ontleen aan Franz-Josef Orttemper (1980:124) en aangehaal deur Heinrich Weinel (1915:253), *Paulus: Der Mensch und sein Werk: Die Anfänge des Christentums, der Kirche und des Dogmas*. 2. Auflage.

<sup>9</sup> Hoe “veelkleurig” (vgl Jan Willem van Henten & Osger Mellink 1998:11) of moeilik definieerbaar (vgl John J Collins [1991] [1997] 1998:19-38) ook al.

<sup>10</sup> Uitgesonderd die derde eeu (kyk Van Henten & Mellink 1998:16).

<sup>11</sup> Kyk onder andere Albert Schweitzer ([1910] 1956), *The mystery of the kingdom of God: The secret of Jesus’ messiahship and passion*, translated, and with an introduction by W Lowrie. London: Adam & Charles Black, veral bls 84 e v, 94-105.

<sup>12</sup> Te gemaklik word die begrip “apokaliptiek” aan “eskatologie” gelyk gestel (bv Amos N Wilder 1950; soos bespreek deur Jack T Sanders (1975:1-29); kyk egter Bruce J Malina (1996:192-193) wat op die anakronistiese gebruik van die term “eskatologie” wys.

<sup>13</sup> Käsemann (1960:180) se presiese woorde was: “Die Apokalyptik ist – da man die Predigt Jesu nicht eigentlich als Theologie bezeichnen kann – die Mutter aller christlichen Theologie gewesen.” Tipies in kontinuïteit met Rudolf Bultmann, het Walter Schmithals (1994:20; vgl 1973:129; 1975:72) gesê dat ’n mens met Käsemann kan saamstem indien die relasie tussen apokaliptiek en Christelike teologie op ’n *historiese* wyse verstaan word, maar “sachlich” gesien, is dit nie so dat die Christelike teologie uit apokaliptiek gegroei het nie, maar eerder apokaliptiek “oorwin” / “oorstyg” het (vgl ook Schmithals 1994:21).

in Jesus se “Bergrede” een van die vroegste Christelike bronne van sulke apokaliptiese formules is,<sup>14</sup> is dit opvallend dat Wim Weren (1979) in sy doktorsale dissertasie op Matteus se eskatologie melding maak van ’n “de-apokaliptiserende tendens” (*Entgeschichtlichung der Eschatologie*)<sup>15</sup> deur te wys op die Christelike heroriëntasie van deernis vir die armstes onder die armes (*hoi elachistoi* – Mt 25:45) en hulle “de broeders van de Mensenzoon” noem.<sup>16</sup> Volgens Weren (1979:188) kan hierdie de-apokaliptisering gesien word in die feit dat Christelike etiek nie die resultaat is van passiwiteit nie. ’n Daad soos om “die ander wang te draai” (Mt 5:39) getuig van ’n alternatief op apokaliptiese determinisme dat mense niks aan ’n onregverdige *aiōn* kan verander nie. Volgens die apokaliptiek sal dit die wrekende, oordelende God self wees – en nie die lydende regverdiges nie – wat ongeregtigheid op ’n katastrofale wyse aan die einde van die tyd sal beëindig en die lydende regverdiges dan met die goeie sal beloon. In so ’n apokaliptiese raamwerk bly mense bloot slagoffers vasgevang binne ’n spiraal van konflik.

Die appèl wat die gemelde Jesus- Paulus-tradisie maak om op geweld met nie-apokaliptiese manier te antwoord, bied vir die hedendaagse Suid-Afrika ’n moeilike maar uitdagende Christelike imperatief. ’n Golf van geweld oorspoel Suid-Afrika (kyk o a Snyman 2007:103-118).<sup>17</sup> Hoewel Suid-Afrika se inwoners oor die algemeen formeel deel uitmaak van die institusionele religie, het hierdie “kultuur van geweld” die potensiaal om fundamentalisme wakker te roep. Oor die grense van verskillende godsdienste het fundamentalisme die kenmerkende neiging om konflik met teenkonflik te wil bestry. So ’n apokaliptiese “oog-om-oog”-mentaliteit (*ius talionis*) skep egter die spiraal van konflik op konflik.

Die apokaliptiese vergeldingsdrang is ’n kenmerk van ’n tipies trikontinentale tribale antropologie. Dit kom ook sterk voor binne die Midde-Oosterse agonistiese kultuur en is daarom deel van die denkwêreld van ’n groot deel van die skrywers en lesers/hoorders van die heilige skrifte van die

<sup>14</sup> Byvoorbeeld dié in Mt 7:22-23 (vgl ook 23:8-10; 5:19) (Käsemann 1969:82).

<sup>15</sup> Weren (1979:188 nota 16, 236) verwys na die werk van onder andere A Sand (1972-3), *Zur Frage nach dem “Sitz im Leben” der apokalyptischen Texte des Neuen Testaments*. *NTS* 18, 167-177.

<sup>16</sup> “.., Matteüs (kan) niet beschouwd worden als een apocalypticus” (Weren 1979:188, 236; contra Hadfield 1959:128-132 en Treese 1958:281).

<sup>17</sup> Kyk Andries van Aarde (2008), “The RDP of the soul”: Geweld, vergelding, toleransie en Paulus se appèl om moed te hou. ’n Tweekalige openbare gedenklesing / A bilingual, commemorative public lecture, presented at *HTS Theological Studies* Jubilee, 9 June 2008, on the occasion of the University of Pretoria’s centenary celebration (publikasie in *Verbum et Ecclesia*, 29(3), 708-727).

**Paulus se versie van “draai die ander wang”**

Jodedom, Islam en die Christendom. Vergelding en oorlewing is in der waarheid tipies van die diere- en mensewêreld. Die vraag is hoe hierdie argetipiese drang om geweld met teengeweld te antwoord, getemper kan word sodat die spiraal van konflik nie net voortsnel en soos ’n wegholwa buite beheer net meer en meer slagoffers langs die pad laat nie. Is daar ’n perspektief vanuit die Christelike etiek wat oorweeg kan word?

Hierdie artikel argumenteer dat Paulus se *mimesis-retoriek* wel oorweging in hierdie verband verdien.<sup>18</sup> In die artikel gaan ek van die veronderstelling af uit dat (1) Paulus in sy ongeveer een dekade van briewe skryf (van die 50’s tot die 60’s CE) in denke en pastorale vaardigheid ontwikkel het, (2) dat ons sewe egte briewe van Paulus besit waarvan sekere uit verskillende fragmente bestaan, (3) dat 1 Tessalonisense (geskryf vanuit Korinte) die eerste brief is wat tot ons beskikking is, dat Romeine (ook geskryf vanuit Korinte) die laaste is en dat Galasiërs, die Korintiër-fragmente, die Filippense-fragmente en Filemon (ten minste, laasgenoemde drie, geskryf vanuit Efese)<sup>19</sup> kronologies tussen 1 Tessalonisense en Romeine geskryf is, en (4) dat naas die ad-hoc lokale partikulariteite in Tessaloniki, Korinte, Efese en die Christengemeenskappe in Galasië (ingesluit Kolosse as tuiste van die huisgemeente van Filemon), die konflik met die sogenaamde “superapostels” – wat Cees den Heyer (1998a:91) Paulus se “collega-apostelen” noem – Paulus se teologiese refleksie oorheers het. Die *mimesis*-retoriek is reeds in sy eerste brief aanwesig is (dit wil sê in 1 Tess<sup>20</sup>) en ons vind ’n besondere diepgang daarvan in sy laaste brief (dit wil sê in Romeine).

Een van die belangrikste verskuiwings in denke raak juis Paulus se retoriek aangaande *vergelding*: aanvanklik word dit skerp in terme van ’n apokaliptiese artikulasie in 1 Tessalonisense aangetref, en dan neem hy daarvan afskeid deur in sy brief aan die Galasiërs self-krities te reflekteer oor “geloof wat in liefde werksaam moet word”, terwyl hy hom in hierdie brief nie

---

<sup>18</sup> Vergelyk onder andere Elizabeth Castelli (1987), *Mimesis as a discourse of power in Paul's letters*. PhD Dissertation. Claremont Graduate School.

<sup>19</sup> Die kwessie of die brief aan die Galasiërs vanuit Efese geskryf is, of miskien eerder later, net voordat Paulus sy brief aan die Romeine geskryf het gedurende sy drie maande verblyf in Korinte vóór sy noodlottige tog na Palestina – ’n reis wat hom ten einde laaste as gevangene in Rome laat beland het om daar vermoedelik as martelaar te sterf (vgl Cees J den Heyer 1998a:61) – maak vir die doeleindes van my argument nie werklik saak nie. Wat vir my relevant rakende die uitsprake in Galasiërs is, is Paulus se “woede-herinneringe” aan ’n vroeëre tydperk, voordat hy 1 Tessalonisense geskryf het, en hoe hy daarna daarop gereageer het – en dan veral hoe hy hierdie emosies in sy laaste brief, dié aan die Romeine, teologies verwerk het.

<sup>20</sup> Kyk Andries G van Aarde (1990), *The struggle against heresy in the Thessalonian correspondence and the origin of the apostolic tradition*, in Collins, R F (ed), *The Thessalonian Correspondence*, 418-425.

kan losmaak van sy vroeëre “woede-herinneringe”<sup>21</sup> nie; in die plek van apokaliptiese vergeldingstaal volg nou ’n retoriek van toleransie in sowel die Korintiër-en die Filippense-korrespondensie as in sy privaatbrief aan Filemon, totdat hy sy eie versie van Jesus se bekende uitdrukking van “draai die ander wang” in sy laaste brief (dit wil sê in Romeine) nie net artikuleer nie, maar ook geïnternaliseer het.<sup>22</sup> Binne die beperking van ruimte wat hierdie essay betref, kan ek hoofsaaklik net aandag gee aan die *begin* (1 Tess) en die *einde* (Rom) van Paulus se ontwikkeling.

My bedoeling met die bydrae is om aan te toon dat Paulus se verstaan van die eksistensie van die Christelike geloofsgemeenskap aan die hand van die kompakte formules “*en Christō*”, “*en Kuriō*” en “*en pneumatī*” die bedding vorm waarbinne hy sy etiek oor geweld en toleransie ontwikkel het. Ek verduidelik hierdie ontwikkeling van denke, self-kritiek en internalisering van die geloof, hoop en liefde aan die hand van René Girard se “sondebok”-teorie en –model.<sup>23</sup> Na (1) die inleiding en vraagstelling, bied ek (2) ’n kort beskrywing van wat ek onder geweld oor die algemeen, teen die agtergrond van René Girard se model, verstaan; en dan (3) ’n kort oorsig van wat Paulus in sy briewe oor konflik te sê gehad het; ten slotte beskryf ek (4) die ontwikkeling van denke, die self-kritiek en die internalisering van “eskatologiese hoop”<sup>24</sup> met behulp van die “sondebok”-model en sluit die essay af met (5) die vraag of hierdie model bruikbaar kan wees vir die Suid-Afrikaanse konteks van geweld.

## 2. RENÉ GIRARD OOR GEWELD EN RELIGIOSITEIT

Daar is so baie vorms en grade van geweld dat refleksie daarop die effek van radeloosheid kan skep. Die gevolge van die meeste tipes geweld<sup>25</sup> is so

<sup>21</sup> Cees J den Heyer (1998a:107) stel dit soos volg: “In zijn brief aan de gemeente der Galaten brengt Paulus een opmerkelijk voorval in herinnering ... Paulus’ verslag van het gebeuren draagt – ook al is het geruime tijd later geschreven – nog altijd de sporen van zijn emoties en en van zijn nauwelijks te onderdrukken verbijstering en woede ....”

<sup>22</sup> My gedagtes, veral na aanleiding van die sosiaal-wetenskaplike kommentaar deur Bruce J Malina & John J Pilch (2006), *Social-science commentary on the letters of Paul*, veral bls 275-279, word uitgewerk in die laaste afdeling van die essay.

<sup>23</sup> René Girard 2003. From *Violence and the sacred*, in Olson, C (ed), *Theory and method in the study of religion: A selection of critical readings*, 409-418. Belmont, CA: Wadsworth/Thomson Learning [Reprinted from René Girard 1989. *Violence and the sacred*, translated by P Gregory. Baltimore, MA: John Hopkins University Press.] Vergelyk ook Cheryl A Kirk-Duggan (2006), *Violence and theology*, bls 6-8.

<sup>24</sup> Hierdie term ontleen ek aan Jürgen Moltmann ([2006] 2008); kyk sy outobiografie, *A broad place: An autobiography*, translated by M Kohl, bls 101-118.

<sup>25</sup> C S [Fanie] de Beer (2007:8) praat van “modaliteite van geweld”. De Beer (2007:9 e v) beskryf die impak van geweld in terme van vyf kategorieë: *synskrisis* (wat op mense se “synsvernietiging” neerkom); *sinskrisis* (wat op mense se “niks-wording”, dit wil sê op hulle “sinsverdeling” neerkom); *taalkrisis* (wat op “vloek” neerkom wat mense “sprakeloos” laat); *ons-krisis* (wat op die “verlies van liefde” neerkom en die “onsheid” wat mense in samelewingsverband bind, vernietig); *lewenskrisis* (wat daarop neerkom dat mense in “volslae wanhoop” hulle eie lewens neem) (kyk verder Van Aarde 2008).

**Paulus se versie van “draai die ander wang”**

verbysterend ontmenslikend van aard en so berowend van menslike waardigheid en vryheid dat besinning daarvoor eintlik “mind-boggling” is (vgl Kirk-Duggan 2006:2). Waar begin die refleksie? Begin ons by aktuele of implisiete geweld; of by geweld wat skade doen op fisiese, psigologiese, emosionele, mentale of geestelike vlak?<sup>26</sup> En dan praat ons nie eens oor geweld wat relasies beduiwel en religieuse, politieke, etnosentriese, ekonomiese, seksuele, gender en pedofiliese konnotasies het nie!

Dit is so dat sommige daede van geweld en misbruik uitloop op juridiese litigasie, maar te veel ander krenking deur middel van *animus iniuriandi* – óf dit in verbale vorm, óf met gebare van gesindheid uitgedruk, óf in koerante en tydskrifte uitgespreek, óf binne die mure van huishoudings, óf in die publiek plaasvind, óf deur en aan individue verrig óf kollektief in sistemiese vorm gepleeg word – bly onbespreek, word ontken en selfs dieptesigologies onderdruk. Enige daad, gesindheid of meesternarratief<sup>27</sup> wat subjekte as individue ignoreer en teen mense diskrimineer en hulle menswaardigheid aantast,<sup>28</sup> kan nie Bybels-teologies en moreel begrond word nie. Mede-verantwoordelikheid behoort erken te word dat mense trauma beleef as gevolg van ’n verwronge en minderwaardige selfbeeld, veroorsaak deur eksterne faktore wat teen hulle wil en menswaardigheid –konstitusioneel en in alledaagse lewenspraktyk – afdwing word.

René Girard se “sondebok”-teorie<sup>29</sup> bied ’n bruikbare lens om die dinamiek van geweldpleging raak te sien, dit aan die kaak te stel en moontlik iets daaraan te doen. Hierdie teorie het as vertrekpunt die idee van *mimesis*. Nabootsing is wesenlik deel van sosialisering en ook hoe en wat ons weet en dit internaliseer (dit wil sê epistemologie). Deur middel van imitasie leer ons van ander en idealiseer ons. Aanvaarbare *mimesis* lei tot die internalisering van sosiale gedrag wat geweld onaanvaarbaar vind en daarom ook die idee

---

<sup>26</sup> In die Suid-Afrikaanse teologiese konteks verdien Yolanda Dreyer (2006a, 2006b, 2007) se resente navorsing oor heteronormatiewe, homofobie en gay-haat die nodige aandag. Sy wys op die 35%-toename in gay-haat vanaf 1991 tot 1995 wat die empiriese ondersoek deur die Community Against Violence (CUAV) uitgelig het en openbaar die 1984-studie van die National Gay Task Force wat bevind het dat 90% mans en 75% vroue “verbale geweld” na aanleiding van hulle seksuele oriëntasie gerapporteer het en dat bykans 50% van hierdie gevalle met fisiese geweld gedreig was.

<sup>27</sup> Vergelyk onder andere J-F Lyotard (1989:132-133, 134) en Emmanuel Levinas ([1982] 2006:19-34, 93-102, 111-122).

<sup>28</sup> Bert Olivier (2007:54) verwys na hierdie tipe geweld as dit wat poog om mense in die “gewaad van die ‘dinglike ander’ te laat verskyn.”

<sup>29</sup> Kyk weer René Girard (2003), *From Violence and the sacred*, in Olson, C (ed), *Theory and method in the study of religion: A selection of critical readings*, 409-418; Cheryl A Kirk-Duggan (2006), *Violence and theology*, bls 6-8.



dat iets of iemand vir iemand anders geoffer moet word.<sup>30</sup> In rolmodelle word die ideaal van lewe sonder konflik geïdentifiseer en derhalwe nageboots. Hierdie proses raak dus nie net een persoon nie, maar ten minste 'n driehoek van drie partye, naamlik 'n *rolmodel* en 'n subjek wat die "model" as *objek* naboots. Die *subjek* begeer om soos die *objek* te wees – of dit die *model* se sosiale staanplek is, sy of haar status, gedrag, persoonlikheid of wat ook al tot die *objek* behoort en as model dien.

'n Driehoek word dus geskep tussen subjek, objek en model. Idealisering, dit wil sê *mimesis*, kan konflik tot gevolg hê, omdat dit wat begeer word, onbereikbaar, onbeskikbaar of beperk is en dus naywer en jaloesie in stede van internalisering skep. Dit kan wees dat teveel subjekte kompeteer om dieselfde middele wat beperk beskikbaar is of bloot utopies as wensbeelde bestaan. In agonistiese (wedywerende) kulture word hierdie proses dikwels in religieuse vorm geritualiseer met die bedoeling dat konflik ontloft word – hetsy as gevolg van 'n geïnternaliseerde sondegevoel oor misdryf wat aktueel of implisiet gepleeg is, hetsy as gevolg van beproewing wat eksterne fisiese of emosionele geweld veroorsaak het.

*Mimesis* kan ook negatief wees, omdat subjek en objek dieselfde "middele" begeer en 'n spiraal van konflik tot gevolg het, met meer en meer geweld en destruktiewe optrede en gesindheid. In sulke gevalle, volgens Girard (in Olson 2003:418), vereis die resoluksie van die konflik die teenwoordigheid van 'n "slagoffer", dit wil sê 'n "sondebok", om te verseker dat die menslike interaksie binne die samelewing nie deur die spiraal van konflik lam gelê word nie. Die identifisering van die "sondebok" lei tot die versadiging van die vergeldingsdrang en die verlange na vrede. Sodoende kan die dominerende party woede ontlaai, vrees vir die ander party verloor en kwade gevoelens vervang met die begeerte om 'n vreedsame gemeenskap daar te stel. Die bestaan van die "ander" wat haat, fobie of ten minste ongemak jeens die *ander* skep, vorm die teelaarde van hegemoniese heteronormatiewiteit.

Binne religieuse konteks in premoderne samelewings vind hierdie versoening plaas deur middel van rituele soos die "offeraltaar" wat die sentrum vorm van 'n gemeenskap se godsdienstige en sosiale solidariteit. Die sakrament van "heilige gemeenskap" as herinneringsmaaltyd aan die "offerdood" van Jesus het hierdie ritueel in die Christelike geloofsgemeenskap gekontinueer.

Die sukses van die "sondebok-rite" blyk daaruit dat die "slagoffer" geprojekteer word in iets/iemand wat met simbole vervang word en so "onsigbaar" verplaas word in die rol van die "ander" los van "sigbare"

---

<sup>30</sup> Vergelyk Johan S Vos (2005), *De betekenis van de dood van Jezus: Tussen seculiere exegeese en christelike dogmatiek*, veral bl 30.

**Paulus se versie van “draai die ander wang”**

konflikterende subjek en objek. Die proses word ook in novelles, films, operas en ander musiekopvoering teatraal uitgevoer. Deelnemers aan dié kunsprodukte word gehelp om kwaaddoeners te identifiseer, met die slagoffers empatie te hê, kwaad te word oor die kwaad wat gepleeg word en so woede te ontlaai – of om onsuksesvol as ’n onaangespreekte “onskuldige” die teater te verlaat en met woedeherinneringe voor te gaan en in die werklike lewe steeds kwaad met kwaad te gaan vergeld. Indien dit gebeur, het die “ritueel” nie ’n positiewe uitwerking gehad nie.

Binne raamwerke van ’n apokaliptiese wêreld-, geskiedenis- en lewensperspektief is die seremoniële *herhaling* van die “religieuse sondebokrite” juis nodig, omdat die vergeldingsdrang nie deur die ritueel versadig word nie. Deur ’n apokalipties-eskatologiese siening word aan ’n desperate en moedlose hede sin gegee. Dit bied aan gemarginaliseerde en onderdrukte groepe die versekering dat God aan hulle kant is, dat hulle uiteindelik beloon sal word vir hulle volharding en dat hulle vyande gestraf sal word. Hierdie wêreld sal met ’n ander, God se, volmaakte wêreld vervang word – gewoonlik op katastrofale wyse.<sup>31</sup> God se perfekte wêreld word tot stand gebring wanneer sistemiese onreg en boosheid verwyder is. So ’n apokaliptiese siening is om van slegs twee kante van die saak bewus te wees. Op ’n dualistiese wyse word onderskei tussen reg en verkeerd, die goddelike en die bose en tussen ’n wêreld hier en nou en ’n wêreld aan die ander kant. So ’n apokaliptiese wêreldbeskouing word gekenmerk aan die eenkant deur pessimisme en aan die anderkant deur hoop.<sup>32</sup> Sulke pessimisme en determinisme word gerelativeer deur die oortuiging dat die gang van die geskiedenis verander kan word deur middel van gebede en die martelaarskap van die regverdiges. Die huidige bedeling is een van ongelukkigheid,

---

<sup>31</sup> Apokaliptiek as ’n goddelike transformasie van waardes wat ’n kosmiese dimensie bevat, word soos volg deur John Dominic Crossan (in Stewart 2006:24-25) beskryf: “If your faith tells you that God is just and the world belongs to God, and your experience dreadfully tells you that you’re a small, battered people, then eschatology is probably inevitable, and don’t let us scholars mystify you on it. Eschatology means if the world belongs to God, and is patently unjust, God must clean up the mess of the world. Eschatology is the Great, Divine Clean-Up of the world. Furthermore, if you have an apocalypse, a special revelation, about that eschatology, it has to mean, but does not necessarily mean, the imminence of that eschatology. It could be about anything to do with it. So, apocalyptic eschatology, in itself, means simply that you are claiming to have some special revelation about this Great Divine Clean-Up.”

<sup>32</sup> Cees den Heyer (1998b:74-75) stel dit soos volg: “Apocalyptic ... trokken een verreikende conclusie: *deze wereld diende ten onder te gaan*. Naar die kosmische catastrofe keken zij verlangend uit (Marc. 13:24-27). De verschrikkingen zouden groot en angstaanjagend zijn. Ze waren zelfs al begonnen. De ‘tekenen der tijden’ spraken duidelijke taal. Oorlogen, natuurrampen, vervolgingen en verdrukkingen – de apocalypticen interpreteerden deze gebeurtenissen als de ‘messiaanse weeën’ die vooraf dienden te gaan aan de geboorte van de nieuwe wereld .... Apocalypticen wachtten – ongeduldig, maar ook vol vertrouwen – op het definitieve ingrijpen van God. Hij zou zijn ‘uitverkorenen’ niet in de steek laten (Marc. 13:20).”

onverdraagsaamheid en onderdrukking, maar dit sal vervang word met 'n transendente bedeling wat vreugdevol en ewig sal wees.

Binne so 'n religieuse en sosiale denkraamwerk kom Paulus se versie van “draai die ander wang” inderdaad as subversief voor. Wat Paulus self betref, het ons met 'n proses van “psigologiese ontwikkeling” te doen – en sy “sukses” kan verduidelik word met hoe die “sondebokrite” hom positief beïnvloed en verander het. Laat ons ons egter eers kortliks vergewis van wat ons in sy briewe oor geweld te lese kry.

### **3. PAULUS-SPREKE OOR KONFLIK IN VOËLVLUG BESKOU**

Daar is al dikwels op gewys dat nie een van die etiese riglyne of imperatiewe wat ons by Paulus aantref, nie ook in die Hellenistiese of die Israelitiese kringe aangetref kan word nie. Dit beteken egter nie dat daar nie so iets is as spesifiek Christelike etiek nie,<sup>33</sup> al is die eerste Jesus-volgelinge se etiek vanuit hulle omgewing oorgeneem. Die Jesus-tradisie, en veral Paulus se verstaan van die teologiese betekenis van die kruisdood en opstanding van Jesus, het aan sy etiek 'n nuwe inhoud en sin gegee het. So byvoorbeeld is die liefdesgebod baie ouer as Paulus, en ook Jesus, maar die werklike betekenis en diepte daarvan word eers beseft teen die agtergrond van die

---

<sup>33</sup> Helmut Koester (2007:12-14), skryf in sy boek *Paul & his world: Interpreting the New Testament in its context*, die volgende: “What then are the criteria of ethics and morality in this new community? All those things that any society and its legal code would condemn, like murder, theft, and prostitution, are presupposed as unacceptable. The laws of a society or nation are to be respected unless they are immoral and discriminatory ... What matters – and all that matters – is the question how one relates to one’s brothers and sisters in the community of the new age that endeavors to make God’s justice a reality already now in this world. Here only principle determines what its members have to do: to follow the commandment of love regardless of all distinctions of ethnic, social, and gender identity ... It is not a new religion that Paul wants to establish – a new religion with all its boundary definitions and rules of exclusion. Nor is there any interest in the building up of personal piety (this term never appears in the genuine Pauline letters) or in the creation of righteous and moral personalities banding together in their pride of religious devotion, in their self-righteousness that makes them superior to others, in their assurance of having their personal sins forgiven, and sure that they have the right to judge others ... It is a new just society that the apostle envisages. Personal righteousness, piety, and moral achievements no longer matter. Justice and righteousness belong to God ... God is love, and his justice becomes a reality among all those who venture to accept this offer by becoming members of the new worldwide community of those who love each other and care for each other regardless of any racial, ethnic, gender, sexuality, and social-status distinctions. Righteousness as personal piety and morality only creates divisions within a society and among nations. The justice of God cannot be realized in this way. It can become real already here and now in a society without hierarchs who try to enforce divisive moral obligations, and without the borderlines of traditions that are reinforced by pious self-righteousness. God’s righteousness is the gift of freedom – even freedom from piety and particularly from moral self-righteousness. It requires the establishment of justice among people who are free to abide by the standards of mutual respect, equality, and carrying one another’s burdens.”

### **Paulus se versie van “draai die ander wang”**

liefde wat God teenoor die wêreld geopenbaar het deur Jesus vir die wêreld in die dood te gee.

Verder is dit belangrik om te onthou dat, hoewel 'n mens soms die indruk kry dat Paulus etiese imperatiewe in sy briewe aaneen ryg sonder 'n bepaalde orde, dit tog met mekaar verband hou en gebaseer is op die teologiese indikatief wat hy vroeër in 'n bepaalde brief vermeld het.<sup>34</sup> Om hierdie indikatief-imperatief na behore te waardeer, behoort ons in berekening te bring dat Paulus hom van kontemporêre retoriese tegnieke bedien het.<sup>35</sup>

Retoriek hou dus dikwels verband met die feit dat Paulus in debat met teëstanders was. Dit geld van sy eerste brief (dié aan die Tessalonisense) en ook van sy laaste brief (dié aan die Romeine). Volgens Handeling 17:1-4 is die gemeente van Tessalonika die tweede gemeente, na Filippi, wat Paulus tydens sy tweede sendingreis op Europese bodem gestig het, en dit word deur Paulus in hierdie brief bevestig (1 Tess 2:2; vgl ook Fil 4:16). Daar het volgens Handeling egter baie gou teenstand van die kant van die Judeërs teen Paulus ontstaan wat tot 'n oproer aangeblaas is en daarop uitgeloop het dat Paulus agtereenvolgens Filippi, Tessaloniki en Berea moes verlaat het. Die feit dat hy die evangelie in Tessalonika te midde van felle teenkating verkondig het, word ook deur hom in 1 Tessalonisense 2:2 bevestig, 'n brief wat hy vanuit Korinte (kyk Hand 18) moes geskryf het. Dit op sigself impliseer dat die Tessalonisense dieselfde soort teenkating moes ervaar het van die oomblik af dat hulle tot geloof gekom het. Die feit dat hulle inderdaad ook uit die staanspoor oor hulle geloof vervolg is, word deur Paulus in 1 Tessalonisense 2:14-16 bevestig. Hier vergelyk hy dit wat die Tessalonisense verduur het met dit wat die gelowiges en Jesus self in Judea van hulle volksgenote moes verduur.

Volgens sommige eksegete is daar egter 'n probleem met die harde uitsprake in 1 Tessalonisense 2:14-16 omdat dit so sterk verskil met wat

---

<sup>34</sup> Hierdie voëlvlug oor “Paulus-denke” verteenwoordig ekserpe uit die lesings geskryf en aangebied deur proff G M M Pelser en A G van Aarde in die Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap (Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria) vanaf 1989 tot 2004.

<sup>35</sup> Dit is veral die *diatribe*-gesprekstyl, waarvan die rondswerwende Sinies-Stoïsynse predikers gebruik gemaak het, waarmee Paulus sy boodskap probeer oordra het. Hierbenewens kan gewys word op tegnieke soos *enkomiast* (prysing), *argument van die kleinere na die grotere (a minori ad majus)*, *ironie*, *assosiasie* (jouself met iemand of met 'n standpunt assosieer), *dissosiasie* (teenoorgestelde van die vorige), *nie-noeming* (praat van teenstander sonder om die naam te noem), *teregwysing*, *ervaring* (sketsing van ervarings wat spreker gehad het), *ondervraging* (van die opponente), en nog verskeie meer (kyk onder andere James Kinneavy (1987), *Greek rhetorical origins of Christian faith*. New York: Oxford University Press; Burton L Mack (1990), *Rhetoric and the New Testament*. Minneapolis, MN: Fortress Press. (Guides to Biblical Scholarship. New Testament Series.); J P Sampley (ed), *Paul in the Greco-Roman world: A handbook*. Harrisburg, PA: Trinity Press International. (A Continuum imprint.)

byvoorbeeld in Romeine 9-11 aangetref word. Hierdie eerste brief wat ons van Paulus tot ons beskikking het, verskil egter ook in ander opsigte sterk van sy latere briewe. 'n Ontwikkeling in Paulus se denke kan moeilik ontken word – veral sy apokaliptiese oortuigings rakende die toorn van God en die opstanding van die dode (vergelyk 1 Tess 4:16-17 en 1 Kor 15:51-52 aan die een kant met 2 Kor 5:1-5 en Fil 1:23 aan die ander kant).<sup>36</sup> Vanuit 'n sterk imminente apokaliptiese perspektief (kyk ook 1 Tess 4:13-18 en 5:1-11)<sup>37</sup> hanteer hy die geweld teen sy eie binnegroep<sup>38</sup> van die kant van Judese landgenote in Filippi, Tessaloniki en Berea deur soos 'n magtelose slagoffer met woede<sup>39</sup> die geweldenaars aan God se toorn oor te gee (1 Tess 1:15-16).<sup>40</sup> Hy en sy eie Jesus-groep sal egter deur die opgestane Jesus van God se toorn verlos word (1 Tess 1:10).<sup>41</sup>

<sup>36</sup> Gert M M Pelser (1986:37-46), toon oortuigend aan dat Paulus se *Naherwartung* in 'n *Fernerwartung* verander het (kyk ook A G van Aarde & G M M Pelser [2001], "n Oop en vrye teologiese debat met werklike diepgang", *HTS* 57(1&2), 7-48, veral bls 26-30.

<sup>37</sup> Uiteraard in terme van Paulus, as 'n antieke Mediterreense persoon, se eie verstaan van wat "tyd" (verlede, hede en toekoms) sosio-kultureel vir hom beteken het Kyk Bruce Malina (1993), *Windows on the world of Jesus: Time travel to ancient Judea*; Malina (1989:1-31); Pierre Bourdieu (1963), The attitude of the Algerian peasant toward time, in Pitt-Rivers, J (ed), *Mediterranean countrymen: Essays in the social anthropology of the Mediterranean*, bls 55-72); Jerome H Neyrey & Eric Rowe (2008:291-320); Christopher Gosden (1994:2-5).

<sup>38</sup> Of 1 Tessalonisense 2:16 sinspeel op die massamoord waarna Josefus (*Antiquitates Judaicae* 20.112; *De Bello Judaico* 2.224-227) verwys, weet ons nie (vgl Malina & Pilch 2006:42). Vir ander moontlike gevalle in die kontemporêre geskiedenis van geweld teen Judeërs wat met Paulus se uitspraak verband kan hou, kyk onder ander Ingo Broer (1990), "Der ganze Zorn ist schon über sie gekommen": Bemerkungen zur Interpolationshypothese und zur Interpretation von 1 Thess 2, 14-16, veral bls 149-151.

<sup>39</sup> "Paul ... was carried away by his emotions, a regrettable but undeniable fact" (Porter 1999:322; vgl Verhoef 1995:41-46).

<sup>40</sup> Met verwysings na die voorkoms van die Griekse woord *orgē* (in Latyn: *ira*) in veral Romeine, maar ook na onder andere 1 Tessalonisense 1:10; 2:16 en 5:9, maak Bruce J Malina & John J Pilch (2007:144-145) die volgende opmerkings: "From Aristotle's description and Seneca's explanations and instances, it is quite clear that *orgē* / *ira* describes an honorable man's reaction to a slight or social injury. They envision *orgē* / *ira* in terms of traditional Mediterranean challenge and riposte. Hence, we have noted in our commentary on Romans with reference to Rom. 1.18 that "Wrath" means God's being prepared to get satisfaction for actions of public dishonor, i.e. vengeance for beings publicly dishonored, so as to maintain his honor'. Again with reference to Rom. 2.3-8: 'wrath, again, means activity of taking satisfaction on those who have dishonored or shamed a person; in this case the person is the God of Israel. To dishonor God requires God to take satisfaction so as to demonstrate that he is an honorable and worthy God."

<sup>41</sup> Bruce J Malina & John J Pilch (2006:38-39) verduidelik dit soos volg: "Note that, for the first time in the Pauline writings [met ander woorde, vir die eerste keer in die Nuwe Testament – AG v A], the God of Israel is described as 'the one who raised Jesus from the dead,' the new Jesus-group name for the God of Israel ... The resurrected Jesus' role is to 'rescue us from the wrath that is coming.' He does this when he comes down from the sky. 'Wrath' is Paul's usual way of referring to God's defending his honor by taking satisfaction on those who shame the deity. Those who shame God, of course, are sinners, specifically Israelite sinners. Since only Israelites have a covenant with the God of Israel, only Israelites are obliged to defend this God's honor and are to serve this God alone. It is Israel's shaming its God that requires satisfaction or 'wrath'."

**Paulus se versie van “draai die ander wang”**

Daarteenoor etiketteer Paulus sy Judese volksgenote – dié wat buite sy eie Jesus-groep val – met welbekende en oud spreekwoorde as vyande van alle mense, moordenaars van die profete (soos onder andere ook aangetref in kontemporêre Israelitiese literatuur soos die *Lewe van die Profete* en die *Martelaarskap van Jesaja* 5:1-14<sup>42</sup>) – wat in hierdie geval die gelowiges van Tessaloniki (en Fillippi?) insluit, maar ook en veral vir Jesus en vervolgers en teëstanders van Paulus en sy mede-werkers se evangelisasie geword het. Hoewel verskeie geleerdes<sup>43</sup> dit as ’n interpolasie beskou omdat dit as baie twyfelagtig beskou word dat Paulus so ’n verdoemende uitspraak oor die Israeliete sou maak, iets wat hy nêrens in sy ander briewe in sulke sterk apokaliptiese terme doen nie, verander dit niks daaraan dat die lesers hulle in ’n vervolgingsituasie bevind het nie. Reeds in 1 Tessalonisense 1:6 word gesê dat hulle onder moeilike omstandighede tot geloof gekom het, terwyl daar in 1 Tessalonisense 3:2-4 gepraat word van die vervolgings waaronder hulle steeds gebuk gegaan het.<sup>44</sup>

In die lig hiervan is dit so besonder merkwaardig dat Paulus hierdie gemeente soveel lof toeswaai vir hulle standvastigheid in die geloof (1 Tess 3:8) en vir die dinamiese wyse waarop hulle hulle geloof, liefde en hoop uitleef (1:3), tot so ’n mate dat hulle ’n *voorbeeld* geword het vir al die gelowiges in Masedonië en Agaje (1 Tess 1:7-8). In my kommentaar op 1 Tessalonisense in die *Verklarende Bybel (1983-Vertaling)* het ek hierdie *mimesis*-retoriek beskryf as een van die aanduidings dat ons hier met Pauliniese outentisiteit te doen het: “na analogie van primêr die lyding van Jesus en sekondêr dié van die apostel, vind die Pauliniese versoeningsleer sy grond: die lewe word uit lyding gebore (vgl o a 1 Kor 4:10-14; 2 Kor 4:16-18; Rom 5:3-5; Gal 6:17; Fil 3:10) ... Hierdie voorbeeld-motief dien vir die gemeente sowel as vir Paulus as aansporing om in die geloof, die liefde en die hoop (1:3; 3:6) te volhard” (Van Aarde 1989:283).<sup>45</sup>

Volgens Aristoteles, *Rhetorica*, is dade wat vergelding oproep, daardie optredes wat iemand anders as sonder “waarde” (dit wil sê, “waardigheid”) ag.

---

<sup>42</sup> Vgl onder andere Richard (1995:121); Malina & Pilch (2006:41).

<sup>43</sup> Sedert Ferdinand Christian Baur in 1845 beskou verskeie eksegete 1 Tessalonisense 2:13-16 as ’n deuterio-Pauliniese interpolasie, soos in resente tyd ook deur onder andere Birger A Pearson (1971:79-94); Daryl Schmidt (1983:269-279); Earl J Richard (1995:125-127); Helmut Koester (2007:18-19).

<sup>44</sup> Hierdie verwysings na vervolgings herinner aan uitsprake soos in onder andere 2 Korintiërs 8:2.

<sup>45</sup> Vgl ook Van Aarde, A G 1990. The struggle against heresy in the Thessalonian correspondence and the origin of the apostolic tradition, in Collins, R F (ed), *The Thessalonian Correspondence*, veral bl 420).

Aristoteles<sup>46</sup>, meen daar is drie tipes, naamlik veragting (*katafronēsis*), kwaadwilligheid (*perasmos*) en belediging (*hubris*). Om iemand te *verag*, beteken dat so 'n persoon se waardigheid weg geneem word, want hy of sy word as waardeloos gereken. Om *kwaadwillig* te handel beteken dat struikelblokke so in die weg van 'n ander persoon geplaas word, met die bedoeling dat die persoon gedwarsboom word. Om iemand te *beledig* is om iemand anders skade, seerkry en ongemak aan te doen, waardeur hy of sy onteer word deur 'n boosdoener wat hom-/haarself meerderwaardig ag (Malina & Pilch 2007:143).

Teenoor sulke geweldaksies – en gesindhede staan die enkelvoudige begrip “vriendskap” (*filofronēsis*).<sup>47</sup> Dit is hierdie begrip wat die belangrikste element van die genre van die Hellenistiese privaatbrief uitgemaak het (kyk Doty 1973:11-12). Aan Robert W Funk (1967:249-268) kom die erkenning toe dat hy ingesien het dat Paulus op hierdie punt 'n buitengewone transformasie teweeggebring het (kyk ook Koester 2007:18). In stede van die tradisionele *topos* “filofronēsis” het hy die begrip “paroesie” begin gebruik om na sy verwagting om die lesers van sy brief *weer te sien*, met die bedoeling om goed te doen, soos wat “vriendskap” ten doel sou hê.

In die meeste gevalle verwys die term “wederkoms” (*parousia*) na dié van 'n mens, soos byvoorbeeld in 1 Korintiërs 16:17; 2 Korintiërs 7:6; 10:10; Filippense 1:26; 2:12. In laasgenoemde drie gedeeltes het dit betrekking op Paulus self maar, soos elders alleen vêrder in 1 Korintiërs 15:23, wys die apostel in 1 Tessalonisense by homself verby en verwys hy eerder na die paroesie van die *Kurios* (1 Tess 2:19; 3:13; 4:15; 5:23).

Paulus relativeer met ander woorde vriendskap (Koester 2007:18). Dit is nie hyself (of sy “teenwoordigheid” deur middel van sy brief) en sy vriendskap wat as aansporing vir lydendes – wat fisies en/of innerlik ly as gevolg van boosdoeners se veragting, kwaadwilligheid en belediging – dien nie, maar die teenwoordigheid van die Here in hulle lewe (vgl veral 1 Tess

<sup>46</sup> Aristoteles, *Rhetorica*, edited by W D Ross ([1959] 1964, *Aristotelis ars rhetorica*. Reprinted. Oxford: Clarendon Press. Malina & Pilch (2007:143 nota 4) wys daarop dat in die Loeb-uitgawe van Aristoteles se *Rhetorica* word die volgende uitspraak aangetref: “In Attic law, *hubris* (insulting, degrading treatment) was a more serious offense than *aikia* (bodily ill-treatment). It was the subject of a State criminal prosecution (*grafē*), *aikia* of a private action (*dikē*) for damages. The penalty was assessed in court and might even be death. It had to be proved that the defendant struck the first blow” (Loeb 174-75).

<sup>47</sup> “Modern scholars have identified three characteristics of Graeco-Roman letters. These are ‘philofronesis’, ‘parousia’ and ‘homilia’. Letters are the expression of a friendly relationship between the writer and the person addressed (*philofronēsis*), the letter writer addresses the recipient as though physically present (*parousia*), and the writer continues the dialogue begun while the two parties were present (*homilia*). The use of established epistolary formulas, often noted by scholars, served to reconnect the writer and the recipient” (Harding 2003:113).

**Paulus se versie van “draai die ander wang”**

4:13-18). Hierdie transformasie staan in nou verband met die feit dat Paulus van die gelowige as *en Christō*, *en Kuriō* en *en pneumatī* praat.

Juis hierdie spreekwyse vorm die agtergrond waarteen hy sy etiek oor geweld getransformeer het – met die gevolg dat hy sy “vriendskap” jeens die Jesus-binne-groep (wat sy “evangelie” met blydschap ten spyte van vervolging ontvang het asof dit die woorde van God is – 1 Tess 1:4 e v), verander in toleransie<sup>48</sup> ook jeens die buite-groep (1 Tess 3:12); en uiteindelik het hy by die punt uitgekom het dat sy etiek geen verskil vertoon ten opsigte van óf die binne-groep óf die buitegroep nie.

In sy brief aan die Galasiërs (1:13-14) erken hy dat hy die een oomblik nog wetsonderhoudende Fariseër en ’n ywerige vervolger van die Jesus-groep was, en die volgende oomblik weer was hy een van die binne-Jesus-groep. Volgens hierdie mededeling het daar nie ’n psigiese worsteling voorafgegaan aan die verandering wat daar in sy lewe ingetree het nie. Tog anders as in Galasiërs (1:15-16), sê hy in sy brief aan die Filippense nie dat hy deur God afgesonder of geroep is nie, maar hy lê wel baie klem op die nuwe insig waartoe hy gekom het en dit waarna hy in Christus strewe (Fil 3:4-16). Hiermee wil hy klaarblyklik besondere klem plaas op die geloof waarmee hy op God se verlossing in Christus gerepsondeer het en op die feit dat dit alleen deur geloof is dat ’n mens deel kan kry aan die radikaal nuwe en alles oortreffende van die lewe in verbondenheid met Christus (Fil 3:7-9). Maar dit beteken nie dat hy hiermee die nuwe lewe wat hy deur geloof verkry het, tot sy eie prestasie maak nie. Hy stel dit duidelik dat die deelhê aan die nuwe lewe, of dan die opstanding uit die dood, alleen moontlik is deur aan Christus gelyk te word in sy dood, dit wil sê saam met Christus gekruisig te word (Fil 3:10-11).

Vir Paulus beteken dit dat ’n mens só sal lewe dat dit sal blyk dat hierdie nuwe lewe tot jou eie gemaak is. Dit is daarom opvallend dat Paulus ’n vêrdere aanpassing in die briefvorm van sy tyd gemaak het deur die afgesaagde en kortaf “totsiens” (*chaireîn*) deurgaans in sy briewe te vervang

---

<sup>48</sup> Met die begrip “toleransie” het ek nie mense- en burgerregte sedert die Franse Revolusie (kyk H Bornkamm 1962:943) in gedagte nie, maar Paulus se gebruik van die woordgroep *hypoménō*, *hypomoné* (kyk Hauck 1985 583): “Paul sketches the main features of *hypomoné* as a Christian attitude. It does not derive from bravery or insensitivity but from faith and hope (Rom. 8:25). It displays endurance in the present aeon of wickedness and injustice (Rom. 12:2; 1 Cor. 3:7). Actively it produces good works (Rom. 2:7), passively it endures under suffering (2 Th. 1:4; cf. 1 Pet. 2:20). Unlike Greek ethics, which regards the passive suffering of evil as shameful, Christians know that they are called to suffer (Acts 14:22), and they show their faith by persevering all the same (cf. 2 Tim. 2:10). Affliction produces endurance, and endurance character (Rom. 5:3-4). This endurance, which differs from God’s forbearance, since God is subject to no external pressure, is never complaining or despondent endurance. It is given by God (Rom. 15:5) and is closely related to faith and love .... If hope focuses on the future, the steadfastness of hope is its expression in the present time of affliction.”



met 'n *seëntoesegging* (*charis kai eirēnē* of *eulogētos*). Op 'n soortgelyke wyse het hy ook aan die afsluiting van sy briewe 'n religieuse karakter gegee. In sy brief aan Galasiërs kon hy klaarblyklik homself nie so ver kry om in 'n "dankseggingsgedeelte" vir God dankie te sê oor sy "apostel-kollegas" nie. Hoewel die gemeente van Korinte vir Paulus, volgens die Korintiërs-korrespondensie, bykans net soveel hoofbrekens as die besoekende "apostel-kollegas" aan die gemeentes in Galasië besorg het, kry ons in een van sy fragmente in 2 Korintiërs wel 'n eulogie waardeur lof aan God gebring word vir God se bystand wat in moeilike tye ervaar is.<sup>49</sup> Ook aan die Galasiërs, ten spyte van sy "woede-herinneringe" waarna ons vroeër in die essay verwys het, verkondig Paulus wel die genade van God – dié God wat ook die Galasiërs geroep het (Gal 1:6) en liefde aan hulle bewys het deurdat Christus sy lewe vir hulle afgelê het (Gal 2:20).

Wat duidelik word, is dat Christus se kruisdood volgens Paulus vir *alle* mense geskied het en dat dit dien tot die verlossing van *almal* wat in Christus glo. En diegene wie in Christus glo, laat hulle óók kruisig (Gal 2:19). Vir Paulus is dit die Gees van God wat die integrerende krag in die lewe van die gelowige word, sodat 'n mens kan sê dat die Gees vir die gelowige die lewe is, en die lewe die Gees. Veral in 1 Korintiërs is die deurslaggewende argument vir Paulus dié van die liefde vir die medegelowige. Hierdie insig is opvallend, juis omdat die kern van die probleem van die Korintiërs hulle gebrek aan liefde blyk te gewees het.

Eintlik is dit onmoontlik om dit wat Paulus in 1 Korintiërs 13 oor die liefde sê, in 'n paar woorde saam te vat. Benewens die feit dat gesê word dat die liefde onverganklik is (1 Kor 13:8a), is 'n wesenlike kenmerk daarvan dat dit *niks eis nie* en tog *alles vra*. Dit eis *niks* nie, omdat dit onder andere nie afgunstig is nie, nie eie belang soek nie, nie boekhou van die kwaad nie, alles bedek, alles glo, alles verdra. Dit verplig dus nie en dwing nie wederliefde af nie, aangesien dit alleen as spontane emosie en spontane daad bestaanbaar is. Dit eis egter ook *alles*, omdat 'n mens dit met iemand anders in volledigheid deel. As die mens net beperk liefhet, is dit maar nog net steeds iets van die mens self. Eers as dit die kenmerk van onbeperktheid en onbegrenstheid het, is dit 'n *charisma*, dit wil sê 'n uiting van die *pneumatiëse* mens wat die goddelike in en ten spyte van alledaagsheid lewe. Om só lief te hê, is egter alleen moontlik omdat God ons eerste liefgehad het. Daarom is daardie liefde wat mense vir mekaar het maar nie uit God se liefde vir óns

<sup>49</sup> "Aan God, die Vader van ons Here Jesus Christus, kom al die lof toe! God is die 'vader van barmhartighede' en die 'God van alle troos', dié God wat ons in enige verdrukking bemoedig, sodat ons in staat kan wees om vir diegene in enige soort moeilikheid met troos te ondersteun, dié troos wat hulle self van God sou ontvang" (2 Kor 1:3-4; eie vertaling).

***Paulus se versie van “draai die ander wang”***

spruit nie, niks anders as humanitêre bewoënheid nie – volgens Paulus sal dit nie as *liefde* deurgaan nie.

Die verskillende fragmente in 2 Korintiërs vertoon inderdaad verskillende emosies, waarskynlik omdat dit in verskillende tye en in uiteenlopende kontekste geskryf is.<sup>50</sup> In hoofstukke 1-9 kom jy nie onder die indruk dat daar groot onenigheid tussen Paulus en die gemeente bestaan het nie, terwyl hoofstukke 10-13 weer van bitter konflik en onaangename polemieë getuig. Die opponente wat in hoofstukke 1-9 ter sprake is, is daarom waarskynlik nie dieselfde as wat in 10-13 ter sprake is nie. In laasgenoemde hoofstukke is die verdediging van sy apostelskap en die aanvalle op sy opponente baie meer persoonlik van aard. 'n Saak wat Paulus duidelik diep emosioneel seergemaak het, is dat die “apostel-kollegas” wat die gemeente so teen hom opgesteek het, hom in 'n swak lig gestel het deur hulleself aan te beveel en hulle met hulleself te vergelyk (2 Kor 10:12).<sup>51</sup> In 2 Korintiërs 11:4 beskuldig Paulus hulle dat hulle 'n ander Jesus, 'n ander Gees en 'n ander evangelie verkondig het. Tog is die doel van die skrywe van hierdie fragment voor die hand liggend. Hy wou nie sy opponente beledig nie, maar terugwen vir die saak waarvoor hy hom met soveel tyd en kragte en te midde van soveel ontbering en lewensgevaar beywer het, te wete die “evangelie van die kruis”.

Dit kom daarom as geen verrassing nie wanneer Paulus in sy laaste brief, dié aan die Romeine, die etiese gedeelte daarvan inlui met 'n beroep op die lesers om hulleself aan God te gee as lewende en heilige offers en om nie aan die wêreld gelykvormig te wees nie (Rom 12:1-2). In 'n neutredop saamgevat, kan ons Paulus se verstaan van wat die Christelike lewe behels, beskryf as 'n lewe in volle oorgawe en toewyding aan God.

Hoewel Paulus in sy brief aan die Romeine nie naby so uitgebreid oor die liggaam-van-Christus-wees van die gelowiges handel nie, is die implikasie in Romeine 12:4-8 dieselfde as wat hy in 1 Korintiërs 12 geskryf het, naamlik dat die gawes van die Gees, en dan veral die gawe van die liefde, *tot voordeel van almal* aangewend moet word. Nie alleen word die etiese riglyne in Romeine 12:9-21 deur hierdie oproep ingelui nie (vv 9-10), maar hy impliseer die appèl van die liefde in bykans al die etiese oproepe. Hierdie etiek is in hoofsaak afgestem op interpersoonlike verhoudings soos om mense te seën

---

<sup>50</sup> Vergelyk onder andere Gert M M Pelsers (1991), Die tweede Korintiërbrief as getuigenis van apostel en evangelie in krisis en versoening, in Roberts, J H et al (reds), *Teologie in konteks: Opgedra aan Prof A B du Toit*, 219-247. Halfway House: Orion.

<sup>51</sup> Kyk onder andere E Agosto (2003), Paul and commendation, in Sampley, J P (ed), *Paul in the Greco-Roman world: A handbook*, 101-133. Harrisburg, PA: Trinity Press International. (A Continuum imprint.)

en nie te vervloek nie (v 14); eensgesind te wees (v 16); nie kwaad met kwaad te vergeld nie (v 17); nie wraak te neem nie (v 19).

Veral bekend in verband met die liefde is Paulus se woorde in Romeine 13:8-10 waarin, soos in Galasiërs 5:14, die hele dekalog – net soos wat ons dit in die Jesus-tradisie aantref – in die gebod van die liefde saamgevat word.<sup>52</sup> En wat hier in die besonder tref, is die woorde waarmee die perikoop begin, naamlik dat 'n mens aan niemand iets verskuldig behoort te wees nie, behalwe om mekaar lief te hê (v 8). Volgens Paulus is gelowiges altyd aan mekaar en aan alle mense liefde verskuldig – in die hede en ook in die toekoms. Hulle liefde vir mekaar en vir almal spruit voort uit 'n spontane dankbaarheid jeens God voordat en sonder dat hulle gebied hoef te word om lief te hê.

Hiermee word weer eens beklemtoon dat die herstelde verhouding met God 'n radikaal nuwe bestaanswyse in 'n volledig nuwe bedeling is – die bedeling van die Gees (Rom 8), 'n nuwe bedeling wat 'n vorige kontrasteer.<sup>53</sup> Die lewe van die “ou mens” loop uit op die dood (Rom 8:6, 13) en dit is vyandskap teen God (Rom 8:7).

#### 4. INTERNALISERING VAN ESKATOLOGIESE HOOP

Van die Korintiërs het Paulus gevra: “Wat sou julle wou hê? Moet ek na julle kom met 'n lat in my hand of in 'n gees van liefde en nederigheid” (1 Kor 4:21)? Kon Paulus werklik só kwaad wees deur só 'n vraag te vra! Dit het eksegete in die verlede baie laat spekuleer, soos Bruce Chilton (2004:202) in sy boek, *Rabbi Paul: An intellectual biography*, daarop wys.

Tog moet ons nie vergeet dat toe Paulus in sy eerste brief, in 1 Tessalonisense, God vir die geloof, liefde en hoop van sy eie lesers dankie

---

<sup>52</sup> Robert Jewett (2007:813) stel dit soos volg: “While some would argue that Paul follows the traditions of Hellenistic Judaism in this emphasis, the frequent citations of Lev 19:8 by early Christian writers makes it likely that Paul is following a tradition established by Jesus, who gave unique importance to the law of love, as mark 12:31 and parallels indicate. Paul takes an independent line with this tradition, as usual; treating it as no other NT writer did as a summary of the law, and contextualizing it within the local Christian community by the peculiar wording of 13:8. This result in a redefinition of *ton plēsion* (‘the neighbor’) .... Here it refers concretely to the Christian neighbor of whatever cultural background, ordinarily a member of one’s small house or tenement church, but also including the ‘other’ of v. 8 who may belong to another congregation ... The command to love aims at mutuality, with each aiming to meet the needs of others as well as oneself, as the wording of 13:8 concerning ‘love one another’ makes plain.”

<sup>53</sup> Johan Vos (2005:103), *De betekenis van de dood van Jezus*, stel dit soos volg: “De opstanding der doden betkent voor Paulus de metamorfose van het verganklijke naar het onverganklijke bestaan. Deze metamorfose verloopt in fasen: Jezus is opgewekt door de Geest van God, Gods levensadem, en daardoor zelf ‘levendmakende Geest’ geworden. Wie in Jezus gelooft en door de doop deel heeft aan zijn opstanding, heeft ook deel aan deze Geest.”

**Paulus se versie van “draai die ander wang”**

gesê het, hy alleen sy eie binne-Jesus-groep in gedagte gehad het (1 Tess 1:3). Hy het hier wel die begrip “toleransie” (*hypoménō*, *hypomoné*) aan eskatologiese hoop (*elpis*) gekoppel – net soos hy in sy laaste brief in Romeine gedoen het (Rom 5:3 v). Maar híér, ook vanuit Korinte maar bykans ’n dekade later, het hy radikaal anders daarvoor gedink as vroeër toe hy aan die begin van die 50’s vanuit Korinte sy brief aan die Tessalonisense geskryf het. Toe was dit sy gedagte dat dit die onderlinge liefde in die binne-groep sou wees wat respek van die buite-groep, dié buite die gemeente, sou afdwing (1 Tess 4:12). Maar liefde jeens die buite-groep – wat so gewelddadig en moorddadig teenoor sy eie mense, teen homself, die profete van ouds en ook teen Jesus opgetree het (1 Tess 2:14-16), kon hy glad nie betoon nie, behalwe om met apokaliptiese wraak hulle aan God se toorn oor te gee!

Tydens Paulus se “spirituele” lewensreis het daar klaarblyklik ’n verandering in gesindheid jeens die aanvanklike onbevragekende distansie tussen ’n “binne-groep” en ’n “buite-groep” plaasgevind. In sy brief aan die Galasiërs, ten spyte van al die vilifikasie (kyk Tolmie 2008)<sup>54</sup> in sy retoriek teen sy (vorige?) opponente, wanneer hy hom hom laat herinner aan hulle vroeëre “geweld” téén hom, sien ons reeds die eerste tekens van hierdie “metamorfose” – ’n begrip wat hy in Romeine 12:2 vir hierdie grondige verandering van denke gebruik. In Galasiërs (6:10a) bepleit hy dat weldade betuig word aan *alle* mense, maar nie onvoorwaardelik nie! Diegene binne die eie “huishouding van die geloof” moet voorkeur (*málista*) kry (Gal 6:10b). Nou, in sy brief aan die Romeine, geld dieselfde liefde wat aan die binne-groep betoon word, óók vir die buite-groep – intens bewus dat God, Gees en Jesus vir Paulus self en vir alle ander mense liefde betoon het toe hy én hulle nog vyande van God was (Rom 5:10 v)!

Wat het hier gebeur? Dit lyk my dat *toleransie* is herdefinieer, want “hoop” is geïnternaliseer. Daarom is Chilton (2004:207) waarskynlik reg deur daarop te wys dat geen ander Christelike denker “nog ooit voorheen of daarna op so ’n kosmiese skaal gedink het nie; deur God se Gees só tegelyk aan menswees te bind én aan die transformasie van die wêreld” (eie vertaling).<sup>55</sup> Tog meen Chilton (2004:265) dat Paulus met ander “mistici” in die latere geskiedenis van Jesus-volgelingen vergelyk kan word. Volgens hom verenig hulle insigte met dié van Paulus, wat Bruce Chilton ’n “pivot of spiritual

---

<sup>54</sup> Let daarop dat Paulus se dankseggingsgedeeltes in sy ander briewe (1 Tess 1:2 e v; 3:9 v; 1 Kor 1:7; 2 Kor 1:3 v; Fil 1:3-5; Fil 1:4 v; Rom 1:11) getuig van sy herinneringe aan veral vriendskap (*filofronēsis*), terwyl dit nie die geval in sy brief aan die Galasiërs (1:6-9) is nie.

<sup>55</sup> “The same Spirit that made the world, hovering over the face of the primeval waters and descending upon each believer at baptism, infused the meetings of every generation, joining Paul’s spirit and Jesus’ power in the judgment that would free the world of its old shape and give it new form” (Chilton 2004:207).

experience” noem: “if you care as God cares, then Christ – the center of the entire cosmos – inhabits the recesses of that inner longing, and nothing can ever separate you from that creative passion. To arrive at that realization and then articulate it to others represented the height of Paul’s intellectual ambition ... But we have this treasure in clay pots, so the eminence of the power is God’s and not ours” (Chilton 2004:265).

Gerd Theissen ([1999] 1999:230) beskryf hierdie hoogtepunt in Paulus se denke in apokaliptiek, wat hy “menslike samewerking in alle etiese handeling” noem en wat hy in Romeine 13 aantref, soos volg (eie vertaling): “Mense trek God se wapenrusting aan om oorlog met die duisternis te verklaar, teen die agtergrond dat die nuwe wêreld reeds ’n aanvang geneem het (Rom 13:11-14).” In Romeine vind ons dus volgens Theissen ’n kerugmatiese én ’n etiese sinergisme: “mense is geroep as *partners* van God in God se verkondiging en in die implementering van God se wil in die wêreld. Toe hulle geroep is, was hulle geheel passief; maar die doel van hulle roeping het ingehou dat hulle nou aktief betrokke geraak het.”<sup>56</sup>

Hierdie hoogtepunt in denke en eie ontwikkeling het Paulus vir die Romeine beskryf deur aan die begin van die etiese deel van sy brief in hoofstuk 12 te vertel van die verinnerliking van sy verstaan van die offerritueel. Paulus doen dit deur hierdie internalisering in terme van formele godsdienste (*leitourgia*) te verduidelik (Rom 12:1-2) (kyk Malina & Pilch 2006:276-277). In die antieke konteks het “liturgie” (met andere woorde, formele godsdienste) sterk op die offerritueel gefokus.<sup>57</sup> ’n Offer is die rite waar dit wat geoffer word, deur mense onherwinlik verteer word met die oog op ’n godheid wat ekstern en van bo mense hieronder *lewe-gewende* krag gee. Hoe dit verstaan kan word, is om in te sien dat iets wat ’n mens besit en kan verteer (eet of drink), onbruikbaar vir gewone menslike gebruik gemaak word. Byvoorbeeld, diere word doodgemaak of meel of olie word verbrand. Hierdie besittings (“gawes”) – wat aanvanklik vir mense bruikbaar was – word met ander woorde “getransformeer” deur dit vir die godheid beskikbaar te stel. Die doel van die transformasie is paradoksaal, want deur dit onbruikbaar te maak, kry dit lewe-gewende effek en konserveer dit lewe vir die mens. “Sacrifices are always about life-effects. All ancients knew this,” sê Bruce Malina en John Pilch (2006:276).

Wat Paulus doen, is om by die Jesus-volgelingen aan te dring dat hulle só sal lewe dat hulle lewens “lewende offers” word. Die mens self word die offer. Die mens self moet getransformeer word (Rom 12:2). Wat dus hier ter

---

<sup>56</sup> Kyk Gerd Theissen (1999), *A theory of primitive Christian religion*, bl 230 (my eie vertaling).

<sup>57</sup> Vergelyk Cees J den Heyer (1998), *Verzoening: Bijbelse notities bij een omstreden thema*, veral bl 71 e v.

**Paulus se versie van “draai die ander wang”**

sprake is, is *internalisering*. Dit beteken nie konformasie met die samelewing nie, maar dit beteken ’n metamorfose en vernuwing van denke (Rom 12:2a) – in die taal van die Jesus-tradisie, volgens die Sinoptici, *metanoia* (Mark 1:15; 8:33 en par). Nou dink en voel jy radikaal anders as voorheen, want jy bedink en doen dit waarvan God hou, nie wat vir mense noodwendig bruikbaar is nie, maar wat vir God aanvaarbaar en perfek is (Rom 12:2b) – en juis deur jouself te offer, ontvang jy dit wat lewe-gewend is.

En dan, aan die einde van hierdie etiese gedeelte, in Romeine 12:21, vat die apostel hierdie internalisering van “eskatologiese hoop” saam deur te sê dat, indien jy so getransformeer is, sal jy die kwaad met die goeie vergeld – en só gesien, kry ons by Paulus ’n ander versie van “draai die ander wang”. Daarom, vanuit ’n hermeneuties-suspisieuse blikhoek, spreek Paulus by implikasie homself aan oor vilifikasie wat hyself teenoor ander kwytraak. Die apostel drink nou van sy eie medisyne, want sy eie “kwaadpraat” kan nie volgens die *evangeliese narratief* wat hý self verkondig, vergoelik word nie!

Hierdie insig het verreikende implikasies vir Chirstelike etiek in die algemeen en ook die hermeneutiek wat Chistengelowige lesers van die Bybel oor die Bybel se eie “geweldstaal” en “haatspraak” behoort te beoefen (vgl John M G Barclay 2007:14).<sup>58</sup> Hermeneuties gesien, is dit eenvoudig nie moontlik om alle uitsprake in die Bybel as relevant vir alle tye te reken nie. So byvoorbeeld, spreek Paul Tillich (1996) in sy werk, *The relevance and irrelevance of the Christian message*, sy waardering uit vir die teologiese insig dat die ewige God *Ganz Anders* as die immanente mens is, maar hy is krities wanneer ’n “kerugmatiese teologie” met ’n proposisie van ’n ontasbare “Woord van Bó” met dié appèl sou funksioneer wat mense blindelings aan die gesag van die Woord van God onderwerp sonder die inagneming van die effek van so ’n appèl op lewe in praktyk. Terwyl Tillich vashou aan die “profetiese skerpte” van die evangeliese appèl, bepleit hy ’n Skrifbeskouing wat Bybelse uitsprake nie as rigiede “vallende klippe vanuit die hemel” sal sien nie (vgl Holland 2006:18-23). Wanneer Bybelse uitsprake vir mense wat binne die konteks van hulle menswees leef, liefhet en droom, skade sou berokken, is die proposisionele krag van sulke uitsprake vir die Christelike geloofsmeenskap irrelevant – kant en klaar. In kontinuïteit met die

---

<sup>58</sup> Toegepas op die interpretasie van Pauliniese uitsprake, stel Barclay (2007:14), “Offensive and uncanny”: Jesus and Paul on the caustic grace of God, in Todd D Still (ed), *Jesus and Paul reconnected: Fresh pathways into an old debate*, dit soos volg: “For him [Paul] the ancestral traditions had become a problematical entity – not to be rejected tout court, but neither the secure ground on which he could take his stand. With the shaking of his cultural coordinates there collapsed the boundary-fence that previously separated Jew from Gentile. The grace he had experienced, and which Gentiles now experienced in their full receipt of the Spirit, did not simply extend across the border reaching out to bring others within its stable frontier: it destabilized the border itself.”

Schleiermacher-tradisie verkies Tillich dus eerder 'n responderend-luisterende en meditatiewe Skrifgebruik bó 'n kerugmaties-proposisionele. Laasgenoemde word deur Paul Ricoeur (1998:149) met die Duitse term *Anspruch* beskryf. Hierteenoor verkies Ricoeur 'n hermeneutiek wat erns sal maak met *Andenken*, dit wil sê “ a call to reflection, meditation” (vgl Topping 2007:41). Hermeneuties gesien, baan Ricoeur (1980:117) hiermee die weg tot gehoorsaamheid aan die evangelie, maar sien in die “goddelike openbaring” nie langer meer vanuit die aanname van “unacceptable pretension” nie, maar as 'n “nonviolent appeal”.

So 'n evangeliese appèl en Skrifbeskouing getuig van 'n “draai van die ander wang”, selfs wanneer die Bybel self soos 'n slaanding met geweldadige uitsprake soos kole op mense se koppe sou neerkom!

## 5. DIE APPÈL

Is daar 'n moontlikheid dat 'n Christelike lewenswyse die skynbaar onbreekbare spiraal van geweld in Suid-Afrika kan breek? Die vorige President van Suid-Afrika, Thabo Mbeki, is waarskynlik reg deur nie veel vertrou te plaas op institusionele godsdiensgemeenskappe nie, vanweë dié se groeiende fundamentalisme en agnostisisme, sodat hulle kan help om tot konstruktiewe kohesie in die land by te dra nie.<sup>59</sup> Buitendien is die skeiding tussen staat en kerk reeds 'n Suid-Afrikaanse “kondisie” – ten spyte van Afrikane se inherente religieuse spiritualiteit – en word die bekamping van misdaad en die waarborg van veiligheid ook deur Calvinisties-georiënteerde Christene as 'n opdrag van die staat gesien en nie van die kerk nie (Oberholzer 1984:26-29). En hoewel die huidige Suid-Afrikaanse grondwet inderdaad die staat verantwoordelik verklaar om die “reg op vryheid van geweld” te waarborg (Malan 2007:121), ontnem dit nie die Christelike geloofsgemeenskap se mede-verantwoordelikheid nie.

In Suid-Afrika het Apartheid mense se bestaansmiddele teen hulle sin ontnem en rassisme het mense se waardigheid diep aangetas, sodat die fisiese en emosionele pyn wat berokken is, denke in der waarheid oorsty. In so 'n konteks is 'n spiraal van konflik natuurlik. Nou is die opbou en handhawing van sosiale kohesie van groot belang. Hierin vervul moraliteit 'n belangrike rol. In vandag se neo-koloniale en post-koloniale Suid-Afrika behoort Apartheid egter nie meer as “die sondebok” vir *alle* sosiale destruksie verklaar te word nie. Om Apartheid steeds as die “sondebok” te beskou, sal

---

<sup>59</sup> Kyk Thabo Mbeki (2006) se Vierde Nelson Mandela Gedenklesing, The RDP of the soul: Pursuit of personal wealth undermines social cohesion and human solidarity. *Umrabulo Number 26*, August 2006 (<http://bl115w.blu115.mail.live.com/mail/ReadMessageLight.aspx?Aux=4%7c0%c8...12/24/2007>).

### ***Paulus se versie van “draai die ander wang”***

die spiraal van konflik nie breek nie. Inteendeel, die resente Suid-Afrikaanse ervaring is dat, juis deur dít te doen, die opgeboude sosiale kohesie vanweë die suksesvolle program van versoening en rekonsaliasie in post-Apartheid Suid-Afrika skade kry en dat opponerende fronte van vyandigheid weer opgerig word. Paulus kan ons help om die “sondebok”-teorie anders aan te wend en dit kan moontlik tot versoening bydra.<sup>60</sup>

Dit neem egter nie weg dat enige totalitêre meesternarratief – rassisme, seksisme, heteronormatiewe hegemonie, oligargie, korrupsie en geweld – steeds skerp aan die kaak gestel moet word nie. Christene in Suid-Afrika wat erns met die Jesus-tradisie maak, kan in hulle eie lewe iets realiseer van dit wat iemand soos Paulus gedoen het. Hy het die “nuwe lewe” van vrede, blydschap en dankbaarheid geïnternaliseer – alles vrugte van die Heilige Gees; niks hiervan gereken as produk van eie prestasie nie! Hy het die “ander wang begin draai”, nie omdat voorwaardelike resiprositeit hom weer ten goede sou kom nie; nie omdat hy gemotiveer was deur gewoontes van tradisie of goeie maniere nie; dit wil sê nie as gevolg van *konformasie* met die samelewing nie, maar as gevolg van *transformasie* van die self – omdat afstand gedoen is van die Tora en die Judese tempelgodsdienst se offerritueel as rolmodel en die Jesus-gebeure gesien is as die beëindiging hiervan (Rom 10:4). ’n Transformasie van rolmodel het dus plaasgevind.

Na sy Damaskus-ervaring het Paulus eers net vir “God, die Vader van Jesus Christus”, as sy rolmodel begin sien, en toe mettertyd vir Jesus self.<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> Dit is duidelik dat die toepassing van die “sondebok”-model nie noodwendig in alle omstandighede sal lei tot “versadiging” van geweld en die “reg tot die vryheid van geweld” sal bewerk nie. Om die Apartheidsideologie in die huidige Suid-Afrikaanse konteks ongenueanserd tot “sondebok” te verklaar, is juis so ’n voorbeeld. Die “Girardiaanse” model behoort ook myns insiens met versigtigheid in die eksegeese van Pauliniese tekste toegepas te word. Byvoorbeeld, hoewel Girard self (1993:269-274) positief is oor R G Hamerton-Kelly (1993:289-296; vgl ook 1992) se toepassing van dié model op Paulus verwysing na Jesus se kruisdood in sy brief aan die Galasiërs, is J G Gager & E L Gibson (2005:13-21) en Francois Tolmie (2008) se kritiese reaksie op hierdie toepassing myns insiens regverdig. Ons behoort verder in ag te neem dat die “kruis”-motief in Galasiërs (bv in hoofstuk 6:14 e v) nie analogies is aan Paulus se “offer”-motief in Romeine 12:1 nie. Buitendien word die dood van Jesus – dit wil sê die kruis – juis nie deur Paulus as kompenserende “offer” verstaan nie – ten spyte daarvan dat dit lyk asof Paulus in Romeine 3:24-26 “sonde” en “soening” met behulp van “offerterminologie” verduidelik (kyk Dunn 1998:216-223). Cilliers Breytenbach (1989:202-203, 215, 221; vgl 1986:696-704; 2003:447-475; 2005:173 v) wys egter daarop dat Paulus die dood van Jesus nie as ’n “offer” voorgestel het nie (vgl Den Heyer 1998b:57-73; Van Aarde 2005:228-232). Deur met Hamerton-Kelly te verskil, beteken egter nie dat ek met Gager en Gibson se alternatiewe verstaan van die kruisteologie in Galasiërs saamstem nie.

<sup>61</sup> The Revd Prof Richard Burridge, the Dean of King’s College at the University of London, published an exciting book on New Testament theology and ethics in 2007, titled *Imitating Jesus: An inclusive approach to New Testament ethics*. Dr Burridge dedicated his book to Bishop Desmond Tutu and all of Richard’s South African friends of the “rainbow nation”. *Library World*, through Amazon Customer Reviews, says the following with regard to Dr Burridge’s book: “The Bible still matters in many contexts. It certainly matters in South Africa, having shaped their history, both from the side of colonialism and apartheid and from the side of our liberation struggle ... [I]t is the South African site that provides the author with an answer to the ‘so what’ question? Vast amounts of biblical scholarship stop short of moving beyond a piling up of ancient detail. The author goes beyond the detail to risk saying something about how and why the detail matters. And while readers in South Africa will derive a special benefit from this study.”



Hierdie transformasie het nie onmiddellik gebeur nie. Die gebeurde aan ons bekend, toon 'n ironiese effek. Op pad na Damaskus het God / Jesus Christus vir Paulus deur 'n apokaliptiese openbaring (Gal 2:12, 16) sy oë in 'n oorweldigende lig van teofanie deur middel van 'n "alternatiewe staat van bewussyn"<sup>62</sup> oopgemaak sodat hy die gekruisigde en opgestane Jesus kon raaksien, maar vir 'n tyd lank het hy blind gebly (vgl Hand 9:8). Eers na kontemplasie (= internalisering) het sy oë oopgegaan, die gekruisigde Jesus wat lewe, het sy rolmodel geword en hy self, Paulus, het daarna spontaan 'n rolmodel vir ander geword.

So gesien, volgens René Girard se teorie, is die "sondebok" geïdentifiseer en "subjek en objek" se konflikterende ywer om wat goddelik lewe-gewende gawes is, as beperk vir slegs die eie-groep beskikbaar te hou, het as gevolg van "nuwe denke" verander in onderlinge liefde. Die spiraal van konflik is gebreek en geweld is met liefde beantwoord. Wat is dit wat so radikaal verander het!?

Wat as beperk beskikbaar gereken is, is nou as inklusiewe gawes vir almal gesien en dit is so van harte aanvaar. Vroeër was die Tora as 'n lewe-gewende waarde as beperk net vir die eie-groep beskou en is in eie-geregtigheid geywer om God met jaloesie van ander weg te hou. Die gevolg is dat wanneer iemand jou op die regter wang sou slaan en jou so fisies en emosioneel verag (*katafronēsis*), kwaad aandoen (*perasmos*) en beledig (*hubris*), jy in 'n spiraal van geweld jouself sou vergeld ter wille van oorlewing en 'n hoopvolle toekoms. Nou het dinge verander! Binne die Pauliniese paradigma is geloof, liefde en hoop gawes van God – en wanneer jy dit só internaliseer dat jy soos God, soos Jesus en soos die Gees die lewe onbeperk vir ander gun, sal jy begin om eerder "die ander wang te draai" as om met geweld en doodslag te wreek. Wat is die appèl? Miskien kan die liefde wel die hubris oorwin! Sterk morele leierskap – deur die President en die inwoners van Suid-Afrika – kan 'n verskil maak wanneer Christene werklik "eskatologiese hoop" verinnerlik.

### Literatuurverwysings

- Agosto, E 2003. Paul and commendation, in Sampley, J P (ed), *Paul in the Greco-Roman world: A handbook*, 101-133. Harrisburg, PA: Trinity Press International. (A Continuum imprint.)
- Aristoteles, *Rhetorica*, edited by W D Ross [1959] 1964. *Arsotelis ars rhetorica*. Reprinted. Oxford: Clarendon Press.

---

<sup>62</sup> Kyk John J Pilch (2002), Paul's ecstatic trance experience near "Damascus in Acts of the Apostles. *HTS* 58, 690-707; Pieter F Craffert (1989), Paul's Damascus experience as reflected in Galatians 1: Call or conversion. *Scriptura* 29, 36-47.

**Paulus se versie van “draai die ander wang”**

- Allison, D C 1982. The Pauline epistles and the Synoptic Gospels: The pattern of the parallels. *NTS* 28, 1-32.
- Aristophanes [5-4 BCE]. *Ranae*, edited by V Coulon & M van Daele [1923] 1967. *Aristophane*, vol 4, 85-157. Revised edition. Paris: Les Belles Lettres.
- Barclay, J M G 2007. Offensive and uncanny: Jesus and Paul on the caustic grace of God, in Todd D S (ed), *Jesus and Paul reconnected: Fresh pathways into an old debate*, 1-17. Grand Rapids, MI: William B Eerdmans,
- Bornkamm, H 1962. s v Toleranz II. In der Geschichte des Christentums. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 934-946. Sechster Band, von K Galling (Hrsg). Tübingen: J C B Mohr (Paul Siebeck).
- Bourdieu, P 1963. The attitude of the Algerian peasant toward time, in Pitt-Rivers, J (ed) 1963, *Mediterranean countrymen: Essays in the social anthropology of the Mediterranean*, 55-72. Paris: Mouton.
- Breytenbach, C 1986. Probleme rondom die interpretasie van die “versoeningsuitsprake” by Paulus. *HTS* 42(4), 696-704.
- Breytenbach, C 1989. *Versöhnung: Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. (WMANT 60.)
- Breytenbach, C 2003. “Christus starb für uns”: Zur Tradition und paulinische Rezeption der sog. “Sterbformeln”. *NTS* 49, 447-475.
- Breytenbach, C 2005. The “for us” phrases in Pauline soteriology: Considering their background and use, in Van der Watt, J G (ed), *Salvation in the New Testament: Perspectives on soteriology*, 163-185. Leiden: Brill. (Suppl to *Novum Testamentum*, 121.)
- Broer, I 1990. “Der ganze Zorn ist schon über sie gekommen”: Bemerkungen zur Interpolationshypothese und zur Interpretation von 1 Thess 2, 14-16, in Collins, R F (ed), *The Thessalonian Correspondence*, 137-159. Leuven: Peeters. (LUP.)
- Burridge, R 2007. *Imitating Jesus: An inclusive approach to New Testament ethics*. Grand Rapids, MI: William B Eerdmans.,
- Collins, J J [1991] [1997] 1998. Apokalyptiek: Het genre, de ideologie en de beweging, in Van Henten, J W & Mellink, O (reds), *Visioenen aangaande het einde: Apokalyptische geschriften en bewegingen door de eeuwen heen*, 19-38. Zoetermeer: Uitgeverij Meinema.
- Castelli, E 1987. Mimesis as a discourse of power in Paul’s letters. PhD Dissertation. Claremont Graduate School.
- Chilton, B 2004. *Rabbi Paul: An intellectual biography*. New York: Doubleday.
- Craffert, P F 1989. Paul’s Damascus experience as reflected in Galatians 1: Call or conversion. *Scriptura* 29, 36-47.
- Davies, W D & Allison, D C [1988] 2005. *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew, Volume 1: Introduction and commentary on Matthew I-VII*. London: T & T Clark (A Continuum imprint). (ICC.)
- De Beer, C S 2007. Filosofiese besinning oor geweld: Uitdagings aan informasie-strategieë. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 47(4), 3-27.
- Den Heyer, C J 1998a. *Paulus: Man van twee werelden*. Zoetermeer: Uitgeverij Meinema.
- Den Heyer, C J [1998] 1998b. *Verzoening: Bijbelse notities bij een omstreden thema*. Zevende, uitgebreide druk. Kampen: Kok.

- Doty, W G 1973. *Letters in primitive Christianity*. Philadelphia, PA: Fortress.
- Dreyer, Y 2006a. Prejudice, homophobia and the Christian faith community. *Verbum et Ecclesia* 27(1), 155-173.
- Dreyer, Y 2006b. Heteronormatieweit, homofobie en homoseksualiteit – 'n roetekaart vir 'n inklusiewe kerk. *HTS* 62(2), 445-471.
- Dreyer, Y 2007. Hegemony and the internalization of homophobia caused by heteronormativity. *HTS* 63(1), 1-18.
- Dunn, J D G 1988. *Romans 9-16* (volume 2). Dallas, TX: Word. (WBC 38b.)
- Dunn, J D G 1990. Paul's knowledge of the Jesus tradition: The evidence of Romans, in Kertelge, K et al (Hrsg), *Christus bezeugen: Für Wolfgang Trilling*, 193-207. Freiburg: Herder.
- Dunn, J D G 1998. *The theology of Paul the apostle*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Flavius Josephus [CE 1]. *De bello Judaico libri*, edited by B Niese [1895] 1955, *Flavii Iosephi opera*, Vol 6. Berlin: Weidman.
- Funk, R W 1967. The apostolic parousia: Form and significance, in Farmer, W R, Moule, C F D & Niebuhr, R R (eds), *Christian history and interpretation: Studies presented to John Knox*, 249-268. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gager, J G & Gibson E L 2005. Violent acts and violent language in the apostle Paul, in Matthews, S & Gibson, E L (eds), *Violence in the New Testament*, 13-21. New York: T & T Clark.
- Garland, D E 1993. *Reading Matthew: A literary and theological commentary on the First Gospel*. New York: Crossroad. (Reading The New Testament Series.)
- Girard, R 1993. A Girardian review of Hammerton-Kelly on Paul. *Dialog* 32, 269-274.
- Girard, R 2003. From *Violence and the sacred*, in Olson, C (ed), *Theory and method in the study of religion: A selection of critical readings*, 409-418.
- Belmont, C A: Wadsworth/Thomson Learning [Reprinted from Rene Girard 1989.] *Violence and the sacred*, translated by P Gregory. Baltimore, MA: John Hopkins University Press.]
- Gosden, C 1994. *Social being and time*. Oxford: Blackwell.
- Hadfield, P 1959. Matthew the apocalyptic editor. *LondQHolbRev* 28, 128-132.
- Harding, M 2003. *Early Christian life and thought in social context: A reader*. London: T & T Clark. (A Continuum imprint.) (Understanding the Bible and its World.)
- Hauck F 1985. s v *hypoménō*, *hypomoné*. *Theological Dictionary of the New Testament*, 582-584, Kittel, G & Friedrich, G (eds), tr by G W Bromiley. Abridged in one volume by G W Bromiley. Grand Rapids, MI: William B Eerdmans.
- Hamerton-Kelly R G 1992. *Sacred violence: Paul's hermeneutic of the cross*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Hamerton-Kelly, R G 1993. Paul's hermeneutic of the cross. *Dialog* 32, 289-296.
- Holland, S 2006. *How do stories save us?: An essay on the question with the theological hermeneutics of David Tracy in view*. Louvain: Peeters. (Theological & Pastoral Monographs 35.)
- Jewett, R 2007. *Romans: A commentary*. Minneapolis, MN: Fortress. (Hermeneia.)
- Kirk-Duggan, C A 2006. *Violence and theology*. Nashville, TN: Abingdon. (Horizons in Theology.)
- Käsemann, E 1960. Die Anfänge christlicher Theologie. *ZThK* 57, 162-185.

**Paulus se versie van “draai die ander wang”**

- Käsemann, E [1960] 1969. The beginnings of Christian theology, in *New Testament questions of today*, tr by W J Montague, 82-107. London: SCM. (The New Testament Library.)
- Kinneavy, J 1987. *Greek rhetorical origins of Christian faith*. New York: Oxford University Press.
- Koester, H 2007. *Paul & his world: Interpreting the New Testament in its context*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Kriesberg, L 1973. *The sociology of social conflicts*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Levinas, E [1982] 2006. Bible and philosophy, [and] responsibility for the Other, [and] the hardness of philosophy and the consolation of religion, in *Ethics and infinity: Conversations with Philippe Nemo*, tr by R A Cohen, 19-34, [and] 93-102, [and] 111-122. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Lietaert Peerbolte, L J 2003. De Brief aan de Romeinen, in Fokkelman, J & Weren, W (reds), *De Bijbel literair: Opbouw en gedachtegang van de bijbelse geschriften en hun onderlinge realties*, 569-586. Zoetermeer: Uitgeverij Meinema.
- Lyotard, J-F 1989. Lessons in pragmatism, in Benjamin, A (ed), tr by D Macey. *The Lyotard reader*, 122-154. Oxford: Basil Blackwell.
- Lutz, C E 1947. *Musonius Rufus*. New Haven, MA: Yale University Press.
- Mack, B L 1990. *Rhetoric and the New Testament*. Minneapolis, MN: Fortress. (Guides to Biblical Scholarship. New Testament Series.)
- Malan, K 2007. Die brose wisselwerking tussen die (reg op) eierigting en die (falende) staat. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 47(4), 119-134.
- Malina, B J 1993. *Windows on the world of Jesus: Time travel to ancient Judea*. Louisville, KY: Westminster/John Knox.
- Malina, B J 1989. Christ and time: Swiss or Mediterranean. *CBQ* 51, 1-31. [Reprinted in Malina, B J 1996.] *The social world of Jesus and the Gospels*, 179-214. London: Routledge.
- Malina, B J & Rohrbauch, R L 1992. *Social-science commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Malina, B J & Pilch, J J 2006. *Social-science commentary on the letters of Paul*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Malina, B J & Pilch, J J 2007. The wrath of God: The meaning of *orgē theou* in the New Testament world, in Hagedorn, A C, Crook, Z A & Stewart, E (eds), *In other words: Essays on social science methods in honor of Jerome H Neyrey*, 138-154. Sheffield: Sheffield Phoenix Press. (The Social World of Biblical Antiquity, Second Series, 1.)
- Mbeki, T 2006. Towards the RDP of the soul: Pursuit of personal wealth undermines social cohesion and human solidarity. An edited version of the Fourth Nelson Mandela Lecture, presented at the University of the Witwatersrand, on 29 July 2006. *Umrabulo Number* 26, August 2006.  
<http://bl115w.blu115.mail.live.com/mail/ReadMessageLight.aspx?Aux=4%7c0%c8... 12/24/2007>).
- Moltmann, J [2006] 2008. *A broad place: An autobiography*, tr by M Kohl. Minneapolis, MN: Fortress.

- Neiryck, F 1986. Paul and the sayings of Jesus, in Vanhoye, A (ed), *L'Apôtre Paul: Personalité, style et conception du ministère*, 265-321. Leuven: Leuven University Press. (BETHL 73.)
- Neyrey, J H & Rowe, E 2008. "Telling time" in the Fourth Gospel. *HTS* 64(1&2), 291-320.
- Oberholzer, J P 1984. Die verantwoordelikheid van die burgerlike owerheid. *HTS* 40(4), 26-34.
- Olivier, B 2007. Geweld in Suid-Afrika: 'n Psigoanalitiese verskynsel. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 47(4), 59-68.
- Origenes [CE 2-3]. *Contra Celsum*, edited by M Borret 1967-1969. *Origène: Contre Celse*, 4 volumes. Paris: Cerf.
- Origenes [CE 2-3]. *De principiis*, edited by H Görgemanns & H Karpp 1976. *Origenes vier Bücher von den Prinzipien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ortkemper, F-J 1980. *Leben aus den Glauben: Christliche Grundhaltungen nach Römer 12 -13*. Münster: Aschendorff. (NTAbh 14.)
- Pearson, B 1971. 1 Thessalonians 2:13-16: A deuterio-Pauline interpolation. *HTR* 64, 79-91.
- Pelser, G M M 1986. Resurrection and eschatology in Paul's letters. *Neotest* 20, 37-46.
- Pelser, G M M 1991. Die tweede Korintiërbrief as getuigenis van apostel en evangelie in krisis en versoening, in Roberts, J H et al (reds), *Teologie in konteks: Opedra aan Prof A B du Toit*, 219-247. Halfway House: Orion.
- Pilch, J J 2002. Paul's ecstatic trance experience near Damascus in Acts of the Apostles. *HTS* 58, 690-707.
- Porter, S E 1999. Developments in German and French Thessalonians research: A survey and critique. *Currents in Research Biblical Studies* 7, 309-334.
- Richard, E J 1995. *First and second Thessalonians*. Collegeville, MN: The Liturgical Press. (Sacra Pagina Series 11.)
- Sanders, J T 1975. *Ethics in the New Testament: Change and development*. London: SCM.
- Ricoeur, P 1980. Toward a hermeneutic of the idea of revelation, in Mudge, L S (ed), *Essays on Biblical interpretation*, 73-118. Philadelphia, PA: Fortress.
- Ricoeur, P 1998. *Critique and conviction: Conversations with Francois Azouvi and Mark Launay*, tr by K Blamey. New York: Columbia University Press.
- Sampley, J P (ed), *Paul in the Greco-Roman world: A handbook*. Harrisburg, PA: Trinity Press International. (A Continuum imprint.)
- Sand, A 1972-3. Zur Frage nach dem "Sitz in Leben" der apokalyptischen Texte des neuen Testaments. *NTS* 18, 167-177.
- Schmidt, D 1983. 1 Thess 2:13-16: Linguistic evidence for an interpolation. *JBL* 102, 269-279.
- Schmithals, W 1973. *Die Apokalyptik: Einführung und Deutung*. Göttingen: Vandenhoeck. (Sammlung Vandenhoeck.)
- Schmithals, W 1975. Jesus und die Apokalyptik, in Strecker, G (Hrsg), *Jesus Christus in Historie und Theologie: Festschrift für Hans Conzelmann*, 59-85. Tübingen: Mohr.
- Schmithals, W 1994. *Theologiegeschichte des Urchristentums: Eine problemgeschichtliche Darstellung*. Stuttgart: Kohlhammer.

**Paulus se versie van “draai die ander wang”**

- Schweitzer, A [1910] 1956. *The mystery of the kingdom of God: The secret of Jesus' Messiahship and passion*, translated, and with an introduction by W Lowrie. London: Adam & Charles Black.
- Snyman, M 2007. Misdaadberiggewing in die pers: 'n Weerspieëling van die werklikheid? *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 47(4), 103-118.
- Stewart, R B (ed) 2006. *The resurrection of Jesus: John Dominic Crossan and N T Wright in dialogue*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Stuhlmacher, P 1983. Jesustradition im Römerbrief? Eine Skizze. *ThBei* 14, 240-250.
- Theissen, G [1999] 1999. *A theory of primitive Christian religion*, tr by J Bowden. London: SCM.
- Thompson, M 1991. *Clothed with Christ: The example and teaching of Jesus in Romans 12:1-15:13*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSNT Sup 59.)
- Tillich, P 1996. *The relevance and irrelevance of the Christian message*. Cleveland, OH: The Pilgrim Press.
- Tolmie F 2008. Geweld in Galasiërs? *HTS* 64(4), 1699-1714.
- Topping, R R 2007. *Revelation, Scripture and church: Theological hermeneutical thought of James Barr, Paul Ricoeur and Hans Frei*. Hampshire: Ashgate. (Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies.)
- Treese, R L 1958. The eschatology of the compiler of the Gospel according to Saint Matthew. PhD Dissertation, Boston University Graduate School.
- Tuckett, C M 1990. Synoptic tradition in 1 Thessalonians, in Collins, R F (ed), *The Thessalonian correspondence*, 160-182. Leuven: Peeters. (LUP.)
- Van Aarde, A G 1989. Die Eerste Brief aan die Tessalonisense, in Van Zyl, A H (red), *Verklarende Bybel (1983-Vertaling)*, 283-289. Kaapstad: Lux Verbi.
- Van Aarde, A G 1990. The struggle against heresy in the Thessalonian correspondence and the origin of the apostolic tradition, in Collins, R F (ed), *The Thessalonian correspondence*, 418-425. Leuven: Peeters. (LUP.)
- Van Aarde, A G 2000. Jesus and Joseph in Matthew's gospel and other texts. *Neotest* 35, 1-21.
- Van Aarde, A G 2001. *Fatherless in Galilee: Jesus as child of God*. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Van Aarde, A G 2005. Geloof as antwoord op versoening – 'n Pauliniese perspektief. *Verbum et Ecclesia* 26(1), 222-243.
- Van Aarde, A G 2008. “The RDP of the soul”: Geweld, vergelding, toleransie en Paulus se appèl om moed te hou. 'n Tweetalige openbare gedenklesing / A bilingual, commemorative public lecture, presented at *HTS Theological Studies* Jubilee, 9 June 2008, on the occasion of the University of Pretoria's centenary celebration. *Verbum et Ecclesia* 29(3), 708-727.
- Van Aarde, A G & Pelsner, G M M 2001. 'n Oop en vrye teologiese debat met werklike diepgang. *HTS* 57(1&2), 7-48.
- Van Henten, J W & Mellink, O 1998. Algemene inleiding, in Van Henten, J W & Mellink, O (reds), *Visioenen aangaande het einde: Apokalyptiese geskriften en bewegingen door de eeuwen heen*, 11-18. Zoetermeer: Uitgeverij Meinema.
- Verhoef, E 1995. Die Bedeutung des Artikels *tōn* in 1 Thess 2,15. *BN* 80, 41-46.
- Vledder, E-J [1994] 1997. *Conflict in the miracle stories: A socio-exegetical study of Matthew 8 and 9*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSNS Series 152.) [A reworked version of DD Dissertation, University of Pretoria, 1991.]

- Vos, J S 2005. *De betekenis van de dood van Jezus: Tussen seculiere exegeese en christelijke dogmatiek*. Zoetermeer: Uitgeverij Meinema.
- Walter, N 1985. Paulus und die urchristlichen Tradition. *NTS* 31, 501-502.
- Weinel, H 1915. Paulus: Der Mensch und sein Werk: Die Anfänge des Christentums, der Kirche und des Dogmas. 2. Auflage. Tübingen: Mohr.
- Wenham, D 1995. *Paul: Follower of Jesus or founder of Christianity?* Grand Rapids, MI: William B Eerdmans.
- Weren, W J C 1979. *De broeders van de Mensenzoon: Mt 25, 31-46 als toegang tot de eschatologie van Matteüs*. Amsterdam: Uitgeverij Ton Bolland.
- Wilder, A N 1964. Eschatology and the speech-modes of the gospel, in Dinkler, E (Hrsg), *Zeit und Geschichte: Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*. Tübingen: J C B Mohr.
- Wilson, W T 1991. *Love without pretense: Romans 12:9-21 and Hellenistic-Jewish wisdom literature*. Tübingen: Mohr-Siebeck. (WUNT 46.)
- Wink, W 1992. Beyond just war and pacifism: Jesus' nonviolent way. *Review and Expositor* 89, 197-214.
- Wink, W 1998. *The powers that be: Theology for a new millennium*. New York: Doubleday.
- Zerbe, G 1992. Paul's ethic of nonretaliation and peace, in Swartley, W M (ed), *The love of enemy and nonretaliation in the New Testament*. Louisville, KY: Westminster. (Reprinted and expanded in Zerbe, G 1993. *Non-retaliation in early Jewish and New Testament texts: Ethical themes in social contexts*. Sheffield: Sheffield Academic Press.) (JSNTSup.)