

MISCELLANEA GENERALIA 10
UNISA 1990



GOEIE NUUS VIR ARMES ... EN RYKES

**Perspektiewe uit die
Lukasevangelie**

David J Bosch

Universiteit van Suid-Afrika
Pretoria

© 1990 Universiteit van Suid-Afrika
Eerste uitgawe, eerste druk

ISBN 0 86981 667 5

Gedruk deur Sigma Press, Koedoespoort

Uitgegee deur die
Universiteit van Suid-Afrika
Posbus 392, 0001 Pretoria

© Alle regte voorbehou. Geen gedeelte van hierdie boek mag op enige manier - hetsy meganies of elektronies, met inbegrip van plaat- en bandopnames en fotokopiëring - gereproduseer word sonder die skriftelike toestemming van die uitgewer nie, met die uitsondering van redelike aanhalings vir navorsings- of resensiedoeleindes.

INHOUD

	Woord vooraf	vi
	Voorwoord	vii
1	Lukas en sy konteks	1
2	Goeie nuus vir sondaars en verlorene	17
3	Goeie nuus vir die armes. En die rykes?	31
4	Goeie nuus vir siekes	45
5	Goeie nuus vir vreemdelinge en buitestaanders	58
6	Die wraak weggeneem!	72
	Notas	87
	Literatuurverwysings	89

WOORD VOORAF

Hierdie boek het voortgevloei uit die 1989 Winterskool van die C B Powell-Bybelsentrum. Dié Winterskool is georganiseer onder leiding van prof W S Vorster, direkteur van die Instituut vir Teologiese Navorsing wat gedurende die tyd toe die direkteurskap van die C B Powell-Bybelsentrum vakant was, ook dié verantwoordelikhede op sy skouers geneem het.

Die doel van die C B Powell-Bybelsentrum is om die resultate van die Bybelnavorsing op bevatlike wyse aan Jan en Alleman deur te gee. Die hoofsaak van die C B Powell-Bybelsentrum is derhalwe om gemeenskapsdiens te lewer. Daar is baie mense wat nie opgelei is in die uitleg van die Bybel nie, maar graag wil weet hoe om dit te doen, wat die Bybelse boodskap vandag beteken, en so meer. Vir sulke mense wil die Sentrum van hulp wees sodat hulle kan weet hoe 'n mens vandag die Bybel kan lees en wat die inhoud daarvan beteken. Daar word vertrou dat die boekie 'n beskeie bydrae kan lewer.

Prof David Bosch, hoof van die Departement Sendingwetenskap aan Unisa, het dié Winterskool aangebied en sy aanvanklike lesings verwerk met die oog op die publikasie. Hy noem homself 'nie 'n professionele Bybelwetenskaplike nie'. Tog het hy ook gepromoveer in die Nuwe-Testamentiese Wetenskap, en uit die publikasie blyk sy akademiese onderbou en kennis duidelik. Hy slaag op besondere wyse daarin om die resultate van akademiese navorsing nie net so aan te bied dat dit vir persone wat nie oor formele teologiese opleiding beskik, toeganklik is nie, maar in die besonder om dit relevant te maak vir die Suid-Afrikaanse konteks van die negentiger jare.

Ek wil graag my dank uitspreek teenoor die persone wat gehelp het om die publikasie moontlik te maak. In die eerste plek vir prof W S Vorster vir sy inisiatief, leiding en organisering en vir prof D J Bosch vir die voorbereiding van die manuskrip en aanbidding van die lesings. Ook Adriaan Engelbrecht, Arrie Combrinck, mev. Nonnie Fouché, Nan Muir en Petro van der Merwe wat elkeen 'n unieke bydrae gelewer het om dié boek te redigeer en persgereed te maak, verdien ons opregte dank.

Francois Swanepoel

Hoof: C B Powell-Bybelsentrum

VOORWOORD

Die hoofstukke wat in hierdie publikasie voorkom, is gebaseer op 'n reeks lesings wat in Junie 1989 by die Universiteit van Suid-Afrika aangebied is. Die lesings is binne die raamwerk van die C B Powell-Bybelsentrum van die Universiteit se Instituut vir Teologiese Navorsing aangebied. Die oorspronklike lesings het veral aandag gegee aan die vraag wat Lukas se evangelie vir die kerk se sendingonderneming in ons eie tyd sou kon beteken. In hierdie verwerking van die reeks lesings is gepoog om eerder die algemene perspektief van Lukas in die visier te kry: die boekie is dus nie slegs op die sending afgestem nie.

Dit is vir my 'n besondere voorreg om hierdie publikasie in die kader van die C B Powell-Bybelsentrum uit te gee. Ek het mnr Charles Powell, deur wie se ywer en finansiële steun die Bybelsentrum gestig kon word, persoonlik goed geken en baie ure lank met hom oor sy hoofbelangstelling gesels: om die Bybel krities en wetenskaplik te bestudeer, maar om dit te doen juis ter wille van die beter verstaan en gebruik van die Bybel. Sy passie was om 'n akademiese lees van die Bybel met 'n relevante verstaan en gebruik van die Bybel te kombineer.

Dit is presies wat ek, op heel beskeie wyse, in hierdie boekie probeer doen. Die leser sal self moet besluit of ek daarin geslaag het. Ek beskou myself nie as 'n professionele Bybelwetenskaplike nie, maar meen tog dat ook teoloë uit ander dissiplines, en natuurlik, gewone lidmate, die Bybel kan lees en verstaan. Ons het egter ook almal hulp nodig by die lees van die Bybel. Ons maak so maklik kortsluitings tussen ons eie tyd en omstandighede en dié van die Bybel. Ons lees die Bybel maklik op so 'n manier dat daar eintlik niks anders gebeur nie as dat ons eie vooropgesette idees deur die lees van die Bybel bevestig word. As hierdie boekie daarin slaag om, hier en daar, lesers weer 'n keer oor hulle eie idees in verband met Jesus van Nasaret te laat nadink en miskien selfs daardie idees in hersiening te neem, sal ek voel dat my poginkie die moeite werd was.

David J Bosch
Departement Sendingwetenskap
Universiteit van Suid Afrika

November 1989

1

LUKAS EN SY KONTEKS

LUKAS EN SY TYD

Die doel van hierdie boekie is om vanuit Lukas se evangelie 'n aantal perspektiewe vir die Christelike kerk se roeping en taak in die huidige Suid-Afrikaanse konteks aan te dui. Die keuse van Lukas is enigsins arbitrêr. Ons sou goedskiks 'n ander evangelie kon geneem het, of miskien heeltemal 'n ander Bybelboek. Tog meen ek dat Lukas besonder geskik is vir hierdie soort besinning.

Eerstens het Lukas anders as die ander drie evangeliste nie slegs 'n evangelie geskryf nie, maar ook die boek Handeling. Op die verhaal van Jesus het hy dus die verhaal van die vroeë kerk laat volg. Miskien omdat hy, duideliker as sy tydgenote, besef het dat 'n heel nuwe tyd aangebreek het en dat dit nodig was om verder te gaan as om net die 'verhaal van Jesus' oor te vertel. Alhoewel ek in hierdie publikasie op die Evangelie sal konsentreer, sal dit nodig wees om, van tyd tot tyd, verwysings na die Handeling-verhaal te maak. Lukas self het die twee geskrifte as 'n eenheid gesien; dit is dus nie moontlik om hulle in volledige isolasie van mekaar te hanteer nie.

Tweedens (en dit hang saam met die eerste punt hier bo) het Lukas besef dat hy en die Christene van sy tyd 'n krisis beleef, dat hulle in 'n oorgangstyd verkeer, waarin al die ou sekerhede onder 'n vraagteken gekom het en mense opnuut koers en rigting nodig het. Soos Matteus, skryf Lukas vir 'n

‘community in transition’ (vgl die titel van LaVerdiere & Thompson [1976]). Lukas se geskrifte, en met name sy Evangelie, is uitermate geskik vir omstandighede en mense wat hulleself in ’n onseker oorgangstadium bevind en ’n toekoms tegemoet gaan waarvan die kontoere uiters vaag is.

In die derde plek was Lukas die enigste nie-Jood onder al die skrywers van Nuwe-Testamentiese boeke. Hierdie omstandigheid het nogal belangrike implikasies vir ons onderwerp. Matteus, self ’n Jood, het byvoorbeeld moontlik sy Evangelie geskryf vir ’n Joods-Christelike gemeenskap wat uit Judea uitgewyk het en nou, na die verskrikking van die Joodse oorlog van die jare 66 tot 70 (wat uitloop op die verwoesting van Jerusalem en die tempel), êrens in Sirië woon. Op sy kenmerkende pastorale manier probeer Matteus die verhaal van Jesus op so ’n wyse aan hierdie klompie ontwortelde Joodse Christene vertel dat hulle weer koers en vertrouwe mag kry. Lukas daarenteen skryf hoofsaaklik vir Griekssprekende Christene wat uit die heidendom kom. Dit lyk verder asof hy nie slegs vir een enkele groep skrywe nie, maar asof hy verskeie gemeenskappe op die oog het (vgl LaVerdiere & Thompson 1976:582f).

Laat my toe om die omstandighede waarin en waarvoor Lukas skrywe ’n bietjie nader toe te lig, in sover ons hulle miskien sou kon rekonstrueer.

Ek aanvaar, saam met die meeste Nuwe Testamentici, dat Lukas sy evangelie en die boek Handelingte waarskynlik gedurende die tagtiger jare van die eerste eeu geskryf het. Dit was ’n tydperk van besondere krisis vir die jong Christelike kerk. Meer as ’n halfeeu het reeds verloop sedert daardie geweldige gebeurtenisse rondom die lewe, sterwe en opstanding van Jesus van Nasaret. Baie het gedurende hierdie vyftig jaar gebeur. Trouens, daar was min omstandighede wat nog met die situasie gedurende die aardse lewe van Jesus ooreengestem het. Sommige van hierdie veranderinge sal in die loop van ons studie duideliker aan die lig tree. Ek begin met één van die situasies wat in Lukas se tyd anders gelyk het as gedurende die aardse lewe van Jesus: die verskuiwings ten opsigte van die Joodse volk in die algemeen en die verskillende Joodse godsdienstige bewegings in die besonder. Laat ons hierdie veranderinge kortliks van nader bekyk.

JOODSE BEWEGINGS

Daar was tydens die aardse lewe van Jesus (dit wil sê die periode waaroor Lukas sy evangelie skrywe) ten minste vier redelik prominente godsdienstige groepe onder die Jode: die Sadduseërs, die Selote, die Fariseërs en die

Esseners. Ek het hulle 'godsdienstige' groepe genoem; ons moet egter in hierdie verband voortdurend in gedagte hou dat, wat hierdie groepe betref, dit besonder moeilik is om 'godsdienste' en 'politiek' van mekaar te skei.

Juis gedurende die aardse lewe van Jesus het die fronte binne die Joodse politieke-godsdienstige bestel en tussen die verskillende groeperings al meer begin verhard en het die verskillende Joodse bewegings al skerper teenoor mekaar te staan gekom. Laat ons hierdie bewegings 'n bietjie van nader bekyk, ook na dit wat met hulle gebeur het vanaf die periode van die aardse bediening van Jesus tot die tyd dat Lukas sy evangelie geskryf het.

Die *Sadduseërs* het hulle magsbasis onder die vernaamste priesterfamilies van Jerusalem gehad. Hierdie omstandigheid het meegebring dat die meeste van die lede van hierdie groep tot die meer gegoede en meer invloedryke klasse van die samelewing (veral in Jerusalem) behoort het.

Op teologiese gebied was die Sadduseërs waarskynlik die mees konserwatiewe groep in die Joodse samelewing van die eerste eeu. Wat kultuur betref, was hulle egter meer akkommodierend: hulle het met verloop van tyd al meer aan die Griekse en Romeinse kultuur geassimileer geraak. Ook op politieke gebied was hulle meer akkommodierend teenoor die Romeine as wat die ander Joodse godsdienstige partye was. In baie opsigte het hulle met die Romeinse owerhede saamgewerk. Hulle was bo alles pragmatiste. Hulle sou byvoorbeeld waarskynlik nie ontken dat die owerheid dikwels onreg gepleeg het nie, maar hulle het geoordeel dat dit dwaas sou wees om die Romeine openlik teen te staan. Dit het volgens hulle veel meer sin gemaak om die stelsel van binne te probeer hervorm as om dit tromp-op te opponeer. Hierdie oorweging het meegebring dat hulle bereid was om *kompromisse* aan te gaan ter wille van oorlewing.

Met verloop van tyd het die Sadduseërs egter al meer in onguns by die Joodse volk geraak. Teen die sestiger jare van die eerste eeu (soos ons nog sal sien) het die politieke spanning in die Joodse land breekpunt bereik en was 'n gees van revolusie aan die orde van die dag. Omdat die Sadduseërs, vanweë hulle ondersteuning van 'n politiek van die *status quo*, in die heersende klimaat nie as radikaal genoeg beskou was nie, en as politieke opportuniste - ja, selfs as verraaiers van die Joodse saak - uitgemaak is, het hulle die bevolking se steun en vertroue verloor. Mettertyd het hulle van die toneel verdwyn.

Die *Selote* het 'n posisie ingeneem wat diametraal teenoor dié van die Sadduseërs gestaan het. Waar die Sadduseërs se magsbasis in Jerusalem was, was die Selote aanvanklik veral in Galilea bedrywig. In Handeling 5:37 lees ons

byvoorbeeld van 'Judas die Galileër' wat 'in die tyd van die volkstelling' (dus ongeveer in die periode toe Jesus gebore is) 'n opstand teen die Romeine gelei het. Dit was maar een van baie botsings tussen die Romeine en die Selote¹ (vgl Ford 1984:9f). Hierdie vurige Joodse nasionaliste het geen huiwering gehad om na wapens te gryp nie; teologies gesproke, het hulle 'n 'teologie van revolusie' aangehang en dikwels van 'n soort guerilla-taktiek gebruik gemaak. Op hierdie punt het hulle volgens 'n Rabbynse spreuk van daardie tyd gelei: 'Elkeen wat die bloed van een van die goddeloses verspil, is soos iemand wat 'n offer bring'.

Volgens hulle teologiese (en politieke) opvatting was die ryk van God baie naby. Oppervlakkig beskou, was hulle boodskap op hierdie punt dieselfde as dié van Jesus: 'Die tyd het aangebreek, en die koninkryk van God het naby gekom ...' (Mark 1:15), maar die inhoud het verskil. Volgens die Selote was die ryk van God nie 'n geestelike grootheid nie, maar 'n deur en deur aardse aangeleentheid; meer nog: die koms van die Godsryk sou die herstel van Israel se tradisionele onafhanklikheid beteken. Die ryk van God was die herstel van die ryk van Dawid. Om jou aan 'n heidense owerheid te onderwerp, was 'n oortreding van die eerste gebod. Die volkstelling sowel as die heffing van belasting op Jode was vir hulle meer as slegs maatskaplike en ekonomiese aangeleenthede: dit was godsdienstig onaanvaarbaar.

Met verloop van tyd het hulle invloed uitgebrei, ook na Jerusalem en omstreke. Uiteindelik het die spanning tussen hulle en die Romeinse owerhede breekpunt bereik. In die jaar 66 het die Romeine 'n swaar troepemag gestuur om die Jode se mag eens en vir altyd te breek. Dit het gelei tot 'n vier jaar lange oorlog en uiteindelik tot 'n verskriklike neerlaag vir die Jode en die feitlik totale vernietiging van die stad Jerusalem in die jaar 70. Hierdie oorlog het ook die einde van die mag van die Selote beteken, wat in die jaar 73 finaal op Masada verslaan is. Soos die Sadduseërs, het ook hulle feitlik van die toneel verdwyn.

'n Derde groep, waarna daar in die Nuwe Testament geen direkte verwysing is nie, maar wat tog as't ware op die agtergrond teenwoordig is in die verhale in ons evangelies, was die *Esseners*. Vir baie eeue lank het ons eintlik heel weinig inligting oor hulle gehad. Eers sedert 1947, nadat 'n groot aantal Essense geskrifte in grotte langs die Dooie See ontdek is, het 'n groot hoeveelheid nuwe inligting oor hierdie beweging bekend geword.

Daar was bepaalde ooreenkomste tussen die Esseners en die Fariseërs (wat net hierna aan die orde kom). Albei groepe het 'n baie kritiese houding teenoor die priesters (en daarmee die Sadduseërs) ingeneem en albei het ook

onvoorwaardelike gehoorsaamheid aan die Wet beklemtoon. In verskeie opsigte het die Esseners egter verder as die Fariseërs gegaan. Waar die Fariseërs nog geglo het aan die moontlikheid om hulleself in die midde van die gewone lewe en van die Joodse volk te handhaaf - as hulle maar noukeurig tussen rein en onrein sou onderskei - het die Esseners 'n veel meer pessimistiese houding teenoor die Joodse samelewing ingeneem. Hulle het geoordeel dat dit gebiedend noodsaaklik was vir die ware gelowiges om hulself heeltemal van die res van die Joodse volk af te sonder en op die manier absolute reinheid te waarborg. Daarom het hulle hulself in grotte in die Woestyn van Judea gaan vestig, ver van die onreinheid van die Joodse stede en dorpe. 'n Spartaanse leefwyse en rigoristies-asketiese gedrag het die morele lewe van die verskillende gemeenskappe gekenmerk. Lede van die gemeenskappe het hulself as 'seuns van die lig' bestempel, en almal buite die gemeenskappe as 'seuns van die duisternis'. In een van hulle geskrifte word die eis aan elke lid van die gemeenskap gestel 'om al die seuns van die lig lief te hê, elkeen volgens sy bestemming in die raad van God, en om alle seuns van die duisternis te haat, elkeen ooreenkomstig sy skuld en die komende wraak van God'.

Anders as die Sadduseërs wat verkondig het dat God die getroues in hierdie lewe sal beloon, het die Esseners hulle hoop op die toekoms geplaas - 'n toekoms wat deur God alleen ingelui sou word. Die geloof in God het trouens alles in die gemeenskap oorskadu. In verskillende Esseense tekste kry ons uitsprake wat sterk herinner aan Jesus se woorde volgens Johannes 17:3, 'Dit is die ewige lewe: dat hulle U ken, die enigste ware God'.

Hulle was voorts oortuig dat hulle in die laaste fase van die aardse geskiedenis geleef het. Daar, in die woestyn, sou die finale botsing tussen God en die magte van die bosc plaasvind, 'n botsing waaruit God as die volslae oorwinnaar sou tree. Soos Johannes die Doper (wat waarskynlik verbintenisse met die Esseners gehad het) het hulle geglo dat hulle die weg vir die finale koms van God voorberei.

Toc die Romeine die Joodse land in die jaar 66 binnegeval het, was die Esseners oortuig dat die oomblik vir die finale kataklisme aangebreek het. Die heidense Rome was die verpersoonliking van die duisternis. En in volkome oortuiging dat die kinders van die lig sou seëvier, het die Esseners hulle volle gewig agter die Joodse rebellie ingegooi. Hulle was egter geheel en al onopgewasse hiervoor en die verskillende gemeenskappe is feitlik totaal vernietig.

Slegs met die vierde prominente Joodse groep uit die eerste eeu - die *Fariseërs* - het sake heeltemal anders verloop. Hulle alleen het die krisis van die Joodse oorlog oorleef en daarin geslaag om ná die oorlog te hergroepeer. Die

geheim van hulle oorlewing het gedeeltelik daarin gelê dat hulle nie - soos die Sadduseërs - van die tempel afhanklik was nie. Hulle magsbasis was die sinagoges, en dié was wyd verspreid in die Joodse land en daarbuite. Die meeste sinagoges het die Joodse oorlog oorlewe, wat in hoofsaak teen Jerusalem gemik was.

Die Fariseërs het uit alle lae van die samelewing gekom, maar grotendeels uit die meer eenvoudige klasse. Hulle aantrekkingskrag het veral in hulle strenge en kompromislose onderwerping aan die Wet gelê, al was hulle op hierdie punt nie so fanaties soos die Esseners nie. Heiligheid het vir hulle afsondering van die gewone bevolking en veral van alles en almal wat as onrein beskou is, beteken, al was dit dan afsondering midde-in die samelewing.

Hulle was oortuig dat die algemeen haglike toestand waarin die Joodse volk van daardie tyd verkeer het, enkel en alleen toegeskryf moes word aan die feit dat die Jode die Wet nie meer geken en die geboorte nie meer noukeurig nagekom het nie. 'n Farisees spreuk het gelui: 'As die hele volk maar een enkele keer die Sabbat werklik nageset sou vier, sou die Messias kom'. Dit het helaas nie gebeur nie ... want die volk het nooit die Sabbat na behore gehou nie! Om hierdie rede het die Fariseërs, ten spyte van hulle nederige oorsprong, hulleself ook bo die gewone bevolking verhef: die treurige politieke en maatskaplike toestande was immers aan die gewone volk se lae peil van geestelike lewe te wyte. Hulle kon daarom met heilige toorn en selfverheffing verwys na 'hierdie vervloekte klomp mense wat ons wet nie ken nie' (Joh 7:49).

Aan die ander kant moct ons agting hê vir die hoë vlak van morele lewe wat die Fariseërs gelei het en aan hulle grenslose bereidheid tot opoffering vir 'n saak wat hulle as heilig beskou het. Flavius Josefus, die Joodse geskiedskrywer uit die eerste eeu, vertel 'n merkwaardige verhaal in hierdie verband: Pilatus, die goewerneur, het by geleentheid heidense beelde in die stad Jerusalem laat inbring. Die Fariseërs het geprotesteer en geëis dat die beelde verwyder moes word. Pilatus het hulle na sy kasteel ontbied onder die voorwendsel dat hy met hulle sou onderhandel. Hy het egter met sy soldate afgespreek dat hulle, op 'n teken van hom, die Fariseërs moes omsingel. Toe dit gebeur, het hy die Fariseërs met die dood gedreig as hulle nie hul protes laat vaar en die beelde van die keiser aanvaar nie. Uit ondervinding het hulle geweet dat dit geen leë dreigement was nie: Lukas vertel byvoorbeeld van die groep Galileërs wie se bloed Pilatus met hulle offers gemeng het (13:1). Pilatus het dan ook inderdaad sy soldate opdrag gegee om op die hardkoppige Fariseërs toe te slaan.

Tot sy grenselose verbystering het al die Fariseërs egter, asof hulle op 'n afgesproke teken reageer, op die grond gekniel, hulle nekke ontbloot, en uitgeroep dat hulle bereid was om onthoof te word eerder as om die Wet te verontagsaam. Verstom oor hierdie manifestasie van geloof en toewyding het Pilatus bes gegee en beveel dat die beeld verwyder moes word.

Dit was hierdie soort toewyding, tesame met hulle goeie organisasie, die agting wat die bevolking vir hulle gehad het, en die feit dat die voortbestaan van die sinagoges nie deur die verwoesting van Jerusalem in gevaar gestel is nie, wat die Fariseërs in staat gestel het om die oorlog te oorleef.

DIE CHRISTELIKE KERK VAN DIE EERSTE UUR

Voordat ons die ontwikkelinge in die periode na die Joodse oorlog, tot en met die skrywe van die Lukasevangelie, in oënskou neem, keer ons eers vir 'n wyle terug na die tydperk direk ná die eerste Pinkster, waaroor Lukas in die eerste hoofstukke van die boek Handeling skrywe.

Ons moet onthou dat, ten minste in die beginjare, die Jesusbeweging nie as 'n nuwe *godsdiens* beskou was nie, maar bloot as 'n hernuwingsbeweging binne die Jodendom, as nog een van die vele Joodse 'godsdienslike partye' of 'sekte'. Die meeste Joodse volgelingen van Jesus het voortgegaan om die Joodse gebruike te onderhou. In Handeling gaan Lukas soms uit sy pad om vir sy lesers te vertel hoe wetsgetrou die Joodse Christene was en hoe gereeld hulle die tempel besoek het. Ons weet ook van die twis oor die besnydenis wat jare lank in die Joodse gemeentes gewoed het, veral in Jerusalem. Baie Joodse Christene het vanselfsprekend aangeneem dat heidene wat volgelingen van Jesus word, besny moes word - net soos heidene wat die Joodse geloof aangeneem het (d.w.s. 'proseliete' geword het), besny moes word en daardeur hulle eie volksidentiteit vir 'n Joodse identiteit moes verruil. Vir hierdie Christene het Jood-wees en Christen-wees mekaar nie wedersyds uitgesluit nie; trouens, hulle het mekaar veronderstel.

Die eerste geslag Jode wat hulle by die nuwe beweging aangesluit het, het dus met hierdie stap geensins beoog om hulle bande met die Joodse volk en godsdiens te verbreek nie. Boonop was daar aanvanklik groot huiwering - selfs onwilligheid - om die boodskap van Jesus aan heidene te verkondig of om heidene in die gemeente toe te laat, ten minste indien hulle nie besny is nie.

Voorts was daar feitlik van die begin af spanning tussen twee groepe volgelingen van Jesus, naamlik die Arameessprekende en die Griekssprekende Joodse Christene. Die eerste groep was, in die geheel gesien, konserwatief en het die

Jesusbeweging basies as 'n vernuwingsbeweging binne die Jodendom verstaan: Jesus het gekom om die Jode terug te roep na die egte wortels van hulle geloof. Hulle het egter wel onomwonde erken dat toetrede tot hulle ware erfenis slegs verkry kon word deur Jesus as die opgestane Messias te bely en gedoop te word (vgl Meyer 1986:169). Hulle sending was dus beperk tot die huis van Israel. Die redding van die heidene, daarenteen, sou plaasvind by wyse van die pelgrimsreis van die heidene na Jerusalem aan die einde van die tyd, soos dit in die Ou Testament voorspel is (vgl Jes 2:2f); met ander woorde, heidene sou nie via 'n uitgebreide sendingprogram gered word nie, maar deur God self, sonder menslike tussenkoms, tot heil gebring word. Hierdie Arameessprekende Joodse Christene se 'selfdefinisie' (hulle het hulself nie alleen as die erfename van die Bybelse beloftes beskou nie maar ook as die lewende beliggaming van daardie beloftes [Meyer 1986:66]) het dit vir hulle feitlik onmoontlik gemaak om 'n sending na die volke buite Israel te onderneem.

Daarteenoor het die Griekssprekende Joodse Christene aanvoel dat die koms van Jesus en die heil wat Hy verkondig het, beteken het dat die Wet nie so belangrik was as wat die Jode - ook die Arameessprekende Joodse Christene - gemeen het nie. Die Heilige Gees eerder as die Wet sou hulle in alle waarheid lei.

Hierdie Griekssprekende Joodse Christene het die tempel en die sinagoges nie meer so gereeld besoek nie, dog veel meer klem op die byeenkomste van die volgelinge van Jesus geplaas. Hulle was dan ook die eerstes wat heidene in die gemeente opgeneem het sonder om hulle te besny. Hierdie houding het hulle in groot onguns by die volk gebring, ook by hulle Arameessprekende mede-Christene. Dit het trouens selfs tot vervolgings gelei. Om die waarheid te sê, die eerste Christelike martelaar het uit hierdie groep van Griekssprekende Joodse Christene gekom: Stefanus, van wie ons in Handeling 6 en 7 lees en aan wie Lukas buitengewoon baie aandag gee. Toe hulle uit Jerusalem verdryf is, was dit vir hulle heeltemal vanselfsprekend dat hulle die evangelie sou verkondig so ver as wat hulle gaan, ook onder die veragte Samaritane en onder die heidene van Fenisië en Sirië, so ver as Antiogië. Hulle werk was egter sporadies en in 'n mate lukraak, sonder dat veel moeite gedoen is om hulle 'winst' te konsolideer.

Vir alle praktiese doeleindes is die Jesusbeweging gedurende die eerste dekade of so steeds as 'n Joodse beweging gesien. Die situasie, wat die twee groepe Joodse Christene betref, was dus vir 'n hele aantal jare min of meer skaakmat: dit was nie duidelik in watter rigting die nuwe beweging sou ontwikkel en watter karakter dit sou aanneem nie. Een dramatiese gebeurtenis het egter die

skaal beslissend in die guns van die Griekssprekende Joodse Christene laat swaai: die bekering van Saulus van Tarsus, die begin van 'n behoorlik georganiseerde heidensending en daarmee saam die stigting van gemeentes in baie dele van die Romeinse Ryk.

TUSSEN JERUSALEM EN ANTIÖGİ

Die verskil in beklemtoning tussen die Arameessprekende Joodse Christene (wat hulle basis in Jerusalem gehad het) en die nuwe beweging van Griekssprekende Christene uit sowel die Jodendom as die heidendom, word miskien die beste geïllustreer as ons die situasie in Jerusalem vergelyk met dié in Antiögi teen die laat veertiger jare van die eerste eeu, sowat vyftien tot twintig jaar ná die eerste Pinkster.

Antiögi was in dié tyd die derde grootste stad in die Romeinse Ryk (ná Rome en Alexandrië) en die hoofstad van die gekombineerde provinsie van Sirië en Silisië. Dit was ook die eerste groot stad waar die Christendom 'n vastrapplek gekry het. Die gemeente daar was, gemeet aan enige standaard, 'n merkwaardige groep mense. In Jerusalem was die Jesusbeweging in dié tyd nog, deur sowel Jode as Romeine, as 'n Joodse sekte beskou. In Antiögi was dit gou duidelik dat die gemeenskap nóg Joods was nóg heidens was, maar 'n derde entiteit gevorm het. Dit is nie toevallig nie dat dit hiër was dat die dissiplins vir die eerste keer '*Christene*' genoem is (Hand 11:26).

Die gemeente in Antiögi was inderdaad verbasend innoverend. Barnabas word deur die ouderlinge in Jerusalem daarheen gestuur (Hand 11:22), waarskynlik ook om 'n oë te hou op ontwikkelings wat alreeds in daardie vroeë stadium tot kommer in die geledere van die Jerusalemse moedergemeente aanleiding gegee het. Maar in plaas dat hy kritiek lewer op wat hy daar sien, word Barnabas self deur die gebeure meegesleur en het hy die gelowiges 'aangespoor' (11:23). Trouens, ná sy aankoms, so skryf Lukas, is 'n verdere 'aansienlike groep mense ... tot geloof in die Here gebring' (11:24). Barnabas voel oorweldig deur wat hy beleef en nie opgewasse vir die groot taak in Antiögi nie. Hy vertrek dus na Tarsus en oorreed Paulus om hom by die gemeente aan te sluit en met die snel uitbreidende werk te help (11:25v).

Afgesien van 'n fenomenale numeriese groei het daar ook ander verbasende dinge in Antiögi begin gebeur. Daar was, om mee te begin, geen kerklike apartheid in Antiögi nie. Jode en heidene het saam geëet - iets ongehoords in die antieke wêreld, veral in die lig van die feit dat daardie heidene onbesnede was. Dit was duidelik dat Paulus en Barnabas en die ander Joodse Christene

in Antiogië hulle identiteit nie in die verlede van Israel gesoek het nie, maar dat hulle hulself as skakel na die toekoms toe verstaan het; hulle was nie heroute van 'n herbore Israel nie, maar die voorhoede van 'n nuwe mensheid.

Onder Paulus se leiding begin hierdie gemeente dan ook oor hulle eie geografiese grense heen kyk. Hulle word 'n gemeenskap met 'n diepe bewoëndheid oor en belangstelling in die lot van mense wat hulle nog nooit ontmoet het nie: mense wat op die eiland Siprus woon, op die vasteland van Klein-Asië, en selfs verder. Hulle besluit om sendelinge daarheen te stuur ... en voeg die daad by die woord deur hulle eie twee mees ervare predikante daarvoor af te sonder!

Hierdie verreikende besluit van die Antiogië-gemeente mag nie bloot as iets periferies beskou word nie. As ons daarop terugkyk, word dit duidelik, sê Ben Meyer (1986:206),

that Christianity had never been more itself,
more consistent with Jesus and more evidently
en route to its own future, than in the launching
of the world mission.

Intussen was die situasie in Jerusalem blykbaar totaal anders. Daar was min vreugde toe Kornelius tot bekering gekom het, slegs ontsteltenis oor die feit dat Petrus in die huis van onbesnedenes ingegaan en saam met hulle geëet het (Hand 11:2v). Later het Jakobus 'n afvaardiging na Antiogië gestuur om die situasie daar te ondersoek en verslag daaroor te lewer (Gal 2:12). Hierdie afvaardiging het dadelik geëis dat die bekeerlinge uit die heidendom besny moes word (Hand 15:1) en geweier om enige tafelgemeenskap (insluitende die nagmaal) met hulle te hê totdat dit gebeur het.

Petrus en ander Joodse Christene wat tot in daardie stadium in volle gemeenskap met die Christene in Antiogië geleef het, was so ontsenu en geïntimideer deur die onversetlike houding van die Jerusalemse afvaardiging dat hulle hulself ook van die Christene uit die heidendom afgeskei het (Gal 2:12v).

Teen hierdie tyd het sekere groepe (ons verwys gewoonlik na hulle as 'Judaïste') blykbaar 'n besonder sterk invloed in die Jerusalemse gemeente begin uitoefen. Sterker as die ander Arameessprekende Joodse Christene het hulle die Joodse karakter van die Jesusbeweging beklemtoon; alhoewel hulle nie teen die bekering van heidene gekant was nie, het hulle sonder kompromis op die handhawing van die besnydenis en die onderhouding van ander Joodse seremoniële wette aangedring.

Aanvanklik het die Judaïste blykbaar nie regtig rede tot kommer gehad nie, aangesien die Jesusbeweging toe nog feitlik uitsluitlik Joods was. Maar toe die ongeëwenaarde groei van die heiden-Christelike gemeenskap onder hulle aandag gekom het, het hulle geoordeel dat dit tyd was om alarm te maak. Teen die einde van die veertiger jare het hulle begin vrees dat die karakter en samestelling van die beweging dalk grondig mag verander. In die voorafgaande jare het al minder en minder Jode hulle by die nuwe beweging aangesluit maar tog het die kerk, tot in daardie stadium, wesenlik sy Joodse karakter behou vanweë die feit dat die besnydenis heidene afgeskrik het en hulle verhinder het om die hele Joodse lewens- en wêreldbeskouing wat met die besnydenis saamgegaan het, te aanvaar. Maar nou dat hierdie 'struikelblok' eenvoudig uit die pad gevee is en veral in Antiogië totaal geïgnoreer is, nou dat heidene in hulle duisendtalle die nuwe gemeenskap binnestroom, het die Judaïste viervoet begin vassteek. Hulle het Paulus en Barnabas vir die nuwe ontwikkelinge geblameer en hierdie twee manne die stryd aangesê.

Natuurlik kan ons nie al die Joodse Christene in die Jerusalemgemeente as Judaïste brandmerk nie. Tog is dit duidelik dat, veral in die laat veertiger jare maar ook daarna, die konserwatieve Joodse elemente 'n baie sterk invloed op die gemeente uitgeoefen het. Dit tree veral aan die lig as ons Jerusalem met Antiogië vergelyk. Die afvaardiging uit Jerusalem wat Antiogië besoek het, was geïnteresseerd in konsolidasie, nie in sending nie; in wet, eerder as genade; in die vaslegging van grense, eerder as die oorskeuring van grense; in leerstellinge eerder as in lewe; in die kerk as 'n instituut eerder as die kerk as beweging. Die spanning tussen die twee gemeentes het uiteindelik daartoe gelei dat, waarskynlik in die jaar 48, die eerste 'sinode' van die Christelike kerk in Jerusalem byengeroep is. Die skrale gegewens wat daarvoor in Galasiërs 2 en Handeling 15 opgeteken is, is te min om ons werklik 'n volledige prent van die verloop van die 'sinode' te gee. Dit word egter wel duidelik dat Petrus, wat in daardie stadium nog 'n sleutelrol in die Jerusalemse gemeente gespeel het, sowel as Jakobus (toe waarskynlik die *de facto* leier van die gemeente) en Johannes bereid was om die standpunt van Paulus en Barnabas te steun (vgl Gal 2:9). Daarmee is die wind uit die seile van die 'regse' Judaïstiese elemente geneem en die stempel van goedkeuring geplaas op Paulus en Barnabas se planne om met uitgebreide sendingreise te begin. Hierdie sendingreise het, sover ons kan vasstel, oor 'n maksimum van twaalf tot vyftien jaar gestrek, dus vanaf ongeveer die jaar 49 tot min of meer 63. En vanweë hierdie merkwaardige en doelgerigte projek het die Jesusbeweging, wat as 'n vernuwingsbeweging binne die Jodendom begin het, binne iets meer as een mensegeslag 'n hoofsaaklik nie-Joodse beweging geword, ja, 'n nuwe godsdiens.

NA DIE JOODSE OORLOG

Die oorlog van die jare 66 tot 70 nC het finaal die skaal in die guns van die Christendom as 'n hoofsaaklik nie-Joodse beweging laat swaai. Ons het reeds daarop gewys dat drie van die mees belangrike Joodse bewegings uit die eerste helfte van die eerste eeu, naamlik die Sadduseërs, die Selote en die Esseners, vanweë die oorlog so te sê van die toneel verdwyn het. Slegs die Fariseërs het redelik ongeskonde oorgebly en kon na die verskrikking van die oorlog hergroepeer.

In die jare na die oorlog het die Fariseërs nog meer konserwatief geword as wat hulle alreeds was. Hulle het toenemend geoordeel dat die voortbestaan van die Joodse volk en godsdiens nou volledig van hulle, en hulle alleen, afhanklik was en hulle het besluit om alles in hulle vermoë te doen om dit te verseker. Dit kon alleen gebeur - so het hulle geglo - indien die Jode hulleself geheel-en-al van vreemde invloede afsonder. En hierdie Fariseërs het veral die Jesusbeweging as 'n besondere bedreiging gesien.

In die beginjare van dié beweging het baie van sy Joodse bekeerlinge waarskynlik uit kringe na aan die Fariseërs gekom. Dit was eintlik te verwagte, aangesien die vroeë Christelike kerk teologies baie nader aan die Fariseërs gestaan het as aan die Sadduseërs. En vir daardie Fariseërs wat aan die ou tradisies vasgehou het, was hierdie toedrag van sake 'n doring in die vlees. Veral nadat al meer heidene hulle tot die Jesusbeweging bekeer het, het die Fariseërs al meer besorgd oor hierdie vreemde hibriediese 'sekte' begin word. En na die oorlog het hulle ontsteltenis merkbaar toegeneem.

Vanweë die oorlog moes die leierskorps van die Fariseërs Jerusalem verlaat. Hulle het hulle nuwe hoofkwartier toe in Jabne, in die kusvlakte suid van Joppe (vandag se Jaffa) gevestig. En hier het hulle met verloop van tyd al meer reëls en regulasies gemaak wat hulle eiesoortigheid as Joodse groep moes help bevleilig. Beperkings is byvoorbeeld ingestel op Joodse Christene wat skynbaar selfs in hierdie stadium nog steeds lede van plaaslike sinagogegemeenskappe was. Dit het meegebring dat dit al moeiliker geword het om sowel 'n praktiserende Jood as 'n Christen te wees.

Uiteindelik, teen die jaar 85, het dit heeltemal onmoontlik geword. By hulle nuwe hoofkwartier het die Fariseërs die sogenaamde Agtien Gebede geproklameer. Dit het 'n klousule bevat waarvolgens Christene ('Nasareners') en kettere vervloek en voortaan uit die sinagoges verban sou word.

WAAROM SKRYF LUKAS SY TWEE BOEKE?

Dit was juis in hierdie tyd, toe die verhouding tussen die Fariseërs en die Joodse Christene 'n laagtepunt bereik het, dat Lukas sy twee boeke geskryf het. En ten minste een van die aanleidende oorsake tot die skrywe van die boeke was die nuwe situasie met betrekking tot die verhouding tussen Joodse Christene en Jode wat nie Christene geword nie. Die nuwe omstandighede het egter ook reperkussies vir Christene uit die heidendom gehad.

Nou in die tagtiger jare, terwyl Lukas gereed maak om sy evangelie en die boek Handelingte te skryf, kyk hy terug nie slegs op die aanvangsjare van die Jesusbeweging en op die stryd tussen Jerusalem en Antiogië nie, maar ook op die ontwikkelings sedertdien.

Hy weet dat by die vergadering oor die Antiogië-aangeleentheid, wat in die jaar 48 in Jerusalem gehou is, Paulus se standpunt getriomfeer het, eerder as die standpunt van die Judaïste. Hy kyk terug op die indrukwekkende bediening van die apostel Paulus, wat binne iets meer as 'n dekade gemeentes in baie dele van die Romeinse Ryk gestig het en daarmee die hele 'gesig' van die Jesusbeweging ingrypend en permanent verander het. Maar Lukas weet ook dat die gebeurtenisse wat aanleiding tot die vergadering van die jaar 48 gegee het, nie uit die weg geruim is nie. Hy weet dat, van die begin af, daar 'n neiging in die nuwe beweging was om te institusionaliseer eerder as om dinamies te bly. En hy weet, uit eie ondervinding, dat die neiging tot verstarring nie slegs in Joods-Christelike gemeentes bestaan het nie, maar ook in daardie gemeentes wat deur Paulus se onvermoeide arbeid uit die heidendom tot stand gekom het.

Reeds in 'n vroeë stadium was daar aanduidings van die ontwikkeling van twee afsonderlike bedieningspatrone: die gevestigde bediening van biskoppe (of ouderlinge) en diakens, en daarnaas die mobiele bediening van apostels, profete en evangeliste. Die eerste model het die vroeë Christendom in die rigting van 'n instituut gestoot, die tweede in die rigting van 'n beweging.

In die eerste jare van die Antiogië-gemeente was daar nog 'n dinamiese spanning tussen die twee bedieningsmodelle: Paulus en Barnabas was tegelyk leiers in die plaaslike gemeente en reisende sendelinge. En blykbaar het hulle vanselfsprekend hulle gemeentelike pligte weer opgeneem elke keer dat hulle ná 'n sendingreis na Antiogië teruggekeer het. 'Kerk' en 'sending' het nie teenoor mekaar gestaan nie. Elders egter, en mettertyd ook in Antiogië self, het die kerke al meer geïnstitusionaliseerd geraak en al minder betrokke by die wêreld buite die vier mure van die kerk. Spoedig moes daar reëls opgestel word om

die orde in die erediens te waarborg (vgl 1 Kor 11:2-33; 1 Tim 2:1-15); daar moes kriteria bepaal word oor hoe 'n ideale dominee en sy vrou behoort te lyk en hulle behoort te gedra (1 Tim 2:1-13); daar moes riglyne ten opsigte van gasvryheid teenoor kerklike besoekers kom asook ten opsigte van leraars wat magsoisies probeer verkry (3 Joh; vgl Malherbe 1983:92-112).

Met verloop van tyd het probleme binne die gemeentes asook die blote stryd om oorlewing as 'n aparte geloofsgroep in die midde van 'n heidense omgewing, al meer energie geveeg. In die daaropvolgende eeue het die Christelike kerk toenemend na binne begin kyk en die wêreld daarbuite al minder raakgesien. Die beweging wat deur Jesus van Nasaret geïnisieer is, het 'n burgerlike instelling geword. Die witwarm oortuigings wat in die harte van die eerste gelowiges gegiet was, het afgekoel en gestol tot gekristalliseerde kodes en versteende dogmas. Die profete en apostels het priesters geword, die genadegawes is in ampte vasgevang en die 'eerste liefde' het oorgegaan in roetine. Die onstuimige sendingstroom vanuit Antiogië is mettertyd getem tot 'n stadig vloeiende spruitjie en uiteindelik tot 'n stilstaande poel.

Lukas het die eerste fase van hierdie hele proses meegemaak: vanaf die opwindende dae toe hy as jong man saam met Paulus betrokke was by die vestiging van gemeentes in baie dele van die Ryk, via die verskrikking van die Joodse oorlog en die toenemende verslegting van die verhoudinge tussen Christene en Jode, tot nou in die tagtiger jare, waar daardie band finaal afgesny is en waar dit gelyk het asof die kerk veel van sy jeugdige entoesiasme verloor het en blykbaar weinig aantrekkingskrag vir die heidene gehad het.

Bowendien het die Christene uit die heidendom toenemend 'n identiteitskrisis ondervind: 'Wie is ons nou eintlik? Wat is ons verhouding tot die Jodendom en tot ons wortels in die Joodse godsdiens, veral in die lig van die bittere vyandskap wat ons nou van die kant van die Jode ondervind? Is die Christendom inderdaad 'n nuwe godsdiens, of is dit bloot 'n voortsetting van die geloof van die Joodse Ou Testament? Bo alles: wat is ons verhouding met Jesus van Nasaret, vir wie ons nie persoonlik geken het nie en wie se verhaale vir ons al vreemder klink - hierdie Jesus wat stadig maar onherroeplik wegsink in die verlede?'

Lukas het besluit om hierdie Christene te help. En hy het dit gedoen vanuit bepaalde vaste oortuigings. Enige iemand wat maak asof daar niks gebeur het sedert Jesus op die stofpaaie van Galilea en Judea gewandel het nie, sou ontrou aan daardie selfde Jesus wees. Dit was nie moontlik om die navolging van Christus in die jare tagtig sonder meer en op nuwe wyse gelyk te stel aan die navolging van die eerste dissipels nie. Die geskiedenis van 'n halwe eeu

kon nie sommer maar net geïgnoreer word nie: dit moes herinterpreteer word (vgl Schweizer 1971:137-146).

Lukas verskaf hierdie herinterpretasie op sy eie unieke manier onder meer deurdat hy twee boeke skryf: 'n evangelie en die boek Handeling. Hy wou daarop wys dat die gelowiges van sy eie tyd nie slegter daaraan toe was as die eerste dissipels nie: die opgestane Here is nog steeds met hulle, veral deur sy Gees wat hulle gedurigdeur na nuwe avonture lei. Dit is waarskynlik om hierdie rede dat hy die verhaal van die Emmausgangers vertel: omdat die verreise Heiland op 'n heel nuwe wyse herken en ervaar kan word, laat die afwesigheid van die aardse Jesus die dissipels nie in 'n toestand van wanhoop nie - as hulle maar oë het om Hom te sien en ore om Hom te hoor (vgl LaVerdiere & Thompson 1976:291v). Jesus is nog steeds in die midde van sy gemeenskap, deur middel van sy 'naam' en die krag van sy Gees, waardeur die verlede hede word (Schweizer 1971:145). Dit gebeur waar Jesus as Heer aanvaar word en ook waar die gemeente die leiding van sy Gees volg en moedig nuwe geleenthede aangryp.

Lukas sien Jesus se aardse bediening as grondliggend. Hy weet egter ook dat Jesus se volgelingen geroepe is om daardie bediening in 'n nuwe konteks voort te sit. Lukas weet byvoorbeeld dat Jesus nie self met 'n sending onder heidene begin het nie. Alhoewel sy evangelie van die begin af 'n universalistiese dimensie het, word 'n sending tot die heidene slegs een keer genoem, en wel heel aan die einde van die Evangelie, in 24:47: in Jesus se naam 'moet bekering en vergewing van sondes *aan al die nasies verkondig word*, van Jerusalem af en verder'. Sending onder die heidene is die taak van die kerk, nie van die aardse Jesus nie (vgl Hahn 1965:129; Wilson 1973:52v). Die Evangelie neem ons tot op die drumpel van die heidensending; die boek Handeling vertel daardie verhaal in besonderhede.

Terselfdertyd word die twee boeke hcg saamgebind deurdat sekere temas oor en oor in albei voorkom: die bediening van die Heilige Gees, die sentraliteit van bekering en vergiffenis, van liefde vir en aanvaarding van die vyand, van geregtigheid en billikheid in intermenslike verhoudings, ensovoorts. Daar is ook sekere kategorieë van mense wat by Lukas veel meer op die voorgrond staan as by die ander evangeliste. Bo-aan die lys staan die armes. Verder sou ons kon wys op Jesus se assosiasie met vroue, tollenaars, en Samaritane - almal vertellinge sonder werklike parallele in die ander evangelies.

Lukas verstaan Jesus se aardse bediening as een waarin mense op die periferie van die samelewing ontferming ontvang en as 'n bediening waartoe die kerk van sy eie tyd ook geroep is. Immers, die kerk bestaan in kontinuïteit met die

lewe en werk van Jesus. Ons moet dus aan sowel die verskil as die enge verband tussen Jesus se tyd en die tyd van die kerk vashou (LaVerdiere & Thompson 1976:587).

Dit alles beteken dat Lukas nie in die eerste plek 'n kroniekskrywer of historikus was nie. Ten spyte van Lukas 1:1-4, was sy bedoeling nie bloot om alles op te skryf presies soos dinge gebeur het nie, asof hy 'n soort koerantverslag-gewer was nie. Soos Eduard Schweizer dit stel: 'He was too good a witness to let this happen' (1971:144). Dit beteken nie dat sy boeke waardeloos as historiese bronne is nie. Die boek Handeling bly nog steeds ons beste en mees betroubare bron oor die beginjare van die Christendom (vgl Hengel 1986:35-39, 59-68; Meyer 1986:97). Lukas se hoofbelangstelling was egter nie historiese detail nie, maar die strukturering van die tradisie op so 'n wyse dat dit 'n boodskap en 'n uitdaging vir sy tydgenote sou bevat. Soos Ernst Haenchen (1982:110) dit stel:

(For Luke) a narration should not describe an event with the precision of a police-report, but must make the listener and reader aware of the inner significance of what happened, and impress upon him unforgettably the truth of the power of God made manifest in it.

Hier lê die redes vir Lukas se tweedelige werk: hy wil vir 'n Christelike gemeenskap uit Jode en nie-Jode (maar waarin die eerste komponent stadig maar seker kleiner word) 'n koers aandui die toekoms in. Hy skrywe in die oortuiging dat hulle alleen gehelp kan word indien hulle terugkyk op die verlede van die bediening van Jesus en van die vroeë kerk. En hiermee in gedagte haal hy sleuteltemas uit die aardse bediening van Jesus en hou hulle aan sy gemeenskap voor.

2

GOEIE NUUS VIR SONDAARS EN VERLORENES

LYDING IN BAIE VORMS

Lukas was nie die eerste persoon wat 'n 'evangelie' geskryf het nie. 'n Hele paar jaar voordat hy sy tweedelige werk op skrif gestel het, het Markus reeds 'n Evangelie geskryf en trouens die genre 'evangelie' geskep: die eerste woorde van Markus se boek is 'Die evangelie van Jesus Christus' (Mk 1:1). Lukas het Markus se Evangelie geken. Om die waarheid te sê, hy het ruim daarvan gebruik gemaak by die skrywe van sy eie Evangelie. Ongeveer dieselfde tyd het Matteus ook sy Evangelie geskryf, ook met gebruikmaking van Markus. Lukas en Matteus het egter kennelik nie van mekaar geweet nie. Albei het ook van 'n tweede gemeenskaplike bron gebruik gemaak, wat ons gewoonlik met die letter *Q* aandui (van die Duitse woord '*Quelle*' = 'Bron'). Elkeen het egter Markus se Evangelie en *Q* op sy eie unieke manier gebruik, want Lukas en Matteus het elkeen 'n eie doel op die oog gehad.

Waarom het Lukas ook 'n evangelie geskryf as hy bewus was van die feit dat Markus reeds een te boek gestel het? Aan die begin van sy Evangelie gee Lukas redes vir sy eie poging (hy maak selfs melding van die feit dat 'baie mense' onderneem het om 'n verhaal te skrywe oor die dinge wat gebeur het - Lk 1:1). Sy werklike redes, so meen ek, lê egter dieper as die meer formele rede wat hy in sy openingswoord aandui. Hierdie werklike redes kom eers

gaandeweg aan die lig wanneer 'n mens sy Evangelie en die boek Handelingte lees. Selfs dan bly dit egter maar raaiwerk, aangesien dit nie lyk asof Lukas cers gaan sit en al die redes mooi op 'n rytjie geplaas het voordat hy begin skryf het nie.

Ek meen dat dit eerder so was dat hy - soos ek in die vorige hoofstuk aangedui het - toenemend bekommerd geraak het oor die algemene toestand van die kerk in sy eie tyd, oor die groeiende uiterlikheid en vormlikheid, maar ook oor die al groter wordende gaping tussen Christene en Jode en die feit dat dit nou vir alle praktiese doeleindes vir Jode onmoontlik geword het om Christene te word. En Lukas het aangevoel dat ten minste één manier om positief op hierdie ontwikkelings te reageer, daarin lê dat die gelowiges van sy tyd opgeroep word om terug te gaan na die wortels, na waar dit alles begin het, om sodoende 'n kerk wat gesukkel het om rigting te hou, weer enigsins koers in die krisis te gee.

Hy was egter nie slegs in die kerk geïnteresseer nie, maar ook in die *wêreld*, in die mense buite die kerk. Sy tweeledige werk moes dus nie slegs dien om die kerk na binne en na die verlede te laat kyk nie, maar veral ook om die kerk na *buite* en na die toekoms te laat kyk. En watter beter plek is daar om te begin as die lewe en bediening van Hom wat die Christene as die Messias en Seun van God bely het? As sy tydgenote tog net weer 'n kykie kon kry op die aardse Jesus en sy bediening, sou hulle nie dan dalk opnuut ontdek waarvoor hulle gered en in die wêreld geplaas is nie? Sou hulle nie weer met ywer hulleself begin toewy aan die taak waartoe God hulle geroep het nie? Sou hulle oë nie dalk oopgaan vir die nood rondom hulle nie?

Immers, Jesus se aardse bediening was 'n bediening wat op ander gerig was, op mense in nood. Sy bediening was onder andere gekenmerk deur 'n diepe bewoënhed oor almal wat aan die rand gedruk was. Kan ons bediening anders wees? Dit, so lyk dit my, is die vraag waarmee Lukas sy lesers wil konfronteer. Hoe kan julle juisself volgelinge, dit wil sê dissipels, van Jesus van Nasaret noem as julle nie lewe soos Hy gelewe het nie, nie dien soos Hy gedien het nie, nie dieselfde erbarming bewys as wat Hy bewys het nie?

Daarom beskryf hy Jesus se hele aardse bediening as 'n reaksie op *menslike lyding* (vgl Scheffler 1988: *passim*). Jesus se eie aardse weg was 'n weg van lyding. Dit is egter nie al nie: sy hele bediening was ook gerig op die lydendes rondom Hom. Eben Scheffler het die lydendes in die Lukasevangelie in ses kategorieë ingedeel: naamlik die wat gely het op die terrein van en vanweë die aanslae van die kant van die *ekonomie*, die *samelewing*, die *owerheid* of die *politiek*, *fisiese omstandighede* (veral siekte), *sielkundige aanslae*, en laastens

dié wat op *geestelike gebied* gelyk het (1988:57-108). Scheffler wys daarop dat Lukas ten opsigte van al ses hierdie kategorieë terme gebruik wat met verlossing verband hou (:167). Anders gestel: die beëindiging van die lyding op al ses hierdie terreine word as verlossing of redding beskryf.

Ek gaan Scheffler se kategorieë enigsins aanpas, maar sonder om die wesenlik korrekte uitgangspunt en indeling wat hy voorstel, te bevraagteken. Ek gaan Jesus se bediening bespreek ten opsigte van vier kategorieë van mense, naamlik [1] verlorene, [2] armes en almal teen wie daar gediskrimineer is, [3] siekes en duiwelbesetenes, en [4] buitestaanders (veral Samaritane en heidene).² Laastens gaan ek die hele kwessie van wraak en geweld, en alles wat daarmee saamhang, aan die orde stel, in die oortuiging dat wat Lukas ons in dié verband oor Jesus vertel, vir ons in die huidige tydsgewrig in Suid-Afrika buitengewoon belangrik maak.

Ander indelings is ook moontlik; van belang is bloot dat ons moet raaksien dat, volgens Lukas, Jesus se totale bediening in die teken van ontferming oor die lydendes verstaan moet word. Bowendien oorvleuel die verskillende kategorieë voortdurend: dit is nie moontlik om absolute grense tussen hulle te trek nie. Baie lydendes is byvoorbeeld tegelyk sondaars, arm, siek, en sosiaal eenkant toe gestoot.

VIER VERTELLINGS UIT LUKAS 5

Ons begin by die eerste groep en by wat Jesus volgens Lukas aan hulle doen: die verlorene of sondaars, en hulle redding.

Daar kan geen twyfel daaroor bestaan nie dat die begrippe verlossing, bekering en vergewing uiters sentraal in Lukas se twee geskrifte is. Ons vind hierdie begrippe ook in Lukas se twee hoofbronne, Markus en Q, maar tog is dit ongetwyfeld so dat hulle veel sentraler by Lukas is as in sy bronne. Heelwat van die berigte waarin hierdie begrippe 'n sleutelrol speel, kom dan ook nie in sy twee hoofbronne voor nie. Hulle behoort tot Lukas se sogenaamde *Sondergut*, dit wil sê tot daardie dele in sy Evangelie wat geen parallelle in die ander Evangelies het nie. Maar selfs waar hy berigte uit Markus of Q oorneem, voeg hy soms die dimensie van die bekering en redding van sondaars uitdruklik by. Ons gaan na 'n paar van hierdie berigte kyk.

Eerstens is daar vier perikope in Lukas 5:1-32, wat almal op 'n merkwaardige manier die lig op sonde, berou en vergiffenis laat val. Die eerste van hulle (5:1-11) vertel van 'n wonderlike visvangs. Die klemtoon is egter nie op die

wonderwerk self nie, maar op sy gevolg. Petrus wat voor Jesus op sy knieë val en uitroep, 'Gaan weg van my af, Here, want ek is 'n *sondige mens*' (vs 8). Uit die hele verband word dit duidelik dat Petrus, in die teenwoordigheid van Jesus, aan homself as sondaar geopenbaar word. Vergewing volg (alhoewel dit nie by name genoem word nie, is dit tog geïmpliseer) en Jesus sê vir Petrus (saam met Jakobus en Johannes): 'Van nou af sal jy mense vang' (vs 10).

Die verhaal se boodskap is duidelik: belydenis van sonde lei tot die roeping tot dissipelskap en tot betrokkenheid in die diens van die koninkryk van God wat met die koms van Jesus aangebreek het.

Die tweede berig (5:12-16) vertel van die genesing van 'n melaatse. Dit lyk dus of dit eintlik by my derde kategorie hoort: die genesing van siekes. Die algemene beskouing van daardie tyd was egter dat melaatsheid, meer as enige ander siektetoestand, die gevolg was van sondes wat deur die betrokke melaatse gepleeg is. Eintlik was melaatses tegelyk fisies siek, sosiaal uitgestote en verag, en verlore, dit wil sê sondaars (vgl Tannehill 1986:93). Jesus verlos hierdie persoon van al drie sy teisteringe: Hy aanvaar die sosiaal veragte, Hy genees die sieke, en Hy vergewe die sondaar - alles deurdat Hy hom aanraak (vs 13) en daarmee ontferming aan hom bewys.

In die volgende vertelling, oor die verlamde wat deur die dak tot voor Jesus neergelaat word (5:17-26), kom die tema van vergewing van sondes duideliker na vore. Weer eens is dit 'n verhaal van 'n genesing, maar ook van vergewing. Jesus se woorde in vers 23, 'Wat is makliker? Om te sê: "Jou sondes is jou vergewe," of om te sê: "Staan op en loop?"', dui daarop dat sondevergifenis die groter wonder is, dat dit meer volmag verg om sondes te vergewe as om 'n persoon wat van sy geboorte af verlam is, van sy verlamming te gencees. Die reaksie van die Fariseërs en skrifgeleerdes wys ook dat hulle sondevergifenis as 'n groter daad beskou as wat die genesing van verlamming sou wees; hulle vra dus: 'Wie is hy dat hy so godslasterlik praat? Wie anders kan sondes vergewe as net God alleen?' Dit is die eerste keer in Lukas dat Jesus se sending ten opsigte van sondevergifenis uitdruklik genoem word. Hierdie vertaling dui ook, volgens al drie die Sinoptiese Evangelies, die begin aan van 'n uitgerekte botsing tussen Jesus en die leiers van die Joodse volk. En hierdie botsing is gepresipiteer deurdat Jesus Hom dit 'aanmatig' dat Hy sondes kan vergewe.

Ons kom by die laaste in hierdie reeks vertellings: dié oor die roeping van Levi (5:27-32). Jesus gaan by die kantoor van Levi, 'n tollenaar, verby en sê vir hom: 'Volg My.' Hierop nooi Levi sy kollegas en vriende na 'n fees waar Jesus die eregas sou wees. Die Fariseërs maak beswaar: 'Waarom eet en drink julle

saam met tollenaars en sondaars?’ (vs 30), waarop Jesus antwoord: ‘Dié wat gesond is, het nie ’n dokter nodig nie, maar dié wat siek is. Ek het nie gekom om mense wat op die regte pad is, tot bekering te roep nie, maar sondaars’ (vs 31v). Die woorde ná ‘mense wat op die regte pad is’, is sekerlik sarkasties bedoel: dit is ’n verwysing na mense wat dink dat hulle op die regte pad is, maar eintlik self ook verdoem is. Hoe dit ook al sy, die vertelling toon duidelik dat Jesus geen twyfel daaroor gehad het nie dat tollenaars inderdaad sondaars is. Op dieselfde manier sê Hy later, in die geval van ’n ander tollenaar, Sageus: ‘Vandag het daar redding vir hierdie huis gekom Die Seun van die mens het immers gekom om te soek en te red wat verlore is’ (19:9v).

‘SONDAARS’ VOLGENS LUKAS SE EVANGELIE

Lukas se Evangelie is vol van verwysings na ‘sondaar’ (*hamartoloi*) en ‘verlorenes’ (*to apolotos*; letterlik: ‘dit wat verlore geraak het’). Dit is duidelik dat hy die twee terme as sinonieme verstaan. Daarmee is egter nog nie gesê wat ‘sondaars’ of ‘verlorenes’ volgens Lukas (of volgens Jesus) was nie. Die antwoord op hierdie vraag lê in elk geval nie sonder meer voor die hand nie.

In die Jodendom van daardie tyd is mense wat sekere beroepe beoefen het, as onrein (en dus as sondaars) gebrandmerk: veewagters, leerlooiers, slagters, barbiere, en so meer. Daarbenewens was booswigte en mense wat willens en wetens gesondig het sonder om berou daarvoor te hê, natuurlik ook as sondaars gereken (vgl Sanders 1985:177; Schottroff & Stegemann 1986:14v).

Voorts is die eenvoudige mense, die ‘volk van die land’ (of ‘*am ha-arets*’) ook dikwels deur die Fariseërs as sondaars beskou. Hulle was nie noodwendig boosdoeners nie, maar vanweë die feit dat hulle deur die Fariseërs as onkundig bestempel was, was hulle vir alle praktiese doeleindes ook as sondaars gereken (ons verwys weer na die woorde van die Fariseërs in Joh 7:49, oor ‘hierdie vervloekte klomp mense wat nie ons wet ken nie’). Vir die Fariseërs was hierdie gewone mense weinig anders as ’n gepeupel. Voorts vind ons dat in die Evangelies dikwels na sondaars verwys word tesame met ‘tollenaars en hoere’, gewoonlik ook in die mond van die Fariseërs; die suggestie skyn te wees dat hierdie twee groepe buitengewoon berugte sondaars in die oë van die gemeenskap was.

Dit is nie duidelik of Lukas bedoel het om te sê dat Jesus Hom by die gangbare definisies van wie sondaars was, aangesluit het nie. Wat egter wel duideliker is, is dat Jesus bepaalde mense met wie Hy te doen gekry het, as sondaars beskou het: die verlamde man, Petrus, die tollenaar Levi en Sageus, die verlore

seun, die 'sondige vrou' wat sy voete gesalf het, en so meer, en dat sy beoordeel-
ling van hierdie individue en kategorieë nie noodwendig ingrypend verskil het
van die algemene opvattinge van daardie tyd nie.

Waar daar wel 'n fundamentele verskil was, was in die wyse waarop Jesus teen-
oor hierdie mense opgetree het. Voordat ons dit probeer identifiseer, is dit
egter nodig om daarop te wys dat Jesus nie sonde ligtelik opgeneem het nie.
Daarom kom die woord bekering of berou (*metanoia*) so dikwels by Lukas
voor. Lukas wys daarop dat Jesus nie goedkoop genade aanbied nie, maar
lewens verander, met gepaardgaande fundamentele wysiging in die gedrag en
optrede van die persone wat tot berou gekom het (vgl Tannehill 1986:123).

Dikwels het mense se sondes - en daarom ook hulle bekering - te make met
die wyse waarop hulle ander behandel. Om berou te hê, beteken onder meer
dat mens jou in deernis tot die armes en die veragtes wend (vgl Klein 1987:80-
83). 'n Besonder duidelike voorbeeld hiervan, en een wat slegs Lukas noem, is
die prediking van Johannes die Doper (3:10-14). Wanneer sy luisteraars op sy
prediking reageer met die vraag wat hulle behoort te doen, identifiseer Hy
hulle sondes (en daarmee dus ook die aard van die berou wat van hulle verwag
word) in terme van hulle onwilligheid om hulle besittings met die armes te deel
of (in die geval van die tollenaars) in terme van afpersing en geldgierigheid, of
(in die geval van die soldate) in terme van hulle gewelddadige optrede teenoor
burgerlikes.

In hierdie opsig verskil Jesus se bediening, volgens Lukas, nie wesenlik van dié
van die Doper nie. Ook Jesus identifiseer dikwels die sondes waaraan mense
skuldig is in terme van hulle houding en gedrag teenoor ander: die priester en
Levi wat hulle nie steur aan die man wat onder die rowers verval het nie; die
verlore seun wat net aan homself en sy eie plesier dink; die ryk man wat die
arme Lasarus by sy poorte ignoreer. Hulle berou word eweneens in dieselfde
kategorieë uitgedruk: die verlore seun kom tot homself en keer nederig terug
na sy vader; Saggeus bied aan om die mense wat hy uitgebuit het, viervoudig
terug te betaal, ensovoorts.

In al hierdie vertellings (wat almal slegs by Lukas voorkom) word sowel die
goeie as die slegte dus in 'n sekere sin *ad hominem* verstaan; met ander
woorde, sonde word nie sonder meer as oortreding van 'n goddelike wet geïn-
terpreteer en korrekte optrede ook nie sonder meer as die noudesette nako-
ming van die wet nie, maar in terme van die vraag wat 'n bepaalde optrede ten
opsigte van mense tot gevolg het. Die verhaal van die dissipels wat op die sab-
batdag are gepluk, uitgevryf en geëet het (Lk 6:1-4 - Matteus en Markus het
ook hierdie vertelling opgeteken), illustreer hierdie aspek besonder duidelik.

Die Fariseërs is bekommerd oor wat hulle as 'n skending van God se eer beskou: hoe durf die dissipels God se gebod ten opsigte van die sabbat verontagsaam? Jesus dink aan die nood van mense: om vir basiese menslike behoeftes voorsiening te maak, is vir Hom juis 'n vorm van die nakoming van die goddelike Wet (vgl Echegaray 1984:54-56).

UIT GENADE ALLEEN

Waar sonde egter wel gepleeg is, is dit duidelik dat Lukas nie meen dat Jesus goedkoop vergifnis aanbied nie. Dit is, terloops, die wyse waarop Voltaire die Christelike verstaan van God geïnterpreteer het: hierdie God is 'n goeie en óórvriendelike wese wat altyd bereid is om te vergewe, selfs meer as wat die mens geneig is om te sondig. Voltaire het op veragterende toon na God verwys met die woorde: *'Pardonner, c'est son métier'* ('Om te vergewe, is immers sy beroep'). Dit is egter nie soos Lukas Jesus verstaan nie. Vandaar die klem op *metanoia*, op berou en bekering as praktiese, konkrete handeling.

Ek het vroeër aangedui dat Jesus se optrede teenoor sondaars fundamenteel verskil het van die houding van baie van die Joodse godsdienstige leiers van sy tyd. Die kern van hierdie verskil, soos Lukas dit aan ons voorhou, het onder meer daarin gelê dat Jesus sondaars onvoorwaardelik aanvaar en vergewe het. Hierdie houding moet egter nie verstaan word (soos Voltaire dit gedoen het) in die sin dat Jesus se onvoorwaardelike aanvaarding daarop neergekom het dat die mense wat vergiffenis ontvang het, nou maar kon bly soos hulle was nie. Die gelykenis van die onbarmhartige dienskneg (wat net by Matteus voorkom) gee uiting aan 'n siening wat ons in al die Evangelies, ook Lukas, aantref: die mens wat vergiffenis ontvang het, moet sy of haar lewe verander, anders was daardie vergiffenis nooit werklik aanvaar nie. Leonardo Boff (1983:94v) druk hierdie aspek soos volg uit:

The lesson is crystal clear: if we ask for unrestricted pardon and receive it without reservation, subject to no conditions, we shall also have to give unrestricted pardon We cannot maintain two attitudes, one toward God and the other toward our neighbor ... In other words: if we do not totally forgive our neighbor, then it is a sign that we have not fully requested the Father's forgiveness and we have thus made ourselves incapable of receiving the unrestricted forgiveness of God.

Om dit nog 'n keer anders te stel: Jesus se aanbod van onvoorwaardelike aanvaarding en onbeperkte kwytskelding suggereer nie dat verlossing so goedkoop en so maklik bekombaar is dat selfs die mees afstootlike sondaar sonder meer vergiffenis en redding kan bekom nie. Die aanvaarding van vergiffenis word slegs 'n werklikheid indien dit gepaard gaan met 'n nuwe lewe. Vergiffenis bly egter 'n uitdrukking van onverdiende genade: mense se oortredings is so groot dat hulle slegs deur genade, en op geen ander manier nie, gered kan word. Van die drie Sinoptiese evangeliste is dit net Lukas wat die selfstandige naamwoord *charis* ('genade' of 'guns') en die werkwoord *charizomai* ('skenk' of 'vergewe') gebruik; hierdie begrippe word - ten minste implisiet - met verdienste gekontrasteer.

Ons vind dieselfde beklemtoning in die boek Handeling. Volgens hoofstuk 15:1 sê die afvaardiging uit Jerusalem aan die Christene in Antiogië: '*As julle julle nie laat besny nie, kan julle nie gered word nie*'. Verlossing word dus deur hulle in die konteks van verdienste deur die besnydenis geplaas. Hierop antwoord Petrus egter (15:11): 'Ons glo ... dat ons net deur die genade (*charis*) van Jesus gered word'.

Lukas kontrasteer die boodskap van vergiffenis vir en verlossing van sondaars ook nog met 'n ander kategorie mense: diegene wat weier om hulleself te verneder en wat glo dat hulle geen behoefte aan vergiffenis het nie omdat hulle 'n groot kredietbalans by God het, word nie vergewe en verlos nie. Ook hulle kan slegs deur genade gered word en op geen ander manier nie. Dus, as hulle selfgeregtig en selftevrede bly, as hulle Jesus se uitnodiging van die hand wys en weier om Hom te volg, bly hulle 'verlore', ook al is hulle totaal onbewus van hulle verlorenheid.

Lukas se Evangelie bevat verrassende voorbeelde hiervan: Die jonger broer, wat sy familie verwerp en sy erfenis verkwis het, word gered, maar nie sy selfgeregtige ouer broer wat beweer het dat hy sy vader jare lank getrou gedien het en nooit enige gebod oortrec het nie. Die sondige maar berouvolle tollenaar word vergewe, maar nie die Fariseër nie, wat deur sy gebed bewys dat hy nie glo dat hy vergiffenis nodig het nie. Saggeus, nog 'n tollenaar met 'n ontstellende rekord van afpersing en oneerlikheid, word gered, maar nie die ryk jongman nie, al het die jongeling beweer dat hy al die gebooe van sy jeug af onderhou het. Die moordenaar aan die kruis word gemeenskap met Jesus in die Paradys belowe, maar nie die lede van die Sanhedrin nie, wat op grond van uitstekende teologiese argumente Jesus oorgegee het om tereggestel te

word. Al hierdie voorbeelde kom slegs by Lukas voor. En daar kan geen twyfel daaraan bestaan waarom hy hulle in sy verhaal insluit nie: hulle is almal dramatiese illustrasies van die onbegryplike, grenslose genade van God oor berouvolle sondears.

DISSIPELSKAP

Ons sou die aangehaalde voorbeelde op nog 'n ander manier kon toelig: om vergiffenis van sonde te ontvang en om 'n volgeling, 'n dissipel, van Jesus te word, hang intiem met mekaar saam. Partymaal word iemand se sondes vergewe, wat so 'n persoon dan interpreteer as 'n uitnodiging om Jesus te volg. En omgekeerd, partymaal word iemand geroep om Jesus te volg wat, as ons na die verband kyk, daarop neerkom dat so 'n persoon se sondes vergewe is. Die roeping van Petrus (5:8-10) is 'n voorbeeld van laasgenoemde: nadat hy bely dat hy 'n sondige mens is, word hy nie uitdruklik meegedeel dat sy sondes vergewe is nie; hy word egter wel onmiddellik opgeroep om Jesus te volg. Die verband tussen sondevergifenis en dissipelskap is dus belangrik.

Wat meer is, Lukas verstaan dissipelskap as 'n dure onderneming. As iemand agter Jesus aan wil kom, moet hy homself verloën, sy kruis opneem, en Jesus volg; anders gestel: so 'n persoon ontvang vergiffenis van sonde (vgl Lk 9:23-26). In Lukas 9:57-62 word ons van drie mense vertel wat of self aanbied om Jesus te volg, of deur Jesus tot dissipels geroep word. Aldrie - so lyk dit - deins egter terug vir die prys wat hulle sou moes betaal. Uit wat reeds gesê is, blyk bowendien dat hulle nie alleen die oproep tot navolging weier nie, maar implisiet ook die aanbod van die vergewing van hulle sondes. Hierdie twee dinge gaan immers saam: ons kan nie vergiffenis van sondes ontvang sonder om op te staan en Jesus te volg nie; insgelyks, as ons Jesus volg, beteken dit dat ons vergiffenis ontvang het. Bevryding van sonde is slegs die keersy van bevryding tot navolging; verlossing beteken die tersydestelling van die kwade gevolge van sonde as 'n nuwe lewe van diens aan God en die naaste.

Die mees algemene Griekse woordgroep wat Lukas in verband met sondevergifenis gebruik, is die selfstandige naamwoord *aphesis* (losmaking, vrylating) en die werkwoord *aphiemi* (losmaak, vrylaat). Ek sal later aantoon dat Lukas presies dieselfde woordgroep gebruik ten opsigte van die opheffing of versterking van die swakkes sowel as van die genesing van siekes. In al hierdie gevalle maak hy gebruik van die beeld van vrylating uit 'n gevangenis.

Die mees algemene voorkoms van hierdie woorde in Lukas het egter te make met sonde en word gewoonlik vertaal met 'vergifenis' en 'vergewe'. Daar agter staan egter die beeld van gevangenes in aanhouding: sonde word ver-

staan as 'n mag, as 'n tronkbewaarder wat mense in kettings hou. Hierdie breër betekenis van vergiffenis moet altyd in gedagte gehou word wanneer ons na 'vergewing van sondes' in Lukas kyk (vgl Tannehill 1986:65v, 84, 103-109). Dit is egter ook, soos ons later sal sien, intiem verwant aan die ander twee manifestasies van Jesus se bediening: in al drie hierdie gevalle gaan dit om die bevryding van mense uit die greep van magte wat hulle gevange hou.

Vergiffenis van sonde het, voorts, belangrike *maatskaplike* konsekwensies. Ook in hierdie opsig het dit raakvlakke met wat ons later onder die opskrif van 'Goeie nuus vir die armes' sal bespreek (vgl Scheffler 1988:100-107). Die verlore seun se sondes word byvoorbeeld vergewe, maar hy word ook 'n ereplek in sy ouerhuis gegee en daarmee gerehabiliteer.

Dit is egter veral die tollenaars - inhalige uitbuiters, sondaars en volksverraaiers, en daarom meer verag deur die Joodse 'establishment' as enige ander groep - wat deur Jesus opgehef en gerehabiliteer word. Hulle reageer deurgaans positief op Jesus se boodskap (dit is opvallend dat Lukas slegs positiewe berigte oor tollenaars in sy Evangelie insluit; vgl Scheffler 1988:69v); 'n tollenaar word geroep om 'n dissipel van Jesus te word; Saggeus, hoof tollenaar word deur Jesus voorgedra as voorbeeld van opregte berou en nederigheid, ensovoorts.

Almal op wie die sosiale en religieuse leierskorps neersien, word deur Jesus aanvaar - 'n toedrag van sake wat Hom spoedig die twyfelagtige titel van 'vriend van tollenaars en sondaars' (7:34) laat kry het.

MAALTYE MET JESUS

Jesus se aanvaarding van al hierdie twyfelagtige karakters vind veral uitdrukking in die maaltye wat Hy met hulle geniet. Die maaltyd, sê Senior en Stuhlmüller (1983:264), 'becomes a provocative theater in which the Lucan Jesus discloses God's embrace of all peoples'. Joachim Jeremias (1966:204v) skryf in dieselfde trant:

For the oriental every table fellowship is a guarantee of peace, of trust, of brotherhood. Table fellowship is a fellowship of life. Table fellowship with Jesus is more. This becomes especially evident in the case of that table fellowship which Jesus celebrated with sinners and outcasts. The oriental, to whom symbolic action means more than it does to us,

would immediately understand the acceptance of the outcasts into table fellowship with Jesus as an offer of salvation to guilty sinners and as the assurance of forgiveness. Hence the passionate objections of the Pharisees (Luke 15:2: 'This man receives sinners and eats with them ...'), who held that the pious could have table fellowship only with the righteous. They understood the intention of Jesus as being to accord the outcasts worth before God by eating with them

Lukas gebruik die motief van tafelgemeenskap dus sonder twyfel met die doel om Jesus se grenslose ontferming teenoor sondaars en almal teenoor wie daar gediskrimineer word, sowel as sy bereidheid om hulle maatskaplik te rehabiliteer, tot uitdrukking te bring. In sy weergawe van die gelykenis van die groot maaltyd meld hy uitdruklik dat diegene wat genooi is nadat die aanvanklik genooies geweier het om te kom, die armes, kreupeles, blindes en verlamdes ingesluit het (14:21; anders in Matteus se weergawe).

Die gelykenis van die verlore seun gee 'n presiese parallel hiervan: die ouer broer, wat weier om aan die feestelikhede deel te neem, stem ooreen met die genooies wat nie na die feesmaal gekom het nie; die jonger broer is die ekwivalent van die armes, kreupeles en blindes wat die plekke inneem van dié wat eerste genooi is.

Ons moet egter nie oor die hoof sien nie dat Jesus ook uitnodigings aanvaar om saam met Fariseërs te eet (vgl 7:36; 11:37; 14:1). Hierdie berigte kom slegs by Lukas voor (vgl Echegaray 1984:54; Klein 1987:111-119) en dui daarop dat Jesus geen beswaar daarteen het om saam met Fariseërs te verkeer nie. Terselfdertyd skep hierdie maaltye egter ook die geleentheid aan Jesus om die Fariseërs uit te daag vanweë hulle gebrek aan deernis met die lydendes.

Daar is voorts 'n intieme skakel tussen vier tipes maaltye: [1] dié van die aardse Jesus saam met sy dissipels, met Fariseërs, of met tollenaars, [2] dié van die opgestane Jesus met sy dissipels, [3] die 'breking van die brood', soos Lukas die onderlinge maaltye van die vroeë Christene in die boek Handelingte beskryf, [4] en die feesmaal in die toekomstige koninkryk van God.

Volgens Lukas lê al hierdie maaltye op een lyn: die een lê in die verlengde van die ander. Die aardse Jesus se maaltye met sondaars is dus voortekens of 'n voorsmaak van wat God reeds besluit het om te doen: om eendag sondaars, verstotenes, armes en siekes aan sy hemelse tafel te verwelkom.

Die tema van die messiaanse feesmaal tree veral duidelik na vore in Lukas se weergawe van die laaste maaltyd van Jesus met sy dissipels, voor sy kruisiging. Lukas lê 'n uitdruklike verband tussen hierdie maaltyd en die messiaanse maal in die ryk van God, en wel tweemaal (22:16 en 18). Dit word ook 'n oorgang vanaf die 'tyd van Jesus' na die 'tyd van die kerk'. Die eerste maaltyd van die opgestane Jesus is met die Emmausgangers, waar Hy aan hulle bekend word 'by die breking van die brood' (24:35); in die boek Handelinge word hierdie tipies Lukaniese uitdrukking 'n soort standaardterm vir die gemeenskaplike maaltyd van die gelowiges in die vroeë kerk ná pinkster (vgl Hand 2:42, 46; 20:7).

IN DIE TEKEN VAN LYDING

In Lukas se eie tyd, 'n halwe eeu na die gebeurtenisse wat ons so pas beskryf en bespreek het, word die nagmaal nog gevier - net soos in ons tyd ook. Lukas hoop dat sy lesers die verbande sal sien wat hy lê. Die nagmaal is die fees van God se genadige aanvaarding en verwelkoming van almal wat deur die samelewing eenkant toe gestoot is. Dit is ook die fees van die aanvaarding van sondaars, *verloste* sondaars, wat die rug op hulle ou lewe gekeer en met 'n nuwe lewe van diensbaarheid aan God en hulle naaste begin het.

Gaan Lukas se lesers in die tagtiger jare van die eerste eeu, en ook lank daarna, aangespreek word deur die uitdaging wat hy aan hulle voorhou? Christene het soms van die kerk 'n klub gemaak, waarin alleen diegene welkom is wat aan hulle toelatingsvereistes voldoen. Om die waarheid te sê, die kerk het soms 'n klub geword wat vir alle praktiese doeleindes skaars nuwe lede toelaat: die wat binne is, is binne; die wat buite is, is buite. Daar is 'n onsigbare kennisgewingbord by die ingange van baie van ons kerkgeboue: 'Slegs lede toegelaat'. Die bewoënheid van Jesus oor sondaars - die ontferming van Hom wat gekom het 'om te soek en te red wat verlore is' - is dikwels nie meer daar nie. Die genadige ontferming van God en, daarmee saam, bekering en dissipelskap, as die enigste 'voorwaarde' vir toetrede, is vervang met 'n nuwe stel voorwaardes: taal en kultuur, fatsoenlikheid, suiwerheid van leer (soos ons dit bepaal), ras of kleur, ensovoorts.

Ons het gesê dat, volgens Lukas, Jesus se hele aardse bediening bestaan het in ontferming oor mense wat op een of ander wyse ly. In hierdie hoofstuk het dit hoofsaaklik gegaan oor wat ons gewoonlik 'geestelike lyding' of 'sonde' noem. In die volgende hoofstukke sal dit hopelik gaandeweg duidelik word dat dit totaal onmoontlik is om hierdie soort lyding los te maak van die ander soorte lyding wat mense ervaar.

Dit is egter ewe belangrik om daarop te let dat dit, volgens Lukas, die *lydende Jesus* is wat Hom oor lydendes ontferm. Laat ek dit daarom weer sê: Lukas weet niks van goedkoop genade nie. Lukas se Jesus is 'n Jesus wat deur sy eie mense verwerp is en aan die kruis gesterf het. Reeds in die tweede hoofstuk sê Simeon aan die moeder van Jesus dat die kindjie Jesus 'n teken is wat weersprek sal word. Die kruis begin nie eers op Golgota nie; sy skaduwee val oor die hele evangelieverhaal. Reeds in Lukas 4, by Jesus se heel eerste openbare optrede in sy tuisdorp, Nasaret, word Hy deur sy eie mense verwerp en uit die dorp verdryf. En die eerste keer dat Hy Hom buite Joodse grondgebied bevind, in Samaria, weier die Samaritane om Hom en sy dissipels slaapplek te gee (9:53). Toe vriendelike Fariseërs Hom teen Herodes waarsku, antwoord Hy, '... Ek moet my reis vandag en môre en oormôre voortsit, want dit is ondenkbaar dat 'n profeet op 'n ander plek as Jerusalem omkom' (13:33). Verskeie verdere aankondigings van sy lyding volg. En dan, heel aan die einde van die Evangelie, wanneer Jesus aan die vergaderde dissipels verskyn, 'open Hy hulle verstand om die Skrif te verstaan' en voeg Hy by (24:46v):

So staan daar geskrywe: 'Die Christus *moet ly* en op die derde dag uit die dood opstaan, en in sy naam moet bekering en vergewing van sondes aan al die nasies verkondig word, van Jerusalem af en verder'.

Wat van die lydende Meester geld, geld ook van dié wat Hom volg. In die boek Handelingte word Paulus veral geskilder in beelde wat baie ooreenstem met dié van Jesus se aardse lewe. Alreeds by sy bekering sê die Here deur Ananias aan hom: 'Ek self sal vir hom wys hoeveel hy vir my Naam moet ly' (9:16). En oral waar Paulus die evangelie verkondig, is daar teenstand: in Antiogië (in Pisidië), in Ikonium, in Korinte, en uiteindelik in Rome. Dit is egter veral sy noodlotswanger reis na Jerusalem wat, net soos die reis van sy Meester na dieselfde stad, gelaai is met simboliek. Daar is selfs twee aankondigings aangaande lyding wat hom in Jerusalem te wagte is (Hand 20:22-25; 21:10v), aankondigings wat die leser aan dergelike woorde uit die Evangelie betreffende Jesus se lyding en dood herinner (vgl Senior en Stuhlmüller 1983:276). Die dissipels sal die lot van die Meester deel, soos Stefanus en Jakobus inderdaad gedoen het. Paulus en sommige ander apostels het ook uiteindelik hierdie lot gedeel. Tog is dit nie in die boek Handelingte opgeteken nie - slegs dat hulle gedurig in die skadu van die dood beweeg het. Hulle weet egter dat hulle eers deur baie verdrukking moet gaan voordat hulle in die koninkryk van God kom (14:22).

Op hierdie punt - so skryf William Frazier (1986:47) - het Lukas se twee geskrifte 'n betekenis wat v r by die onmiddellike konteks van die eerste eeu verby wys. Hy verwys na die Rooms-Katolieke gebruik om, by die uitsending van sendelinge, elke nuwe sendeling 'n kruis of krusifiks om te hang en vervolg:

Somewhere beneath the layers of meaning that have attached themselves to this practice from the days of Francis Xavier to our own is the simple truth enunciated by Justin and Tertulian: the way faithful Christians die is the most contagious aspect of what being a Christian means. The missionary cross or crucifix is no mere ornament depicting Christianity in general. Rather, it is a vigorous commentary on what gives the gospel its universal aspect. Those who receive it possess not only a symbol of their mission but a handbook on how to carry it out.

3

GOEIE NUUS VIR DIE ARMES. EN DIE RYKES?

VERGEESTELIKING VAN DIE ARMES?

Ek het reeds aangedui dat Lukas besondere aandag gee aan verskeie groepe mense wat, om 'n verskeidenheid van redes, eenkant toe gestoot is en op wie die 'establishment' neergesien het: vroue, tollenaars, melaatses en ander kronies siek persone, Samaritane, en so meer. Dit lyk egter asof die belangrikste kategorie vir Lukas die *armes* was. Dit kom onder meer daarin uit dat, elke keer wanneer hy 'n lys van mense gee wat op verskillende maniere ly, hy die armes aan die begin van die lys plaas as 'n soort oorhoofse kategorie (soos in 4:18; 6:20; 14:13; 14:21) of aan die einde, as klimaks of samevatting (soos in 7:22). Ons sou dus met 'n mate van reg kon argumenteer dat alles wat Jesus volgens Lukas oor die swakkes, veragtes en verstotenes sê, opgeneem is in wat hy oor die armes sê.

In die Westerse kerke gedurende die afgelope eeue het baie min van hierdie beklemtoning van goeie nuus vir die armes tereg gekom. Die neiging was om die armes te vergeestelik. Daarom is by voorkeur verwys na Matteus se 'Salig is die *armes* van gees' (5:3), wat dan òf verstaan is as 'n verwysing na mense wat eenvoudig en sonder pretensie is, òf mense wat 'n onderdanige houding teenoor God inneem.

In die nuwe Afrikaanse Bybelvertaling lui die teks byvoorbeeld: 'Geseënd is dié wat weet hoe afhanklik hulle van God is'. Daarmee is die dubbelduidigheid van die Griekse metaforiese spreekwyse egter wegvertaal; die teks kan nou nog net beteken: die armes van gees is volledig in geestelike of religieuse terme vasgevang.

In die afgelope dekades is daar egter toenemend 'n protes teenoor hierdie soort verklaring gehoor. Een manifestasie van hierdie protes vind ons in die bevrydingsteologie. Maar ook buite die bevrydingsteologie om word die tradisionele soort eksegetiese toenemend bevraagteken. Die Rooms-Katolieke Kerk het byvoorbeeld op een van sy groot byeenkomste (Medellín, Kolumbië, 1968) as teologiese posisie aanvaar dat God 'n 'preferential option for the poor' het en dat die kerk ook geroepe is om hierdie 'voorkeuropsie' van God ten opsigte van die armes uit te oefen. En in hierdie verband word heel in die besonder na Lukas se evangelie verwys, in die oortuiging dat God se erbarming met armes - en, daarmee saam, sy veroordeling van rykdom - nêrens duideliker aan die lig kom as hier nie. Die titels van verskillende boeke oor Lukas neem hierdie gedagte op. H J Degenhardt het byvoorbeeld reeds in 1965 'n boek geskryf met die titel *Lukas - Evangelist der Armen*. En in 1978 publiseer L Schottroff en W Stegemann 'n Duitse boek wat in 1986 in Engels vertaal is onder die titel *Jesus and the hope of the poor*. Ons sal deeglik kennis moet neem van hierdie uitdagings wat gerig word aan die tradisionele Westerse kerke se neiging om die armes te vergeestelik.

Dit is moeilik om 'n sosiale analise te maak van die Christengemeenskappe vir wie Lukas in die tagtiger jare van die eerste eeu sy evangelie skryf en van die situasie wat hy met sy twee boeke op die oog gehad het. In my eerste hoofstuk het ek dit reeds gewaag om 'n soort *godsdienslike* analise van sy gemeentes te maak en te probeer aandui wat die situasie was wat hy in hierdie verband wou aanspreek. Sy baie verwysings na armes en rykes en die wyse waarop hy in hierdie verband met sy bronne omgegaan het, wys egter ongetwyfeld ook in die rigting van sosiale wanbalanse onder die Christene vir wie hy skryf en, heel waarskynlik, op die feit dat die ryk Christene van sy tyd weinig oog meer gehad het vir hulle roeping ten opsigte van die armes.

Miskien is dit die rede waarom Lukas - ten spyte van die feit dat hy die evangelis is wat veel meer dikwels as die ander na die armes verwys - één verwysing wat by Markus (14:7) en Matteus (26:11) voorkom, heeltemal weglaat: 'Die armes het julle altyd by julle, maar My het julle nie altyd nie'. Miskien is

hierdie woord van Jesus in Lukas se tyd (net soos in ons eie tyd!) dikwels gebruik om die teenwoordigheid van armes in die gemeente te regverdig: as ons hulle tog altyd by ons het, hoef ons mos nie iets aan hulle omstandighede te doen nie!

SOSIALE OMSTANDIGHEDE IN DIE TYD VAN JESUS

Al is dit moeilik om iets oor die maatskaplike toestande in Lukas se eie tyd te sê, weet ons egter heelwat oor die sosiale situasie in Judea en Galilea in die tyd van Jesus se aardse bediening. 'n Baie kort opsomming daarvan mag ons help om Lukas se evangelie beter te verstaan.

In die jaar 63 vC het die Romeine die Joodse land verower en by die uitgestrekte Romeinse Ryk ingelyf. In daardie tyd was die meeste plattelandse Jode kleinboere of 'peasants', wat die land gemeenskaplik besit het - min of meer soos die situasie in Afrika voor die koms van die blankes was. Groot grondbesitters was feitlik onbekend. Onder Romeinse bestuur is daar egter geleidelik 'n nuwe stelsel ingevoer. Die een landgoed na die ander is gevestig en het uitgebrei ten koste van die kleinboere en van gemeenskaplike besit. Vir die Jode was dit 'n ontwikkeling met traumatiese gevolge. Hulle het die land van God ontvang, as 'n ewige erfenis: dit was 'n *heilige* land. Nou het die Romeine dit egter vir hulleself toegeëien.

Om die nuwe beleid behoorlik te vestig en om geld vir die ambisieuse projekte van die Romeine te vind, het die owerheid besluit om belastings te hef. Om dit effektief te doen, was dit egter nodig om eers 'n sensus of volkstelling te hou. Die sensus het in twee stadiums verloop. In die eerste stadium moes al die inwoners van die land geregistreer word; in die tweede stadium het dit om die insameling van die belastings self gegaan. Dit was tydens die eerste stadium - so vertel Lukas ons - dat Jesus in Betlehem gebore is.

Een van die gevolge van die nuwe administrasie was dat die kleinboere hulleself nie meer kon handhaaf nie; meer en meer van hulle is mettertyd gedwing om as arbeiders op die groot plase te gaan werk. Hierdie mense is die 'dagloners' van wie ons so dikwels in die evangelies lees, veral in die gelykenisse. Die standaardloon van so 'n arbeider was 'n silwerdenarius per dag - skaars genoeg om 'n klein gesin min of meer op die broodlyn te laat bestaan. As so 'n arbeider 'n paar dae lank nie werk kon vind nie, was sy gesin sonder kos. Dit is teen hierdie agtergrond dat ons die vierde bede van die Ons Vader moet verstaan: 'Gee ons elke dag ons brood *vir die dag*'. Dit is 'n gebed van mense wat van oomblik tot oomblik in onsekerheid lewe. Dit is 'n gebed om oorlewing.

‘ARM’ EN ‘RYK’ VOLGENS LUKAS

Teen hierdie agtergrond lyk dit taamlik duidelik dat Lukas die woord ‘arme’ (Grieks: *ptochos*) in ’n letterlike sin bedoel het. Die begrip verwys by Lukas na mense wat ekonomies arm is, in sommige gevalle selfs bedelarm of brand-arm, soos die geval met Lasarus was (vgl Scheffler 1988:57-61). Die woord *ptochos* kom 34 keer in die Nuwe Testament voor, waarvan 10 keer in Lukas se evangelie. Heelwat van hierdie gevalle kom in Lukas se *Sondergut* voor. In ander gevalle het Lukas dit blykbaar ingevoeg in die bronne wat hy gebruik het (Markus en Q).

Primêr gaan dit hier dus om mense wat letterlik arm is. En tog sou ’n mens met ’n mate van reg kon aflei dat daar in die begrip ook ’n ander ondertoon aanwesig is: die armes is die afhanklikes, veral die wat van God afhanklik is en daarom nederig, of, inderdaad ook soos ons ou Afrikaanse vertaling lui, ‘arm van gees’ is. Hierdie tweede betekenis moet nie oor die hoof gesien word nie. Dit bly egter ’n sekondêre betekenis by Lukas. Raymond Fung (1980:91) vat hierdie nuanse goed saam:

God has a preferential option for the poor. God also has a preferential option for the poor in spirit. But may I suggest that God accepts the poor in spirit because God has already accepted the poor? ... The Good News is for the poor and those who approximate the poor, i.e. the poor in spirit. The poor is the original; the poor in spirit is the copy. It is presumptuous of the copy to claim that it is the original.

Die primêre betekenis van ‘arm’ as materieel nooddruftig kom nog duideliker aan die lig in daardie perikope waar Lukas ’n verwysing na die armes laat volg deur ’n uitspraak van Jesus (gewoonlik baie krities) oor die rykes. Reeds in die eerste hoofstuk, in die Loflied van Maria, kom hierdie kontrasterende stellings voor (1:53):

... behoeftiges het (God) oorlaai met goeie gawes en rykes
met leë hande weggestuur.

Die bekende saligsprekinge van Jesus het Matteus en Lukas albei uit Q gekry. Hulle haal die saligsprekinge egter op verskillende maniere aan. Die eerste, tweede en vierde saligsprekinge by Matteus (5:3, 4, 6), in die ou Afrikaanse vertaling, lui soos volg:

Salig is die wat arm van gees is, want aan hulle behoort die koninkryk van die hemele. Salig is die wat treur, want hulle sal vertroos word. Salig is die wat honger en dors na geregtigheid, want hulle sal versadig word.

Waar Jesus volgens Matteus indirek en in die algemeen praat van dié wat arm van gees is en van dié wat honger en dors na geregtigheid, praat hy by Lukas (6:20-21) veel meer konkreet en direk:

Geseënd is julle wat arm is,
want aan julle behoort die koninkryk van God.
Geseënd is julle wat honger het,
want julle sal versadig word.
Geseënd is julle wat nou huil,
want julle sal lag.

Lukas gaan egter nog verder in sy afwyking van die Matteusteks. Onmiddellik ná die saligsprekinge volg die spreuke oor ellende, in ewe direkte vorm (6:24v):

Maar ellende wag vir julle wat ryk is,
want julle het julle lekker lewe al weg.
Ellende wag vir julle wat nou vol eet,
want julle sal honger ly.
Ellende wag vir julle wat nou lag,
want julle sal treur en huil.

Uit die verband is dit duidelik dat Lukas hierdie uitsprake as direkte teenstellings tot die saligsprekinge verstaan - dus dieselfde motief wat in die Loflied van Maria voorgekom het. Hy kontrasteer die huidige ellende van die armes met hulle toekomstige geluk, en die huidige oorvloed en genieting van die rykes met die ellende en honger wat op hulle wag.

Dieselfde teenstelling kom eksplisiet nog 'n derde keer in sy evangelie voor: in die gelykenis van die ryk man en Lasarus (16:19-31). Weer eens is dit 'n berig wat slegs by Lukas voorkom. Die huidige situasie van die twee hoofkarakters in die gelykenis is dieselfde as dié van die twee groepe in die saligsprekinge en die uitroepe oor ellende: Lasarus verduur nou honger en ellende, maar sal in sy ereplek langs Abraham oorvloed geniet; die ryk man leef nou in oorvloed en genot, maar sal mettertyd in 'n verskriklike vuur beland, waar hy nie eens die punt van sy tong met 'n druppel water kan laaf nie.

Implisiet kom dieselfde kontras ook elders voor, veral in Lukas se *Sondergut*. Dink maar aan die ryk jongman wat diep teleurgesteld van Jesus af wegdraai, 'want hy was baie ryk' (18:23), of aan die ryk dwaas wat vir homself skatte vergader, maar nie 'ryk by God' is nie (12:21), en aan die Fariseërs, van wie Lukas sê dat hulle 'baie lief vir geld' was (16:14).

DIE EVANGELIE VIR DIE ARMES

Die eerste woorde wat Jesus volgens Lukas in die openbaar uitspreek, staan aangeteken in Lukas 4:18v, waar Jesus gevra word om in die sinagoge van sy tuisdorp, Nasaret, te preek, en waar Hy dan uit die Jesajarol voorlees. Die sleutelbetekenis van hierdie hele perikoop vir die verstaan van Lukas se evangelie word vandag algemeen erken: al die lyne wat dwarsdeur die Evangelie loop en al die elemente wat daarin voorkom, word as't ware in hierdie kort berig saamgebind. Dit is dan ook in hierdie perikoop dat ons programmatiese woorde oor Jesus se bediening onder die armes hoor:

Die Gees van die Here is op My omdat Hy
My gesalf het om die evangelie aan armes te bring.
Hy het My gestuur
om vrylating vir gevangenes uit te roep
en herstel van gesig vir blindes,
om onderdruktes in vryheid uit te stuur,
om die genadejaar van die Here aan te kondig.

Hierdie woorde ('n samestelling van Jes 61:1v en 58:6) word in die Lukas-evangelie 'n soort manifes vir die bediening van Jesus, veral omdat Jesus - met die oë van almal in die sinagoge op hom gevestig - voortgaan deur te sê 'Vandag is hierdie Skrifwoord wat julle nou net gehoor het, vervul' (vs 21).

Hierdie perikoop is een van die plekke in Lukas waar die armes eerste genoem word; die terme wat hierin voorkom, staan dus as 'n soort opskrif vir al die lydende groepe wat volg: gevangenes, blindes en onderdruktes. Die grootste gedeelte van die aanhaling, in sy oorspronklike verband (Jes 61), het daarmee te make dat God sy volk wat uit Babiloniese ballingskap teruggekeer het, wil verseker dat Hy hulle nie vergeet het nie: Hy sal tot hulle hulp kom deurdat Hy sy 'genadejaar', dit wil sê die jubeljaar, sal laat aanbreek (vgl Albertz 1983:187-189).

Lukas haal egter nie slegs Jesaja 61:1v aan nie. Tussen Jesaja 61:1 en 61:2 voeg hy 'n gedeelte van Jesaja 58:6 in: '... om onderdruktes in vryheid weg te stuur'. Bybelwetenskaplikes het tot dusver tevergeefs probeer om 'n verklaring vir

hierdie vreemde manier van aanhaling te vind. Dit lyk my ons moet aanvaar dat Lukas (of Jesus, volgens Lukas) doelbewus hierdie woorde vanuit 'n ander hoofstuk van Jesaja ingevoeg het omdat hy geoordeel het dat daarin iets voorkom wat blykbaar nie duidelik genoeg in Jesaja 61 tot uitdrukking gekom het nie (vgl Albertz 1983:183v, 191). Wat sou daardie 'iets' kon wees?

In die konteks van Jesaja 58 staan die woorde 'om onderdruktes in vryheid weg te stuur', in 'n *maatskaplike* verband. Dit het te make met profetiese kritiek op sosiale wantoestande in Israel, veral met die uitbuiting van die armes deur die rykes. Selfs op vasdae doen die rykes wat hulle wil en laat hulle hul werknemers nog harder werk (vs 3); voorts dam hulle diegene wat hulle geld skuld, met die vuis by (vs 4 - vgl Albertz 1983:193). Dit is in hierdie verband dat die profeet dan uitroep (in vs 6v):

Is die vas wat Ek wil hê nie dít nie:
om dié wat onregverdig gevange gehou word, te bevry,
om die juk wat op mense druk, af te haal,
om verdruktes vry te maak,
om elke juk te breek?
Is dit nie dat jy vir dié wat honger is, van jou brood gee nie,
dat jy aan die armes en die dakloses 'n blyplek gee nie,
dat wanneer jy iemand sonder klere sien, jy vir hom klere gee nie,
dat jy jou medemens nie aan sy lot oorlaat nie?

Jesaja 58 verwys na 'n situasie wat ook in Nehemia 5 gereflekteer is: ná die ballingskap was daar baie verarmde Jode wat hulle wingerde en huise moes verpand, om sodoende geld in die hande te kry sodat hulle die belasting van die Persiese koning kon betaal. In sommige gevalle moes hulle selfs hul kinders as slawe verpand aan ryk landgenote, wat die dilemma van die armes uitgebuit en hulself sodoende verryk het. Dit is na hierdie verarmde Jode dat die woord *tethrausmenoi* ('onderdruktes', 'gekneusdes', of 'gebrokenes') van Jesaja 58:6 (Griekse vertaling) verwys. Hulle is mense wat ekonomies geruïneer is, wat hulle kinders as slawe verpand het en vir wie daar, menslik gesproke, geen enkele hoop meer is om ooit weer te ontsnap aan die wurg-greep van skuld en armoede nie. Vanweë hoë rentes, voortgaande uitbuiting en ander teenslae word hulle situasie in der waarheid net al meer haglik en hulle skuld al groter. Slegs 'n Jubeljaar, 'n 'genadejaar van die Here', kan vir hulle 'n uitweg uit hulle ellende bring.

Die situasie van hierdie verarmde Jode ná die ballingskap was nie wesenlik anders as dié van die dagloners en ander bedelarm mense in Jesus se eie tyd

nie. Ook vir hierdie dagloners, uitgelewer aan die giere en nukke van die rykes, was die enigste uitweg 'n 'genadejaar van die Here'.

Lukas verstaan hierdie 'genadejaar' egter nie noodwendig as 'n direkte goddelike ingrype nie. Hy sien dit eerder so dat 'genade' aan die armes betoon word deurdat die rykes deur Jesus se boodskap aangegryp word en dan 'n hand van ontferming en geregtigheid na die slagoffers van die samelewing en van omstandighede sal uitsteek.

DIE EVANGELIE VIR DIE RYKES?

Dit is hier waar ons nou moet vra of Lukas dan niks positiefs oor rykes te sê het nie, en of sy evangelie nie dalk ook as 'n 'evangelie vir die rykes' bestempel sou kon word nie. Om hierop te probeer antwoord, moet ons eers kyk na die algemene beeld van ryk mense in Lukas se evangelie.

Net soos 'arm' (*ptochos*) is 'ryk' (*plousios*) 'n omvattende term in Lukas. Rykes is nie slegs mense wat baie besit nie. Primêr is hulle, in die Lukasevangelie, mense wat gierig is, wat die armes uitbuit, wat so behep is met geldmaak, dat hulle hulself nie eens die geleentheid gun om 'n uitnodiging na 'n fees te aanvaar nie (Lk 14:18v), wat die Lasarus by hulle poorte nie raaksien nie (16:20), wat 'n genotsugtige lewenstyl handhaaf en nogtans (of liever: juis vanweë daarvan) deur die sorge en kommer oor daardie selfde rykdomme verstik word (8:14). Hulle is, tegelykertyd, slawe en aanbidders van Mammon. Hulle besit nie hulle skatte nie maar word deur daardie skatte besit.

Vanuit hierdie primêre betekenis van die woord 'ryk' volg verskeie sekondêre betekenisse. Lukas noem die Fariseërs byvoorbeeld *phylargyroi*, liefhebbers van geld (16:14). Dit verwys nie slegs na één karaktertrek onder ander nie (om die waarheid te sê, die Fariseërs was oor die algemeen hoegenaamd nie vermoënde mense nie), maar, soos Schottroff en Stegemann (1986:96) dit stel, dit is 'n refleksie op 'the whole moral identity of the person', 'the entire orientation of their lives'. Hulle is - soos die Fariseërs in die gelykenis - mense vol selfvertroue ten opsigte van hulle eie geregtigheid en mense wat om daardie rede op ander neersien (18:9).

Die rykes is dus ook arrogant en mense wat mag misbruik. Hulle is voorts wêreldlik, mense wat slegs in die dinge van hierdie wêreld belang stel en nie 'ryk is by God' nie (12:21; of, soos die New English Bible dit vertaal, 'paupers in the sight of God'). Dit beteken dat hulle, deur hulle hebsug, aanmatiging, uitbuiting van die armes, en godloosheid, hulself willens en wetens buite die dampkring van God se genade geplaas het. Vandaar dan die weë-uitroepe en

die uitsprake oor die radikale ommekeer van die lot van die rykes. Die rykes het - nie alleen omdat hulle ryk is nie maar ook vanweë die wyse waarop hulle hul gedra - eenvoudig klaar hulle porsie geluk opgebruik en alle hoop op sien in die toekoms verbeur.

U sal toegee: dit is maar 'n bra donker prentjie wat Lukas hier vir ons skilder. En veral dié van ons wat aanvoel dat ons eerder onder die rykes tel as onder die armes, kan nie anders nie as om bekommerd of selfs ontsteld te word as ons sulke dinge hoor. Ons spontane reaksie is om te probeer argumenteer dat ons Lukas se woorde oor rykes en rykdom nie so letterlik moet verstaan nie, of, indien dit wel 'n korrekte interpretasie is, om dan te probeer redes aanvoer waarom ons nie regtig onder die rykes tel nie of ons ten minste nie soos die rykes in die Lukasevangelie gedra nie.

Sulke ideologiese verdedigingsmeganismes stel die bevoorregtes egter maklik in staat om vrye teuels te gee aan hulle onversadigbare drang om sosiaal en ekonomies opwaarts te beweeg en 'n gemaksugtige lewenstyl na te jaag, waarin 'n etiek wat waardes soos selfopoffering, selfbeheersing en solidariteit hooggeskat word, verontagsaam word, en waarin hulle gewaande 'korrekte houding' teenoor hulle skatte belangriker is as die wyse waarop hulle daardie rykdomme in diens van hulle medemens plaas.

Kom ons kyk egter watter 'oplossing' Lukas vir die dilemma van die rykes suggereer - want Lukas hou hom inderdaad hiermee besig! Uit die evangelieverhaal weet ons dat Jesus positiewe kontakte met verskeie welaf mense gehad het. Die boek Handelingte vertel ook van ryk en vername persone wat by die Christelike gemeentes aangesluit het. Wat wil Lukas in positiewe sin oor hierdie mense sê, veral met behulp van verskeie gelykenisse, vertellings en opdragte?

Dit word gou duidelik: Lukas bedoel om te sê dat hierdie haglike oordeel oor die rykes nie onherroeplik is nie. Schottroff en Stegemann (1983:91) som Lukas (en Jesus) se verwagting in hierdie verband in die volgende woorde op:

(Luke) wants the rich and respected to be reconciled to the message and way of life of Jesus and the disciples; he wants to motivate them to a conversion that is in keeping with the social message of Jesus.

KONKRETE VOORBEELDE

Een sodanige bekering word versinnebeeld deur die optrede van Saggeus, die hoof tollenaar van Jerigo, "n ryk man" (19:2) - 'n vertelling wat slegs by Lukas voorkom. Saggeus se oortreding het met konkrete daade te make: uitbuiting van die armes en oneerlike hantering van finansies. Sy bekering vind 'n ewe konkrete uitdrukking: hy sal almal wat hy uitgebuit het, vierdubbel terugbetaal en die helfte van sy besittings aan die armes gee. Selfs al word hy nie geroep om Jesus letterlik te volg nie, word hy tog 'n dissipel van Jesus deurdat hy Jesus se woorde in die praktyk toepas. Hy is, sê Nissen (1984:82), 'the only rich person in the gospel about whom it is explicitly told that he chose another life-style'.

Lukas kontrasteer die Saggeus-vertelling met die berig oor die ryk jongman (18:18-30). In albei gevalle stel Jesus 'n uitdaging aan welaf persone, maar hulle reageer verskillend. Die jong man, wat andersins 'n voorbeeldige lewe volgens die letter van die Wet lei (en wat ook in hierdie opsig met die tollenaar en sy bedenklike lewenswyse gekontrasteer word), is egter nie bereid om Jesus se uitdaging te aanvaar nie. Hy het bedroef geword, 'want hy was baie ryk'. Lukas vertel hierdie verhaal as voorbeeld van 'n uitnodiging tot dissipelskap wat nie suksesvol was nie. Dit het ook 'n parallel in Handeling, in die verhaal van Ananias en Saffira (5:1-11), net soos die optrede van Barnabas in Handeling (4:36v) analoog aan dié van Saggeus is. Saggeus en Barnabas word hiermee paradigmas van wat Lukas van welaf Christene in sy eie tyd verwag; die verhaal van die ryk jongman, asook dié van Ananias en Saffira in die eerste Christelike gemeente, word daarenteen voorgehou as voorbeelde van wat vermoënde Christene nie behoort te doen nie.

Die optrede wat van rykes met betrekking tot nooddrufdiges verlang word, word in verdere besonderhede in ander gedeeltes van Lukas uitgespel. Wat veral verhelderend is, is die wyse waarop Lukas in hierdie verband materiaal uit Q gebruik, insluitende Jesus se 'veldrede' (6:30-35a) - materiaal wat op beslissende punte van Matteus se weergawe verskil (vgl die beklemtoonde gedeeltes hier onder):

Aan elkeen wat iets vra, moet jy gee; en as iemand jou goed vat, moet jy dit nie terug eis nie. Behandel ander mense soos julle self behandel wil word. As julle net dié liefhet wat vir julle liefhet, watter aanspraak op dank het julle dan nog? Ook die sondaars het net dié lief wat vir hulle liefhet ... *En as julle geld leen net aan dié van wie julle hoop om dit terug te kry, watter aanspraak op dank het julle dan nog? Sondaars leen*

ook aan sondaars, solank hulle maar dieselfde bedrag kan terugkry. Nee, sonder om iets terug te verwag, moet julle jul vyande liefshê en goed doen en uitleen. Dan sal daar vir julle 'n groter beloning wees

Die hele gedeelte is vol verwysings na wat die gedrag van die rykes teenoor die armes behoort te wees. Sommige hiervan kom ook in Matteus se weergawe voor maar ander vind ons slegs by Lukas. Wat veral opval, is dat Matteus se (algemene) uitspraak oor liefde vir die vyand deur Lukas verstaan word as liefde teenoor diegene wat nie hulle skulde kan betaal nie! Ons moet miskien ook na 6:28 kyk, waar die Afrikaanse vertaling praat van mense 'deur wie julle *sleg behandel* word' (die parallel by Matteus praat van 'vervolg'). Dit kan wees dat Lukas ook hier mense op die oog het wat van die dissipels van Jesus geld leen sonder dat hulle dit terugbetaal: hulle behandel die dissipels dus sleg, maar moet vergewe word.

Die maatskaplike konvensie van destyds het gesuggereer dat ryk mense alleen mede-rykes na feestelikhede uitnooi, met die oog daarop om self weer uitgenooi te word (vgl 14:12 [slegs by Lukas]). Presies hierdie optrede verwerp Jesus, volgens Lukas: dis die soort gedrag wat ons sou verwag van sondaars wat slegs goed doen aan mense wat vir hulle goed is en slegs geld uitleen as die terugbetaling daarvan gewaarborg is (6:32-34). Jesus se dissipels moes egter geld uitleen sonder om iets terug te verwag (6:35a). Hulle word opgeroep om barmhartig te wees, soos hulle hemelse Vader ook is (6:36). Sodanige optrede sal vir hulle 'beloning' bring (6:35b): as hulle hul krediteure hulle skuld vryskeld (*apolyo*), sal hulle self ook deur God 'vrygeskeld', dit wil sê 'vergewe' word (6:37). Sommige Bybelvertalings gee (*apolyo*) met 'vergewe' weer, wat 'n uitbreiding op die grondbetekenis van hierdie woord is. Die verband eis egter 'n vertaling in terme van 'vrysprek', 'vryskeld', of 'vrylaat' (vgl Schottroff & Stegemann 1986:115).

Al hierdie dimensies word deur Lukas geplaas in die konteks van wie ons naaste is. Uit die gelykenis van die barmhartige Samaritaan weet ons dat my naaste dié een is wat 'n appèl aan my rig en vir wie ek nie langs die pad durf laat lê nie. In ekonomiese terme beteken dit dat Lukas se lesers uitgedaag word om 'n wesenlike deel van hulle rykdom prys te gee en selfs om spesifieke onaangename dinge te doen, soos om riskante lenings te maak of skulde kwyt te skeld.

Al hierdie uitsprake reflekteer natuurlik ook die terminologie van die Jubeljaar: om die waarheid te sê, die hele Lukasevangelie is met die idee van die Jubeljaar deurdrenk.

Lukas se 'ekonomiese etiek' kom ook tot uitdrukking in wat hy oor *liefdadigheid of die gee van aalmoese* skryf. Afgesien van Matteus 6:1-4 kom die term *eleemosune* (liefdadigheid; barmhartigheidsdiens) in die Nuwe Testament slegs in Lukas se geskrifte voor (Lk 11:41; 12:33; Hand 3:2, 3, 10; 9:36; 10:2, 4, 31; 24:17). Die nuwe Afrikaanse Bybelvertaling gebruik nie die woorde 'liefdadigheid' of 'die gee van aalmoese' nie; dit omskryf hierdie begrippe met ander woorde. Vandag het die woord liefdadigheid natuurlik 'n negatiewe betekenis in sekere kringe, omdat dit dikwels as die absolute teenoorgestelde van geregtigheid gesien word. In die Jodendom, soos trouens ook in die Ou Testament, was dit anders, soos dit vandag nog in Islam ook die geval is. Die diens van barmhartigheid of die gee van aalmoese is nie iets wat geregtigheid of strukturele veranderinge ondermyn nie: dit is een van die uitings van geregtigheid en staan in die diens daarvan. In die Ou Testament is liefdadigheid en geregtigheid dikwels sinonieme. Liefdadigheid (*eleemosune*) staan bowendien in 'n intieme verband met genade (*eleos*).

Alles wat ons tot dusver gesê het, moet nou egter nie verstaan word as sou Lukas slegs van één sonde weet nie, naamlik die sonde van rykdom, en asof hy slegs één vorm van bekering ken nie, naamlik dat die rykes hulle besittings moet prysgee. Sowel rykes as armes het nodig om tot bekering te kom. Elke persoon het sy of haar eie sondigheid en verslaafdheid. Die vorms van verslaafdheid verskil, wat beteken dat die spesifieke sondigheid van die rykes dikwels anders is as dié van die armes. Daarom word, volgens Lukas, die rykes hoofsaaklik getoets met betrekking tot hulle besittings, terwyl ander in ander opsigte getoets word. Dit bring mee, sê Nissen (1984:175),

(that) the poor are sinners like everyone else, because man's sinfulness is rooted in the heart. Therefore, just as the materially rich can be spiritually poor, the materially poor can be spiritually poor.

Daarbenewens moet onthou word dat rykdom en armoede relatiewe begrippe is. Dit is nie asof Lukas slegs met skatrykes en brandarmes te doen het en asof slegs eersgenoemdes verpligtings teenoor laasgenoemdes het nie. Die armes het ook verantwoordelikhede ten opsigte van dié wat nog armer is.

DIE ARMES EN ONS

Lukas wil aan sy lesers voorhou wat vandag 'God's preferential option for the poor' genoem word. Dit sluit egter nie God se liefde vir en genade oor die rykes uit nie. Om die waarheid te sê, God se liefde vir die rykes word juis deur

die 'preferential option for the poor' beklemtoon; immers, in sowel sy evangelie as die boek Handelingte laat Lukas sy lesers verstaan dat daar hoop vir rykes is. Wanneer hulle hul tot God bekeer, word ryk en arm ook tot mekaar bekeer. Die hoofklem bly deurgaans op mededeelsaamheid, op gemeenskap. Op verskillende plekke in Handelingte gee Lukas prominensie aan hierdie 'gemeenskap van die liefde' (vgl Hand 2:44v; 4:32, 36v).

Hiermee hou Lukas dus 'n tweede dimensie van Jesus se bediening aan sy lesers voor: hulle moet nie alleen uitreik na 'sondaars' en 'verlorenes' nie, maar ook na armes, verstotenes, diegene teen wie daar gediskrimineer word, al die slagoffers van omstandighede, van die samelewing, en van die optrede van ongevoelige mense. Dit gaan in die evangelie nie slegs om die boodskap van ewige heil aan verlore sondaars nie; dit gaan ook om die uitsteek van helpende hande na mense wat, op welke wyse ook al, in bestaansnood verkeer.

Ons sal dit sekerlik nie maklik vind om Lukas (en Jesus) se uitdagings ten opsigte van rykes en armes in ons eie situasie toe te pas nie. Dit gaan ook nie daarom dat alles letterlik toegepas moet word nie. Ons moet onthou dat die ekonomiese en maatskaplike strukture in daardie tyd radikaal anders was as dié waarmee ons vandag te doen het. Die strukture was relatief eenvoudig en die 'oplossings' was waarskynlik ook nie te ingewikkeld nie: rykes kon langs die weg van liefdadigheid, lenings, en die kwytstelling van skulde - of, soos Saggeus, op meer radikale maniere - die armes help. Bowendien het sowel Jesus as Lukas geleef in 'n konteks waar diegene wat Jesus gevolg het, niks aan die samelewingstrukture kon doen nie. Selfs die rykes van die Lukasevangelie was mense wat, binne die opset van die Romeinse Ryk, oor geen magsbasis beskik het nie en magteloos gestaan het teenoor armoede en onreg wat in die strukture ingebed was. Hulle kon hoogstens op individuele vlak verligting bring of toesien dat daar ten minste binne die Christelike gemeente geen skrynende teenstellings tussen ryk en arm voorkom nie. Die gees van die Jubeljaar kon hoogstens in die gemeentestrukture uitgeleef word - nie in die samelewingstrukture nie.

Vandag leef ons in 'n veel meer ingewikkelde wêreld, waar 'n deeglike sosiale en ekonomiese analise van die voorkoms van rykdom en armoede 'n dwingende noodsaaklikheid is. Maar ons leef ook - met name in 'n land soos Suid-Afrika - in 'n samelewing waarin Christene oor die vermoë en invloed beskik om ook iets aan onregverdige ekonomiese en maatskaplike strukture te doen en sodoende te help om langtermyn oplossings te vind.

In die vroeë dertiger jare van ons eeu het die Eerste Carnegie-Ondersoek na Armoede in Suid-Afrika 'n geweldige bydrae tot die ekonomiese en maat-

skaplike opheffing van armblankes (veral verarmde Afrikaners) gelewer. In die tagtiger jare is die Tweede Carnegie-ondersoek aangepak, hierdie keer op 'n veel meer omvattende wyse, met insluiting van almal wat in Suid-Afrika as arm bestempel kan word. Die belangrikste resultate van hierdie ondersoek is onlangs gepubliseer (vgl Wilson & Ramphela 1989).

Die analise van die navorsers van die Carnegie-ondersoek het onder meer aan die lig bring dat die voorkoms van rykdom en armoede in ons samelewing dikwels saamhang met onregverdige strukture en patrone van diskriminasie. In ons land het blankes dekades lank wat lone betref, gediskrimineer teenoor mense wat nie wit is nie; trouens, sommige van daardie strukture bestaan vandag nog, al is hulle nie altyd in geskrewe vorm te vinde nie. Die feitlikheid van grootskaalse werkloosheid, veral onder swartmense, bring ook mee dat baie blanke werkgewers byna net soveel as wat hulle wil, kan betaal: soveel Swartmense is so desperaat, dat hulle vir feitlik enige loon sal werk.

Die situasie is inderdaad in sommige opsigte parallel aan dié van die eerste eeu in Palestina, toe daar duisende dagloners werkloos op die mark gestaan het. Maar die oplossings sal verder moet gaan as die oplossings wat Jesus volgens Lukas aan die eerste ryk Christene voorgedra het. Waar vermoënde Christene in 'n situasie verkeer waar hulle iets aan verkeerde strukture kan doen, mag hulle barmhartighedsdiens nie ophou by die aanbied van die spreekwoordelike beker koue water nie.

Ons sal dus Lukas se uitdagings aan sy lesers vir die tagtiger en negentiger jare van die eerste eeu moet probeer 'vertaal' met die oog op die realiteite van die negentiger jare van die twintigste eeu. Ons sal vir onself duidelikheid moet kry oor die vraag wat hierdie dimensie van Lukas se getuienis vir ons eie lewe, getuienis en bediening beteken. Dit lyk my dit sluit, ten dele, die heel praktiese wenke van Lukas in. Maar dit lyk my dit sluit ook in dat ons baie ernstige vrae aan onself stel.

Ons moet enige vorm van ekonomiese onreg en uitbuiting in ons samelewing aan die kaak stel en daarteen getuig - as deel van ons Christelike roeping. Hoeveel blanke Christene het byvoorbeeld stemme laat hoor in die jare toe loondiskriminasie teenoor Swartmense 'n integrale deel van ons samelewing en ons ekonomie uitgemaak het? En hoeveel doen dit vandag, uit Christelike oortuiging en as wesenlike deel van ons betrokkenheid by die aktiwiteite van die kerk? Miskien vind ons dit makliker om die evangelie van die vergiffenis van sondes aan sondaars en verlorene te preek as om die boodskap van ekonomiese en maatskaplike geregtigheid ten opsigte van die armes uit te dra en uit te leef ...

4

GOEIE NUUS VIR SIEKES

INTEGRALE VERLOSSING

Lukas se berigte oor Jesus se genesing van siekes behoort nie prinsipieël tot 'n ander kategorie as sy berigte oor die redding van sondaars en die verandering van die omstandighede van armes en verstotenes nie. Hy brei die verwysings na die slagoffers van omstandighede en van die samelewing uit om nie net die Samaritane, armes, vroue en tollenaars in te sluit nie, maar ook die blindes, lammes, dowes, melaatses, duiwelbesetenes, en ander.

Soos ek reeds gemeld het, was daar 'n neiging in Israel om teen alle mense met kroniese kwale en gebreke - melaatses, blindes, dowes, kreupeles, ensovoorts - te diskrimineer op sowel maatskaplike as godsdienstige gebied, onder meer omdat algemeen geglo was dat 'n sodanige kroniese toestand die gevolg van 'n sondige lewe was (vgl bv Joh 9:2). Om hierdie rede moes die genesing van sulke mense miskien in ons vorige hoofstuk behandel gewees het. Terselfdertyd word die verwydering van so 'n kroniese beproewing egter as 'n *fisiese* genesing beskryf, wat daarop dui dat dit tog miskien iets anders as die 'opheffing van die swakkes' en geregtigheid vir onderdrukte behels.

Hoe dit ook al sy, ons moet waak teen die neiging om Jesus se wondergenesings as 'n kategorie heeltemal op hulle eie te beskou, los van die ander dimensies van sy bediening. Siekte was maar één dimensie van die mens se

gevalle toestand. Wat meer is: die Bybelse siening van gesondheid omvat die hele persoon: fisies, religieus, en maatskaplik. Die genesing van 'n fisiese kwaal is daarom gesien as 'n integrale aspek van so 'n persoon se terugkeer tot volkome en omvattende heelheid (vgl Borgen 1981:99).

In hierdie verband is die sogenoemde Nasaret-episode, waarna ek reeds verskeie male verwys het as die knooppunt van die hele boodskap van Lukas, weer eens van kardinale belang. Die omvattende aard van Jesus se heilsbediening word daar as't ware in 'n neutedop saamgevat. En een van die take waartoe Jesus deur die Heilige Gees gesalf is, is om aan blindes herstel van hulle gesig te gee.

Miskien is daar 'n selfs nog meer direkte verwysing na genesing in hierdie perikoop. Die teks waaruit Jesus in die sinagoge lees, Jesaja 61:1, bevat immers ook 'n sinsnede met die woorde 'om die wat gebroke van hart is, te *genees*'³.

Anders as Markus en Matteus maak Lukas nie 'n skerp onderskeid tussen siekte en duiwelbesetenheid nie. Ek noem drie voorbeelde om dit te illustreer.

Terwyl sowel Markus as Matteus die siekte van Petrus se skoonmoeder as 'n 'gewone' koors beskryf, vertel Lukas (4:39) dat Jesus by die koppenent van haar bed gaan staan het en die koors 'bestraf' het. Dit is 'n term wat gewoonlik ten opsigte van die uitdryf van demone gebruik word. Tweedens, by die genesing van 'n vrou wat reeds agtien jaar lank gebreklik was, sê Jesus volgens Lukas (13:16): 'Hier is 'n vrou, 'n dogter van Abraham, wat werklik al agtien jaar lank deur die Satan gebind is'; gebreklikheid word dus ook as 'n vorm van besetenheid beskou. Nog 'n voorbeeld: in onderskeid van sowel Markus as Matteus skryf Lukas oor 'n dowe persoon dat hy in werklikheid 'n stom duiwel gehad het (11:14).

Genesing en die uitdryf van demone behoort vir Lukas dus tot wesenlik dieselfde kategorie. Ons sien dit ook in die boek Handelingte, waar hy Petrus aanhaal wat sê (10:38): '(Jesus) het rondgegaan, oral goeie werke gedoen en almal gesond gemaak wat in die mag van die duiwel was ...'.

BEVRYDING

Dit is daarom nie vreemd dat Lukas die werkwoord *aphiemi* en die selfstandige naamwoord *aphesis* in verband met sowel genesing as eksorsisme gebruik nie. Ons het dié woordgroep reeds in verband met Jesus se bediening van die ver-

gewing van sondes teëgekom. Ek het daar reeds opgemerk dat *aphiemi* nie slegs vir 'vergewe' nie, maar ook vir ander betekenisse aangewend kan word, soos: losmaak, vrymaak, vrykoop, loslaat, kwytsteld, verlos, bevry. Lukas gebruik dit ten opsigte van sondaars, wat as't ware deur en in die mag van sonde gevange gehou word en daarvan verlos moet word. Hy gebruik hierdie woordgroep ook met verwysing na ons tweede kategorie noodlydendes: die *arnes, verstotenes en mense wat onreg ly*. Ook hulle moet 'bevry' word van die bande wat hulle bind. Ook in Jesus se Skriflesing in sy tuisgemeente kom die woord *aphesis* voor in die konteks van die vrylating van gevangenes. As Lukas nou dieselfde woord ten opsigte van die genesing van siekes en duivelbesetenes gebruik, mag ons daaruit aflei dat hy hierdie deel van Jesus se bediening beskou as synde intiem verwant aan die twee bedieninge wat ons reeds bespreek het.

In die lig hiervan mag ons Jesus se bediening van genesing dus sien as iets groters as slegs die genesing van siek of abnormale liggaamsdele. Dit is 'n proleptiese manifestasie of antisipasie van die teenwoordigheid van die ryk van God, 'n aanduiding dat God die mensdom in Jesus besoek. Volgens Lukas 11:20 sê Jesus dan ook: 'Aangesien Ek deur die vinger van God duiwels uitdryf, het die koninkryk van God inderdaad tot by julle gekom'. En as die sewentig vol blydschap van hulle sending terugkeer en uitroep: 'Here, selfs die duiwels onderwerp hulle aan ons by die hoor van u Naam!', dan antwoord Jesus: 'Ek het die Satan soos 'n weerligstraal uit die hemel sien val' (10:17v). Genesing en eksorsisme is tekens van 'n geweldige verskuiwing in die magsbalans wat die mens se lewe en lot beheers.

Lukas toon geen belangstelling vir Jesus se stryd teen die demone as sodanig nie; sy berigte oor duiweluitdrywings is nie daarop bereken om Jesus as 'n soort magiër voor te stel nie, maar om die inbreek van Gods ryk in sy aardse bediening toe te lig.

Ons moet egter wat ek so pas gesê het, ook in 'n ander verband plaas. Ek het aan die begin melding gemaak van Scheffler se stelling dat Lukas Jesus se hele bediening beskryf in terme van die lydende Messias wat in ontferming na ander lydendes uitreik. Hierdie aspek kom baie duidelik aan die lig in Lukas se berigte oor die genesing van siekes en duivelbesetenes, veral as ons hulle met Markus se berigte vergelyk.

Lukas het sewe van Markus se nege genesingswonders oorgeneem, en nog twee uit Q, terwyl hy nie minder nie as vyf uit sy *Sondergut* in sy verhaal ingevleg het (Scheffler 1988:90). Dit is veral insiggewend om te let op die wyse waarop Lukas die berigte weergee wat hy uit Markus se Evangelie oorgeneem

het. In Markus se vertellings oor Jesus se wondergenesings is daar wat ons sou kon noem 'n baie sterk 'teologiese' motief: die genesings illustreer teenoor alle ongelowiges en kleingelowiges dat Jesus goddelike gesag het, dat Hy die verwagte Seun van die mens is. Terselfdertyd wys die genesings dat die dissipels gebrekkig van begrip en selfs 'blind' is vir die werklike betekenis van Jesus se koms en bediening (vgl Scheffler 1988:92v).

Lukas skrap nie hierdie motiewe van Markus in sy eie weergawe nie. Hulle bly daar, al is hulle by hom effens na die agtergrond verskuif. Die hoofklem plaas hy egter elders: op die feit dat ook Jesus se genesingswonders primêr uitdrukking gee aan die feit dat Hy Hom wil *ontferm oor lydendes* (Scheffler 1988:90-100). Ook in hierdie opsig staan die genesingswonders dus op één lyn met die ander manifestasies van Jesus se bediening. So gee Lukas byvoorbeeld meer besonderhede oor die aard en omvang van die lyding as wat Markus gee. Dit lyk byna asof die fokus nie soseer op Jesus is nie, maar wel op die sieke of duiwelbesetene. Die lydendes word ook meer positief en simpatiek voorgestel: dikwels prys hulle God ná die genesing; hulle word ook nie voorgestel as sou hulle ongehoorsaam aan Jesus se instruksies wees nie.

Die feit dat baie genesings op die sabbat plaasvind, lig dieselfde motief toe⁴. En volgens Lukas maak dit volledig sin dat Jesus die genesing van siekes bo die handhawing van die sabbatsgebod stel, juis omdat ontferming volgens hom meer is as leerstellinge suiwerheid. Teenoor die Fariseërs, wat meer belangstel in die formele gehoorsaamheid aan die Wet, sê Jesus trouens dat die betoning van ontferming aan lydendes op sigself al die vervulling van die Wet is (vgl 11:41). Daarom beskou Lukas ook die koms van die ryk van God as intiem verwant aan die beëindiging van alle pyn en lyding (Scheffler 1988:100).

MÉÉR AS GESONDMAKING

Om aan al hierdie motiewe uitdrukking te gee, wys Lukas in sy berigte verder as die bloot fisiese genesing van die lydende na die vreugde wat op die genesingswonder volg en na die reaksie van die persoon wat genees is of van die persone wat die geteisterde vergesel het. In verskeie gevalle lê hy 'n verband tussen genesing aan die een kant en geloof, redding en vergiffenis aan die ander kant. Hy maak wel nie die sieke of duiwelbesetene se genesing afhanklik van die persoon se geloof in Jesus nie, waarskynlik omdat hy - in harmonie met sy oorhoofse interpretasie van God se genadige teenwoordigheid in Jesus - wil

vashou aan die oortuiging dat Jesus Hom onvoorwaardelik oor noodlydendes ontferm, afgesien van enige geloof, wetsonderhouding of berou aan die kant van die een wat ly. Dit beteken egter nie dat geloof geen rol speel in die genesingswonders nie. Intendeel.

Van sommige van dié wat Jesus volg, word byvoorbeeld uitdruklik gesê dat hulle Hom volg omdat hulle genees is; met ander woorde, hulle het vanweë hierdie gebeurtenis tot geloof in Hom gekom. In hoofstuk 11:2 en verder vertel Lukas byvoorbeeld van die vroue wat, saam met die twaalf, Jesus gevolg het, en hy meld dat hulle mense was wat van bese geestes en siektes genees is: dit was hierdie genesings wat hulle tot geloof en dissipelskap gelei het.

Om die fisiese voordele van genesing te geniet, is dus onvoldoende en is nie die werklike doel van die genesingswonder nie. Gods magtige daade in Jesus moet gesien word as tekens van God se naderende ryk en as uitdagings aan dié wat genees is om Jesus sonder voorbehoud te volg (vgl Tannhill 1986:96).

Die geloof wat deur so 'n genesingswonder gegenereer is, word dikwels eksplisiet aan *verlossing* gekoppel. Dit is belangrik om daarop te let dat *verlossing*, *soteria*, 'n sentrale konsep in Lukas se evangelie is en 'n dominante tema van sy boodskap verteenwoordig (vgl Van Unnik 1973:32). Nog duideliker as die ander Sinoptiese Evangelies verbind Lukas Jesus se koms uitdruklik met verlossing (1:69, 71, 77; 2:30; 3:6; 19:9). Slegs Lukas noem Jesus: *Soter*, Redder (2:11).

Van nog groter belang is die werkwoord, *sozein* (of *diasozein*) wat Lukas agtien keer in sy evangelie gebruik, dikwels in die konteks van 'n wondergenesing of eksorsisme. Die uitdrukking *he pistis sou sesoken se* ('Jou geloof het jou gered [of genees]') weerklink soos 'n refrein deur sy evangelie (7:50; 8:48; 17:19; 18:42). In drie van die gevalle volg hierdie woorde aan die einde van 'n vertelling waar dit om 'n genesingswonder gaan: die uitdrukking dien dus as die fokuspunt van die hele berig.

Uit die hele verband is dit duidelik dat Lukas die woord 'red' of 'verlos' as iets meer omvattends as bloot fisiese gesondmaking beskou. Om dit meer presies te sê: liggaamlike genesing word geplaas en verstaan in 'n veel wyer *soteriologiese* verband, dit wil sê in die verband van *omvattende* redding of verlossing. Die verhaal van die tien melaatses (17:11-19 - slegs by Lukas) illustreer wat ek probeer sê. Onderweg na die priesters ontdek al tien dat hulle 'gereinig' is (vs 14). Een van die tien, toe hy agterkom dat hy 'gesond gemaak' is (*iathē*: vs 15), keer na Jesus terug om hom te dank en te loof. Slegs vir hierdie een sê Jesus: 'Staan op en gaan huis toe. Jou geloof het jou gered'. In

hierdie berig verwys 'red' sonder twyfel na iets meer as 'reinig' of 'gesond maak'. Laasgenoemde is al wat die ander nege ervaar het, maar die tiende melaatse is 'gered'.

Die liggaamlike genesing kan dus 'n teken, simbool, manifestasie of bewys word van die omvattende genesing wat die sieke ondervind het. In al die gevalle waar die werkwoord 'red' met verwysing na genesings gebruik word, staan dit in die konteks van die teenwoordigheid van vyandige magte wat God teenstaan, maar ook in die konteks van die aanbreek van die ryk van God (vgl Van Unnik 1973:33).

GENESING EN SONDEVERGIFFENIS

Dit behoort ons dus nie te verbaas dat genesings in 'n enge verband met *vergewing van sondes* geplaas word nie - nie slegs by Lukas nie, maar ook by die ander twee Sinoptiese evangelies. Dit gebeur op paradigmatische wyse in die verhaal van die genesing van die verlamde man (Lk 5:17-26), waarna ons trouens reeds verwys het. Hier verseker Jesus die geteisterde persoon eers dat sy sondes vergewe is; eers daarna, in reaksie op die proteste van die Fariseërs, verklaar Hy (vs 23v):

Wat is makliker? Om te sê: 'Jou sondes is jou vergewe,' of om te sê: 'Staan op en loop'? Maar Ek gaan nou vir julle die bewys lewer dat die Seun van die mens volmag het om op aarde sondes te vergewe. Toe sê Hy vir die verlamde man: 'Ek sê vir jou: Staan op, vat jou draagbaar en gaan huis toe'.

Agter hierdie vertelling - ten minste soos Lukas dit interpreteer - lê die siening dat liggaamlike genesing nie in isolasie verstaan mag word nie, maar as iets wat in 'n veel wyer konteks plaasvind, veral dat genesing en die aankondiging van sondevergifenis saam hoort. Meer spesifiek as wat Markus en Matteus dit doen, probeer Lukas om 'n soort korrelasie tussen Jesus se woorde en daede (veral sy wonders) te skep. Terwyl Markus 'n groter klem op Jesus se lering en prediking plaas, sien Lukas Jesus as die Messias wat sowel verkondig as doen. Hierdie twee aspekte van Jesus se bediening wil hy graag as 'n eenheid sien. Albei gee uitdrukking aan Jesus se buitengewone gesag (vgl Lk 4:32, 36). Van heinde en verre kom die menigtes om sowel na Hom te luister as om van hulle siektes genees te word (5:15; anders in Mk 1:45 en 3:8). Hy praat met hulle oor die koninkryk van God en genees hulle siekes (9:11; anders in Mk 6:34). Die Emmausgangers kan daarom met oortuiging verklaar dat Hy 'magtig was in woord en daad voor God en die hele volk' (24:19).

DIE KERK EN DIE BEDIENING VAN DIE GENESING

Dit is seker begryplik waarom Lukas, indien hy wel die 'geliefde geneesheer' van Kolossense 4:14 was, so 'n besonder groot belangstelling vir Jesus se bediening van genesing sou hê. Ons moet egter onthou dat 'n geneesheer in Lukas se tyd in feitlik geen enkele opsig met 'n moderne mediese praktisyn vergelyk kan word nie. Op die meeste kan ons miskien bepaalde parallelle tussen hom en 'n tipiese kruiedokter van Afrika sien.

Ewe min kan ons die moderne praktyk van geloofsgenesing sonder meer as die verlengstuk van Jesus se bediening van genesing sien. Die verskille is te opvallend. 'n Baie kort historiese oorsig in hierdie verband mag ons help om iets hiervan te verstaan.

Die Christelike kerk het vanaf sy geboorte-uur 'n besondere bewoëheid gehad met mense wat liggaamlik en geestelik siek was, ja, met almal wat op een of ander wyse slagoffers van omstandighede of van die samelewing was. In sy klassieke werk oor die sending en uitbreiding van die Christelike kerk gedurende die eerste drie eeue, het Harnack 'n lang hoofstuk aan die vroeë Christene se 'gospel of love and charity' gewy (1962:147-198). Op grond van noukeurige navorsing het hy 'n merkwaardige beeld van die jong kerk se betrokkenheid by armes, wese, siekes, mynwerkers, gevangenes, slawe en reisigers saamgestel. 'The new language on the lips of Christians', skryf hy, 'was the language of love. But it was more than a language, it was a thing of power and practice' (:149).

Ons moderne hospitale het hulle wortels in hierdie bediening van die vroeë kerk, en het van die begin af uitdrukking gegee aan die omvattende verlossing wat in Jesus Christus gekom het. Met die opkoms van die monnikewese in die vroeë Middeleeue was elke klooster tegelyk 'n plek van genesing, waar 'n alles-omvattende bediening beoefen is.

Hierin het egter mettertyd ingrypende verskuiwings gekom. In die loop van die Middeleeue het die bediening van die genesing al meer los geraak van die omvattende bediening van die kerk. Hospitale het inrigtings op hulle eie geword. Ná die Protestantse Hervorming, toe so 'n groot premium op (korrekte) *woord-verkondiging* geplaas is, is siekte en genesing gaandeweg na die uiterste periferie van die kerk se teologiese belangstelling en bediening gestoot. Die groeiende populariteit van allegoriese prediking, waarin fisiese armoede, blindheid en siekte vergeestelik is en as verwysings na 'n verskeidenheid van sondes opgevat is, het ook tot die evolusie van hierdie tendens bygedra (vgl Borgen 1981:91v).

Vanaf die sewentiende eeu het die Verligting ook sy deeltjie tot hierdie toenemende versplintering van die heelheid van Jesus se bediening bygedra. René Descartes het die menslike gees as *res cogitans* (denkende subjek) verstaan en die menslike liggaam as *res extensa* (objek, afsonderlik van die gees). Téén Descartes se aanvanklike bedoeling in, het hierdie standpunt mettertyd daartoe gelei dat die menslike liggaam op objektiewe wyse as voorwerp geanaliseer, gedissekteer en bestudeer kon word. Hierdie benadering, wat vandag nog algemeen voorkom, het 'n geweldige groot invloed op ons verstaan van siekte en genesing uitgeoefen (vgl Capra 1983:123-163). Genesing, 'heling', het oorspronklik in 'n nou verband met 'heelheid', 'heil' en 'heiligheid' gestaan (al hierdie woorde is etimologies aan mekaar verwant), wat beteken het dat, in die antieke wêreld, genesing 'n terugkeer tot omvattende heelheid en daarmee tot heil beteken het. Die Ou-Testamentiese begrip *sjaloom* (wat ons in Afrikaans baie ontoereikend met 'vrede' vertaal) gee hieraan uitdrukking: *sjaloom* beteken liggaamlike gesondheid, sielsvrede, gesonde menseverhoudings, sosiale geregtigheid, vrede met God. Nou is hierdie allesomvattende karakter van 'heil' in stukke gebreek en het die dele alleen as losstaande fragmente bly voortbestaan. Die vrede van die siel met God is losgemaak van geregtigheid in die samelewing, gesonde menseverhoudings, en liggaamlike gesondheid. Om 'te genees' het nou bloot beteken om 'fisies gesond te maak', en is losgemaak van die wyer bediening van die kerk.

Dit was selfs die geval waar die kerk, in die moderne era, 'sendinghospitale' op sy sendingstasies opgerig het. Alte dikwels het die sendinghospitaal in feitlik geen verband tot die plaaslike kerk of gemeente gestaan nie. Die sendinghospitaal was die 'werkswinkel' waar siek liggames gesond gemaak is. Deur slegs op biologiese aspekte te konsentreer, het die geneesheer en sy of haar personeel al verder wegbeweeg van genesing as *sjaloom*.

Terselfdertyd het die kerk al meer die 'werkswinkel' geword waar mense geestelike redding kon kry en waar ewemin van *sjaloom* tereg gekom het. En die kerke of sendinggenootskappe wat hierdie twee 'institute' - die sendinghospitaal en die kerk - naas mekaar aan die gang gehou het, het die oprigting van sendinghospitale dikwels geregverdig met die argument dat dit mense vir die woordverkondiging voorberei en ontvanklik maak. Die bediening van die genesing is dus nie as integrale dimensie van die kerk se sending beskou nie, maar as 'n hulpmiddel wat ten doel het om 'n sagmaakproses aan die gang te sit (vgl Bosch en Jansen 1968).

Aan die ander einde van die spektrum tref ons die groeiende beweging van geloofsgenesings aan. Dit neem baie vorms aan. Ons hoor van 'signs and wonders', 'power encounter', 'power evangelism', en dies meer. Die uitgangspunt skyn te wees om Jesus as wonderwerker voor te stel, as sterker as al die magte van Satan wat Jesus by wyse van 'n verskeidenheid van siektes opponeer.

Dit lyk my die neiging, veral by die moderne mens, om alles langs die weg van mag en magsuitoefening reg te kry, is baie diep gewortel. Dit kom nie slegs by die kragvertoning van moderne genesingsdienste en manifestasies van 'power evangelism' voor nie, maar ook by die hele moderne geneeskunde, insluitende die wyse waarop ons dit dikwels in die konteks van ons sendinghospitale beoefen het. Ons verwys dan graag na Bybelse voorbeelde soos die manier waarop die profeet Elia die Baälsprofete op die berg Karmel gekonfronteer het en as't ware 'n kompetisie tussen hulle god en sy God aan die gang gesit het.

Dit lyk my egter nie korrek om vanuit sulke enkele voorbeelde universeel-geldende reëls vir die kerk se bediening af te lei nie. Ons moet eerder na Jesus kyk - en vir die doeleindes van hierdie publikasie veral na die wyse waarop Lukas hom verstaan het en aan ons voorhou - om te sien of ons daar nie riglyne vir ons moderne Christelike bediening van die genesing kan vind nie.

KRAG DEUR SWAKHEID

As ons dit doen - so lyk dit my - sal die klem in ons bediening eerder op die element van matelose ontferming val. Daarmee saam sou ons in herinnering kon roep dat die Christelike geloof 'n godsdiens van die kruis is, en dat die kruis ons oproep tot swakheid eerder as krag, of liever: tot krag deur swakheid. Paulus se tweede brief aan die Korintiërs is in sy geheel op die erkenning van hierdie dimensie gebou (vgl Bosch 1979).

Ons aanbid 'n Heer wat, toe Hy die keuse gehad het om Homself van die kruis te verlos en daarmee sy krag en gesag buite alle twyfel te stel, gekies het om aan die kruis te bly en daarmee nie Homself nie, maar ander te verlos (vgl Lk 23:35). Hy het geen behoefte of begeerte gehad om Homself sterker as ander gode te bewys nie. Duisende van sy volgelingen het in die eeue daarna 'n martelaarsdood gesterf, sonder enige wonderingrype van God in die laaste oomblik. Die Meester is vervolgd en het gely: dit sal nie anders met sy dissipels gaan nie. Die Meester was blootgestel, kwesbaar: so is hulle wat Hom volg. Hy nooi ons om Hom te volg ter wille van wie Hy is, nie ter wille van wat ons hoop om daaruit te kry nie. Diegene wat Hom om enige ander rede wou volg, is weggewys.

Dit is byvoorbeeld wat gebeur het op die oewer van die See van Galilea, toe 5 000 mense Hom wou volg en Hom selfs met geweld koning wou maak (Joh 6:13) vanweë die wonder wat hulle beleef het, en nie ter wille van Homself nie (vs 26). Is dit dan verbasend dat Johannes die sesde hoofstuk van sy evangelie begin met 'n skare van meer as 5 000 (vs 10) wat rondom Jesus saamdrom, maar daardie selfde hoofstuk afsluit met slegs twaalf wat by Jesus oorgebly het? En selfs vir hulle vra Jesus: 'Wil julle nie ook weggaan nie?' (vs 67). Dan antwoord Petrus, namens die ander: 'Here, na wie toe sal ons gaan? U het die woorde wat ewige lewe gee...' (vs 68).

Die implikasie hiervan is duidelik: mense volg Jesus nie ter wille van wat hulle daaruit kan kry nie, nie vanweë sy kragvertonings wat hulle na hulle asems laat snak het en hulle bo alle twyfel oortuig het dat Hy sterker as enige ander mens of god is nie. Hulle volg hom eenvoudig omdat hulle nie anders kan nie.

DIE CHRISTELIKE KERK: 'N 'HELENDE GEMEENSAP'

Dit is 'n les wat ons moeilik leer, nie alleen in ons bediening van genesing nie, maar seer sekerlik ook daar. 'n Sendinggeneesheer wat in die laat vyftiger jare by die Nederduitse Gereformeerde Kerk se sending in die Transkei aangesluit het, Gerrit Ter Haar, getuig hiervan. Hy het daar gekom in die tyd toe die blanke se woord nog wet was en die blanke sendinggeneesheer soos 'n klein koninkie in 'sy' hospitaal kon regeer. Intussen het omstandighede verander. Transkei het onafhanklik geword en die posisie van blankes, ook van geneesheer, het baie onseker geword. 'Sy' sendinghospitaal het 'n regeringshospitaal geword. Tog het Ter Haar aangebly, maar in 'n nuwe rol wat hy eers langsaam en met heelwat pyn en frustrasie kon aanleer. Die swaarste van alles was om van *mag* afstand te doen. Gaandeweg het hy egter ontdek dat dit die enigste manier is waarop hy werklik 'n bediening van genesing kon uitoefen: sonder enige mag en waarborge. Hy skryf hieroor (Ter Haar 1986):

I honestly believe that having no power in a worldly sense is to my advantage as a modern missionary. I have often complained about it, but I have come to the realisation that it is to my advantage. When I no longer have power to do what I want to do, I am dependent on the ... Holy Spirit ... I cannot force my way. It is a gentle way.

In die vorige hoofstuk het ek gesê dat ons nie op 'n direkte wyse afleidings kan maak uit wat Lukas oor Jesus se bediening teenoor die armes en verontregtes sê en dan van daar uit op 'n meganiese, een-tot-een-basis toepassings vir ons

eie situasie vandag kan aflei nie. Ons omstandighede en die samelewing waarin ons ons bevind, verskil te veel en te ingrypend van die wêreld waarin Jesus geleef het. Ons sou dieselfde voorbehoude ten opsigte van ons bediening van genesing moet maak. Ons kan Jesus nie sonder meer naboots nie. Ons kan nie ons eie situasie terugprojekteer na die eerste eeu en maak asof niks sedertdien gebeur het nie. Ons moet kennis neem van alles wat sedertdien gebeur en ontwikkel het, ook op die gebied van die geneeskunde en alle verwante wetenskappe. Ons moet dus doen wat Lukas reeds vir sy eie tyd, 'n halwe eeu na die aardse lewe en bediening van Jesus van Nasaret, gedoen het, naamlik om vir die kerk van sy tyd, vir die Christene van die tweede en die derde geslag wat van hulle wortels in die Jodendom vervreemd geraak het, die verhaal van Jesus so te vertel dat dit neerkom op 'n herinterpretasie vir nuwe omstandighede.

Juis deurdat hy dit gedoen het, het Lukas getrou gebly aan die ware bedoelinge van Jesus. Anders gestel: Jesus het sy dissipels geïnspireer om die logika van sy eie bediening op 'n verbeeldingryke en kreatiewe wyse te herinterpreteer binne die konteks van omstandighede wat in baie opsigte nuut was en anders as die omstandighede waarin hy sy eie bediening beoefen het.

As Lukas dus in die tagtiger jare van die eerste eeu oor Jesus se bediening van die genesing skrywe, is dit nie met die bedoeling dat sy lesers op meganiese en formalistiese wyse Jesus moes na-aap nie. Hy doen dit eerder in die hoop dat hulle vir hulle eie konteks afleidings sal maak wat in harmonie is met die bediening van Jesus, ook al verskil dit ingrypend daarvan op die formele vlak. Sy heel belangrikste boodskap, so lyk dit my, het te make met Jesus se gesindheid van ontferming, van medelye met die lydendes, van mense in hulle lyding raak te sien en hande na hulle uit te steek om sodoende - op watter konkrete wyse ook al - hulle nood te lenig.

Vir die moderne geneeskunde het Lukas dan sekerlik ook die een en ander te sê asook vir diegene wat by een of ander bediening van geloofsgenesing betrokke is. Cliff Allwood, gewese sendinggeneesheer en tans hoof van Psigiatrie by die Baragwanath hospitaal in Soweto, rig enkele behartigingswaardige woorde aan elkeen van hierdie groepe as hy skrywe (1989:121):

Faith healing often raises awkward issues, especially when the teaching of the particular church does not entertain the possibility of not being cured. It is a problem when faith is somehow defined as that which ensures that God does what we want. Sacramental healing as part of a Communion service is usually a gentler alternative, concentrating more on wholistic

healing - the acceptance of reconciliation rather than a narrow emphasis on the curative aspects. But words such as 'sin', 'forgiveness' and 'love' are not part of the scientific medical vocabulary.

Die bediening van die genesing in sendingperspektief gaan egter verder as die praktyk van opgeleide medici en geloofsgenesers. Dit het ook met die *gemeente*, met die kerk en die gewone lidmate te make. Gedurende die afgelope dekades hoor ons telkens van die gedagte aangaande die kerk as 'n 'healing community'. Dit strek verder as die enge en spesifieke terrein van die genesing van siekes. Dit neem kennis van die feit dat ons ons in 'n siek samelewing bevind en dat Christene geroep is om 'n helende bediening in sulke omstandighede uit te oefen.

Die 'siektes' waarmee ons in ons samelewing gekonfronteer word, is meer as die spesifieke liggaamlike kwale van mense. Trouens, oor die algemeen kan ons hierdie kwale deesdae heel goed hanteer en verbysterende verligting verskaf. Maar daarmee het ons genesingsbediening nog skaars begin.

Veral in ons eie land sal ons kerke 'healing communities' oor 'n baie wye vlak moet wees: in 'n konteks van spanning, wantroue, korrupsie, vrees, haat, bitterheid, onsekerheid, en so meer, is ons geroepe om 'n bediening te beoefen wat mense ontspanne maak, hulle help om hulle medemens te aanvaar en eerlik te behandel, en hulle vrees en haat in vertroue en liefde omskep. Dit bring ons bediening baie naby die ander twee bedieninge wat ons reeds bespreek het: goeie nuus vir sondaars en verlorene, goeie nuus vir armes en verstotenes.

Ek sluit af met twee aanhalings wat iets van hierdie omvattende verstaan van genesing - in die taal van Lukas se evangelie - aan ons deurgee. Die een van Arthur Glasser (1986:415) is gerig aan die adres van diegene wat op 'signs and wonders' en 'n 'power encounter' met bese magte konsentreer; die ander is van John de Gruchy (1986) en is aan die Christelike praktyk van genesing in die algemeen gerig. Glasser skryf:

Is it not rather solemnizing to realize that those most preoccupied with physical and demonic realities appear not particularly interested in responding to the demanding ethical and social issues of our day?

De Gruchy (aangehaal deur Allwood 1989:124) sluit hierby aan:

A concern for health cannot be separated from a commitment to social justice and transformation. Hence the connection in the Bible between social justice and 'Shalom'. A healing ministry requires a prophetic-critical ministry; the one without the other distorts the gospel of judgment and grace.

5

GOEIE NUUS VIR VREEMDELINGE EN BUITESTAANDERS

KONFRONTASIE IN NASARET

Jesus van Nasaret het sy bediening begin in 'n konteks waar die Jode uiters negatief teenoor alle nie-Jode gestaan het. Hulle het veral met twee nie-Joodse volke te make gehad: die Romeine en die Samaritane. Hulle het die Romeine gehaat en die Samaritane verag.

Om te sien hoe Lukas Jesus se bediening binne hierdie situasie van spanning verstaan het, begin ons weer met 'n verwysing na Jesus se optrede in Nasaret, soos in Lukas 4:16-30 beskryf. Die verhaal begin daarmee dat die gemeentesun hartlik in sy tuisdorp verwelkom word. Die berigte oor sy bediening en oor sy wonderwerke elders in Galilea het ook Nasaret bereik en die dorpsmense is uitermate trots op die seun van die timmerman wat voor hulle oë grootgeword het. Hy het hulle klein dorpie as't ware op die landkaart geplaas en almal val oor hulle voete om vriendelik teenoor hom te wees. Toe Hy op die sabbatdag, 'soos sy gewoonte was', die sinagoge besoek, was dit vanselfsprekend dat die gemeentesun vandag sou preek. Sonder protes van enigiemand word die Jesajarol aan Hom gegee om daaruit te lees en 'n kort preek te lewer.

Die begin van die hele episode is dus uitermate positief. As ons nou egter na die einde van die berig kyk, kry ons 'n heel ander prentjie. Ons lees in verse 28 en 29:

Almal in die sinagoge was woedend toe hulle hierdie dinge hoor. Hulle het opgespring, Hom uit die dorp uitgejaag en Hom gebring tot op die rand van die berg waarop hulle dorp gebou was, om Hom van die krans af te gooi.

Dit is dus nou 'n heel ander storie! Net so eenparig as wat hulle hom verwelkom het, net so eenparig verwerp hulle Hom nou - soveel so dat hulle letterlik moord wil pleeg.

Wat het tussen die aankoms van Jesus by die sinagoge en die woedende reaksie van die gemeente aan die einde gebeur? In die volgende hoofstuk sal ek hierdie vraag in meer besonderhede probeer beantwoord. Vir die huidige wil ek aan slegs een moontlike rede vir die sinagogegangers se woede aandag gee, naamlik Jesus se verwysings na Elia en die weduwee van Sarfat sowel as die genesing van Naäman deur Elisa. Sowel die weduwee as Naäman was natuurlik nie-Jode, heidene.

Wat Jesus dus in werklikheid vir hierdie klompie vroom en wetsgetroue Jode sê is dat God nie alleen die God van Israel is nie, maar ook die God van die heidenvolke. Die groep wat daar vergader was, het 'n baie duidelike idee gehad oor wie God uitverkies het en oor wie in die huis van die Here welkom was.

Hulle was baie seker: slegs volbloed Jode het gekwalifiseer. God se heil was beperk tot Israel. Vir ander was die deure van die sinagoge gesluit, tensy hulle proseliete word.

Jesus se optrede en woorde beteken effektief dat die sinagogegangers van Nasaret se hele verwysingsraamwerk, hulle hele teologie, alles wat vir hulle heilig was, onderstebo gekeer word. God is nie onherroeplik aan die Joodse volk vasgebind en as't ware aan hulle uitgelewer nie. As hulle sou weier om positief op Jesus se bediening te reageer, sou God nie ten einde raad wees nie. Die evangelie sal aan ander verkondig word en hulle sal dit aanneem.

Wat ons hier in die eerste hoofstukke van die evangelie lees, het opvallende parallels in die boek Handeling. Daar vertel Lukas hoedat die evangelie keer op keer vir die Jode aangebied word. Hulle weier egter, met die gevolg dat die apostels dan na die heidene gaan. In Handeling 13:46 haal Lukas Paulus en Barnabas aan wat 'reguit' vir die Jode in Antiogië (in Pisidië) sê:

Die woord van God moes eerste aan julle verkondig word. Maar omdat julle dit verwerp en daarmee beslis dat julle die ewige lewe nie werd is nie, gaan ons nou na die mense toe wat nie Jode is nie.

Daar kan geen twyfel wees nie dat Lukas Jesus se bediening so verstaan het dat Hy reeds by sy heel eerste openbare optrede die weg na 'n aanvaarding van en sending onder die heidene aangedui het en juis daarom deur die Jode verwerp is.

DIE SAMARITANE IN LUKAS SE EVANGELIE

In hierdie stadium - en trouens dwarsdeur sy aardse bediening - is Jesus (volgens Lukas) nog net op *implisiete* wyse met 'n sending onder die heidene besig. Eers in die heel laaste hoofstuk van sy Evangelie meld hy uitdruklik dat Jesus sy dissipels stuur om die boodskap van bekering en vergewing van sondes na die heidenvolke uit te dra. Eers dan word die sending onder die heidene dus eksplisiet. Tog word die latere eksplisiete betrokkenheid dwarsdeur die Evangelie van Lukas noukeurig voorberei.

Een manier waarop Lukas dit doen, is om verskeie verwysings na die *Samaritane* in sy berig in te vleg. 'n Vergelyking met die ander twee Sinoptiese evangelies wys op 'n opvallende verskil in hierdie verband. In Markus is daar geen enkele verwysing na Samaria of die Samaritane nie. Matteus het slegs één verwysing, en dit is 'n negatiewe een. Jesus stuur sy twaalf dissipels uit en sê onder meer vir hulle (Mt 10:5v):

Moenie met 'n pad na die heidennasies toe afdraai nie en moenie in 'n dorp van die Samaritane ingaan nie. Gaan liewer na die verlore skape van die volk Israel toe.

By Lukas is die situasie egter heeltemal anders. Hy het drie duidelike verwysings na Samaritane, waarvan minstens twee positief is⁵.

Ek verwys eers na die gelykenis van die *barmhartige Samaritaan* (10:25-37). Die feit dat hierdie gelykenis onmiddellik op Lukas se berig oor die uitsending van die dissipels volg (waarin Lukas nie die verbod van Jesus op besoeke aan Samaritane, wat by Matteus voorkom, aanhaal nie), beteken dat dit as't ware antisiperend in die konteks van 'n sending buite Israel geplaas word. Jesus se gehoor, insluitende sy dissipels, moes hierdie gelykenis besonder onsmaklik gevind het, selfs weersinwekkend. L W Mazamisa het onlangs (1987) 'n dok-

torale proefskrif oor die gelykenis geskryf. Hy wys op die feit dat, vir die Joodse gehoor van Jesus, 'n Samaritaan 'n deur en deur *negatiewe* konnotasie gehad het. Samaritane was nie werklik volledig mense nie, onder meer vanweë hulle godsdiens wat volgens die Jode uit 'n gruwelike vermenging van Joodse en heidense elemente bestaan het - 'n ware heksebrou.

By geleentheid het 'n groep Samaritane na Jerusalem gegaan, asof hulle die Paasfees wou bywoon, en toe in die geheim die tempel binnegegaan en mensbeendere daar rondgestrooi, wel wetende dat doodsbeendere die mees onreine voorwerp vir Jode was. Hulle het dus die tempel op gruwelike en onvergeeflike wyse verontreinig. By 'n ander geleentheid het die inwoners van 'n Samaritaanse dorp een nag 'n groep Joodse pelgrims wat na die Paasfees in Jerusalem op pad was, oorval en almal uitgemoor (vgl Ford 1984:83v). In die oë van die Jode het sulke optrede die Samaritane nie slegs tot vyande van die Jodendom gemaak nie maar inderdaad ook tot vyande van God self.

Dit is interessant om te let op die verband waarin Jesus die gelykenis vertel. Die aanleiding is 'n vraag van 'n *skrifgeleerde* oor die regte nakoming van die *Wet*: 'Meneer, wat moet ek doen om die ewige lewe te verkry?' Toe Jesus antwoord met die samevatting van die *Wet* as die betoning van liefde teenoor God en liefde teenoor die naaste, kom die skrifgeleerde met 'n wedervraag: 'Ja, maar wie is nou eintlik my naaste?' Hierop volg dan die gelykenis.

Die hele verband suggereer aan die aanwesiges, insluitende die dissipels, dat dit net *Jode* was wat die *Wet* kon vervul. Die luisteraars *verwag* dus dat die priester en die Leviet die man wat onder die rowers verval het, sal help en daardeur die *Wet* vervul: hierdie twee manne is immers mense wat die *Wet* ken en elke dag daarmee werk! Tot almal se ontsteltenis is dit nie wat gebeur nie. Die priester en Leviet loop verby, maar die Samaritaan - simbool van wet-teloosheid, op die heel onderste trap van die godsdienstige en morele leer, waarop die priester en die Leviet heel bo staan - ontferm hom oor die slagoffer.

Uit die hele verband is dit verder duidelik dat die slagoffer 'n Jood was, al word dit nêrens uitdruklik gesê nie. En Jode was nie toegelaat om enige liefdadigheid uit die hande van Samaritane te aanvaar nie; verder was hulle uitdruklik verbied om van Samaritane olie en wyn te koop of in ontvangs te neem (vgl Ford 1984:92v). In hierdie gelykenis gebeur die onverwagte en ongeoor-

loofde egter: 'n *Samaritaan* bewys barmhartigheid aan 'n *Jood* deur sy wonde met olie en wyn te behandel! Hy laai hom boonop op sy pakdier, neem hom na 'n herberg, betaal vooruit vir sy versorging, en onderneem om weer daarlangs terug te kom en meer te betaal indien die aanvanklike bedrag nie toereikend was nie.

'n Mens kan jou kwalik iets voorstel wat meer verbasend, ja, skokkend vir Jesus se Joodse gehoor kon gewees het. Die strekking van die gelykenis is egter duidelik: die Samaritane, wat deur die Jode gedemoniseer is, as onmense of nie-mense beskou en behandel is, word deur Jesus gehominiseer, tot werklike mense van vlees en bloed, net soos die Jode self, verhef. Waar Jesus op die toneel verskyn, word elke 'outsider' 'n 'insider', word elke buitestaander 'n lid van die binnekring, word elke vreemdeling 'n bekende en elke vyand 'n vriend.

Die ander positiewe verwysing na 'n Samaritaan het ek reeds in my vorige hoofstuk bespreek: die berig oor die genesing van die tien melaatses (17:11-19). Die verhaal speel hom af in die grensgebied tussen Galilea en Samaria, waar die ellende van melaatsheid die tradisionele argwaan tussen Jode en Samaritane uitgewis het; die verhaal suggereer naamlik (weer eens word dit nie uitdruklik uitgespel nie) dat van die tien melaatses nege Jode was en slegs een 'n Samaritaan. Van die tien ontvang slegs één iets meer as liggaamlike genesing: hy ontvang 'verlossing', omvattende heil en heelheid.

In sy tweede boek ontwikkel Lukas dan sy 'Samaritaanse teologie' enduit. Die opgestane Heer kondig aan dat, ná Jerusalem en Judea, Samaria die eerste ontvanger van die evangelie sal wees (Hand 1:8). Die berig hieroor volg dan vanaf hoofstuk 8. Die sending onder die Samaritane is inderdaad 'n bewys van 'n fundamentele breuk met tradisionele Joodse opvattinge.

LUKAS SE 'SENDINGTEOLOGIE'

Hierdie breuk word deur Lukas noukeurig en vanaf die eerste hoofstuk van sy Evangelie versigtig voorberei. Alles bly by vae aanduidings en sinspelings - die woorde van die gryse Simeon dat God in die kindjie Jesus "n lig tot verligting van die nasies" gestuur het, Jesus se verwysings na die weduwe van Sarfat en Naäman in sy preek in Nasaret, die berigte oor die Samaritane, die positiewe houding van Jesus teenoor tollenaars en ander randfigure teen wie daar deur die establishment gediskrimineer is, ensovoorts, ensovoorts. Al hierdie vertellings sinspeel op wat later sou volg - ten minste vir dié wat ore het om te hoor en oë om te sien. Die toneel wat Lukas in die boek Handelingte ontvou, is dan 'n logiese konsekwensie van wat in die Evangelie slegs aangevoer is: dit wat verborge was, wat slegs latent aanwesig was, word nou volledig geopenbaar!

Die 'skakel' tussen die twee dele van Lukas se verhaal, tussen wat latent is en wat in die heldere daglig staan, vind ons in hoofstuk 24:45-49 van die Evangelie:

Toe open Hy hulle verstand om die Skrif te verstaan. Verder sê Hy vir hulle: 'So staan daar geskrywe: "Die Christus moet ly en op die derde dag uit die dood opstaan, en in sy Naam moet bekering en vergewing van sondes aan al die nasies verkondig word, van Jerusalem af en verder." Julle is getuies van hierdie dinge. En Ek sal die gawe wat my Vader beloof het, vir julle stuur. Maar julle moet in die stad bly totdat julle met krag van bo toegerus is.'

Hierdie woorde bevat, in 'n neutedop, Lukas se verstaan van die koms van Jesus, naamlik dat Hy 'n finale breuk met die partikularisme van die Jodendom van sy tyd ingelui het en die weg voorberei het vir die uitdra van die boodskap van God se heil na alle mense, ongeag hulle etniese en religieuse agtergrond. Lukas se 'teologie van die sending' - volgens die woorde van Jesus so pas aangehaal - bevat dan die volgende elemente:

1. Sending is, vir Lukas, 'n vervulling van die beloftes van die Skrif.
2. Dit word eers moontlik ná die lyding, dood en opstanding van die Messias van Israel.
3. Die boodskap van bekering en die vergewing van sondes bly altyd 'n integrale deel van sending.
4. Die boodskap is vir alle nasies bedoel.
5. Dit moet in Jerusalem begin, dit wil sê by die Jode en vanuit die Jodendom.
6. Die taak word onderneem deur mense wat as 'getuies' bestempel word.
7. Sending geskied in die krag van die Heilige Gees.

'n Mens sou kon sê dat hierdie woorde van Jesus, wat Lukas reg aan die einde van sy Evangelie plaas, die sleutel tot die verstaan van die hele Evangelie is, net soos dit ook die verbinding tussen die Evangelie en die boek Handeling vorm. Die veelvuldige toespelings op en verwysings na nie-Jode wat in die Evangelie voorkom, vorm dan as't ware die goue draad wat dwarsdeur Lukas se evangelie

loop, die 'vesels' wat die verhaal van Jesus aan die verhaal van die vroeë kerk vasbind. Van die begin van die evangelie af skryf Lukas met die oog op die wêreldwye sending van die kerk, vanuit die vaste oortuiging dat die koms van Jesus bedoel het dat alle grense tussen mense en groepe weggeval het en dat daar by Hom en in sy gemeenskap ruimte vir almal is.

VOOROORDELE TEEN NIE-JODE

As ons nou na die boek Handelingte kyk, sal ons sien dat alles nie presies verloop het soos die leser na aanleiding van die laaste perikoop van die evangelie sou verwag het nie. Vooroordeel is iets wat stadig en moeilik sterf. Die meeste mense het 'n desperate behoefte daaraan om vooroordeel aan die lewte te hou, omdat dit hulle innerlike sekerheid gee en hulle houding en optrede teenoor ander regverdig. Dit is dus, uit hierdie hoek gesien, nie verbasend nie dat die eerste Christene (wat almal Jode was) moeite gehad met die idee dat die gemeenskap van Jesus ruimte vir almal behoort te hê. Selfs die feit dat die Heilige Gees op die Pinksterdag uitgestort is, het hulle nie in staat gestel om sonder meer hierdie brug tussen Jodendom en heidendom oor te steek nie.

Ek het in 'n vorige hoofstuk verwys na die spanning wat op hierdie punt tussen die 'moedergemeente' in Jerusalem en die dinamiese jong gemeente in Antiogië geheers het. Soos reeds verduidelik, moet ons die gemeente in Jerusalem nie as 'n monolitiese blok verstaan nie. Daar was waarskynlik ten minste drie faksies teenwoordig. Aan die 'regterkant' - as ons hierdie soort politieke terminologie vir 'n oomblik mag gebruik - was die Judaïste wat tot geen kompromie bereid was nie en die Joodse identiteit tesame met die besnydenis as onverhandelbaar beskou het. Êrens in die middel was Jakobus, wat teen die middel van die veertiger jare die leierskap van die gemeente oorgeneem het. Hy het waarskynlik die steun van die meerderheid vir sy bemiddelende standpunt gehad.

Aan die 'linkerkant' van die spektrum was apostels soos Petrus en Johannes, wat 'n meer akkommoderende houding teenoor die insluiting van heidene gehuldig het, maar tog bepaalde bedenkinge oor Paulus, Barnabas en die ander leiers in Antiogië gehad het: dié manne, so het Petrus en sy makkers waarskynlik gedink, maak dit darem regtig onnodig moeilik vir ons wat hier in Jerusalem probeer om simpatie vir hulle standpunt op te wek! In die geheel gesien, was die toestand in Jerusalem dus nie veel anders as wat dit in die meeste van ons eie gemeentes is nie: ook ons het maar ons faksies en spanninge as dit gaan oor die vraag van die insluiting van buitestaanders en vreemdelinge!

PETRUS, DIE WEIFELENDE

Dit is die moeite werd om na Petrus se aarselende houding op hierdie punt te kyk, soos Lukas dit vir ons skilder. Ná die moord op Stefanus, sê Lukas, het daar 'n 'hewige vervolging van die gemeente in Jerusalem begin' (Hand 8:1). Die gelowiges, skryf hy, is uitmekaar gejaag en verstrooi oor die gebiede van Judea en Samaria. Hy teken egter 'n interessante uitsondering aan: die apostels. Hulle het in Jerusalem agtergebly. Uit die verband lyk dit dus asof dit veral die mense was wat met Stefanus se standpunt gesimpatiseer het, wat vir hulle lewe moes vlug. Die apostels, insluitende Petrus, het skynbaar nie so 'n duidelike standpunt oor die aangeleentheid ingeneem nie en kon dit dus waag om in Jerusalem te bly.

Die groep vlugteling begin egter dadelik met sendingwerk: in Judea en in Samaria en selfs verder (vgl Hand 1:8!). Weldra ontvang die apostels berigte oor bekeringe in Samaria. Hulle besluit om afgevaardigdes daarheen te stuur om die werk daar op vaste voet te plaas. Hulle keuse val - sekerlik nie om dowe neute nie - op Petrus en Johannes. Die Jerusalemse leiers het rede gehad om te glo dat hierdie twee manne beter met die Samaritane sal opskiet as party ander!

Twee hoofstukke later ontmoet ons Petrus weer. En nou sien ons dat hy, ten spyte van die ondervinding in Samaria, nog maar steeds onder vooroordele gebuk gegaan het! Drie visioene, waarin hy deur God beveel word om onreine diere te slag en te eet, was nog nie genoeg om hom van sy vooroordele te genees nie, want hy het kennelik moeite met die uitnodiging om na die heiden Kornelius se huis te gaan⁶. Uiteindelik gaan hy wel, al was dit bra skoorvoetend; hy bly propvol bedenkinge, veral aangesien hy rede gehad het om bekommer te wees oor wat die reaksie van die ouderlinge in Jerusalem gaan wees as hulle van hierdie eskapade te hore kom. Dit is blykbaar eers as hy binne-in Kornelius se huis staan - binne-in die huis van 'n onbesnedene, waar geen ware Jood sy voet sal sit nie - dat die weerstand en vooroordeel binne-in hom begin verkrummel. Toe hy uiteindelik aan die woord kom, na Kornelius se vriendelike verwelkoming, kon hy dit wat besig was om met hom te gebeur, net nie meer binnehou nie: hy roep uit (Hand 10:34):

Waarlik, ek begryp nou eers dat God nie onderskeid maak
nie, maar uit enige volk die mense aanneem wat Hom vereer
en doen wat reg is.

Nou eers? Het Petrus dan nie kruis en dwars saam met Jesus deur die Joodse land geloop nie? Het hy dan nie die wese, die kern van Jesus se lewe en be-

diening begryp nie, naamlik dat almal welkom is in die kring van Jesus? Het sy besoek aan Samaria hom nog nie van sy vooroordeel genees nie? Blykbaar nie heeltemal nie.

Trouens, selfs ná die deurbraak in sy lewe en teologie wat hy by die besoek aan Kornelius ondervind het, het Petrus nog probleme hiermee gehad. Hy het naamlik, in 'n later stadium, na Antiogië gereis, miskien om deel te wees van die opwindende ontwikkelings daar. Hy het sonder enige probleme aan al die aktiwiteite deelgeneem en ook - soos hy in Kornelius se huis gedoen het - saam met nie-Jode geëet (vgl Hand 11:2; Gal 2:12). Later egter, toe die afvaardiging uit Jerusalem opdaag wat aan Jakobus verslag moes doen oor die ontwikkelings in Antiogië het Petrus 'hom onttrek en hom eenkant begin hou, omdat hy bang was vir die voorstanders van die besnydenis', met die gevolg dat selfs die goeie en getroue Barnabas hom deur hierdie 'huigelary' laat meesleep het (Gal 2:12v).

Dit was dus baie moeilik vir Petrus - net soos dit nog steeds vir ons is - om werklik te begryp en te aanvaar (en dan ook konsekwent daaraan vas te hou!), dat daar in die gemeente van Jesus ruimte vir almal is en dat ons van genade lewe.

By Paulus was dit skynbaar anders as by Petrus. Trouens, dwarsdeur Paulus se bediening het dit die een oorheersende passie by hom gebly: Jood en heiden is aan die kruis tot een nuwe mens herskep en dit is totaal onmoontlik om 'n kerk te hê wat selektief is, wat mense uitsluit, om welke maatskaplike of kulturele rede ook al. Paulus het verstaan dat dit onmoontlik is om sendingwerk te doen, tensy die sendeling en sy kerk deur woord en daad 'n einde aan diskriminasie maak en in Christus se naam almal verwelkom en vir almal ruimte maak.

LUKAS EN DIE JODE

Daar is nog een aspek wat verwant is aan die saak wat ons so pas bespreek het en waaraan ons aandag moet gee. Daar is naamlik geleerdes wat argumenteer dat Lukas self tog 'n bietjie huigel as dit gaan om die insluiting van alle mense, wie hulle ook al mag wees. Terwyl hy so hoog opgee oor die feit dat die Christelike kerk ruimte vir *nie-Jode* moet maak, bevat sy twee boeke - so sê hierdie geleerdes - niks anders nie as 'n volgehoue polemieks teen die Jode. Lukas, die nie-Jood, bewys hiermee dus maar net sy eie bevooroordeeldheid. Hy is nie werklik konsekwent as hy sy leser wil laat verstaan dat in Christus alle grense weggevee is nie: volgens hom staan die Jode buite die bereik van God se

genade. En dit beteken dat ons nie soveel waarde aan sy kamtige groot-hartigheid moet heg nie: hy is slegs na een kant toe groothartig. Die Jode vorm vir Lukas op die meeste 'n soort donker agtergrond vir die heidene, wat in die helder lig van God se genade staan. Vanaf hoofstuk 4 van sy Evangelie - waar Jesus se eie dorpsmense Hom wil doodmaak, tot by die heel laaste verse van die boek Handelinge, waar Paulus, met die hulp van aanhalings uit die Ou Testament, vir die Jode in Rome sê dat hulle hoor en hoor en tog niks verstaan nie, dat hulle kyk en kyk en tog niks sien nie, dat hulle verstand afgestomp is, en dat hulle hul ore en oë toegedruk het - berig Lukas oor en oor net dieselfde ding: die Jode het Jesus en die Evangelie verwerp en kry nou, wat Lukas betref, vanweë hulle verharding hul verdiende loon.

Sonder om in besonderhede op hierdie argumente oor Lukas se bevooroor-deeldheid teenoor Jode in te gaan, wil ek - met behulp van 'n paar verwysings - probeer aandui dat dit eerder lyk asof presies die teendeel die geval is, naamlik dat Lukas tot die einde toe vashou aan die oortuiging dat daar ook vir die Jode ruimte bly binne die gemeenskap rondom Jesus, ten spyte van hulle negatiewe houding teenoor Jesus tot in daardie stadium.

In werklikheid gaan Lukas, die nie-Jood, uit sy pad om die kommunikasie-kanale met die Jode oop te hou. Nêrens noem hy - soos die Joodse evangelie-skrywer Matteus doen - die Fariseërs 'huigelaars' en 'blinde leiers' nie. Hy vertel van drie geleenthede waar Jesus deur Fariseërs uitgenooi is en vertel selfs van 'n keer toe 'n aantal Fariseërs Jesus kom waarsku het dat Herodes van plan is om Hom dood te maak (13:31).

Lukas pas ook nie die gelykenis van die boere en die wingerd op die priesters en Fariseërs toe nie, soos Matteus wel doen. In sy verhaal oor die kruisiging vertel Lukas nie dat die skare uitgeroep het 'Laat sy bloed op ons en ons kinders kom' (Mt 27:25) nie; in plaas daarvan berig hy dat 'n 'groot menigte van die volk' oor Jesus getreur en gehuil het (23:27). Dit is slegs volgens Lukas dat die Gekruisigde bid: 'Vader, vergeef hulle, want hulle weet nie wat hulle doen nie!' (23:34), en uit die hele verband is dit duidelik dat hy hierby primêr dink aan die *Joodse leiers* wat Jesus vervolg het. Ook elders beklemtoon Lukas dat die Joodse leiers *uit onkunde* opgetree het toe hulle Jesus laat kruisig het (Hand 3:17; 13:27).

In die gedeeltes oor die aankondiging van Jesus se geboorte meld Lukas ook met deernis die sentraliteit van Israel in God se bedoelinge. Maria sing in haar loflied (Lk 1:54v):

(God) het sy dienaar Israel te hulp gekom
deur te dink aan sy beloftes van ontferming
soos Hy dit toegesê het aan ons voorvaders,
aan Abraham en sy nageslag tot in ewigheid.

In Sagaria se loflied weerklink dieselfde sentimente (1:68v):

Lofwaardig is die Here, die God van Israel,
want Hy het sy volk in genade opgesoek
en vir hulle verlossing bewerk.
'n Sterk Verlosser het Hy vir ons laat opstaan
uit die huis van sy dienaar Dawid.

Van Simeon word weer gesê dat hy 'uitgesien het na die koms van die Verlosser van Israel' (2:25). Simeon prys God oor die 'verlossing' wat hy gesien het (vs 30) en vir die lig wat God 'tot eer van u volk Israel' in die kindjie Jesus laat skyn het (vs 32). Van die profetes Anna word gesê dat sy gepraat het 'met almal wat na die verlossing van Jerusalem uitgesien het' (2:38).

Van ewe veel belang is die betekenis wat Lukas aan die stad *Jerusalem* heg. Net soos vir die Jodendom van sy tyd was Jerusalem die heilige sentrum van die wêreld, die plek waar die Messias sy verskyning sou maak en waar nie alleen die mense uit die Joodse verstrooiing nie, maar al die nasies sou vergader om God te prys. Vanaf hoofstuk 9:51 is Jesus op pad na Jerusalem en word al die aandag van die leser gevra vir die feit dat Jesus onderweg is na die stad waar die uiteindelijke beslissing sal val. Byna geen geografiese besonderhede word in die daaropvolgende tien hoofstukke, terwyl Jesus op reis is, gegee nie; die leser word egter gedurig daaraan herinner dat Jesus op pad na die heilige stad is (in 9:51, 53; 13:22, 33; 17:11; 18:31; 19:11, 28, 41). Die begin van die reis word op plegtige wyse in hoofstuk 9:51 aangekondig: 'En toe die dae van sy opneming nader kom, het Hy sy aangesig gerig om na Jerusalem te reis' (Ou Vertaling). Tien hoofstukke verder, in hoofstuk 19:41 kondig Lukas op dramatiese wyse die einde van die reis aan: 'Toe Hy nog nader kom en die stad voor Hom sien, het Hy daarvoor gehuil'.

Alles wat volg - lyding, sterwe, opstanding, verskynings, en hemelvaart - vind in Jerusalem plaas. In die finale perikoop van die Evangelie sê die opgestane Heer aan sy dissipels dat die evangelie aan alle nasies verkondig moet word 'van Jerusalem af en verder' (24:47). Die heilige stad was dus nie net die einddoel van Jesus se aardse omwandeling nie; dit was ook die plek van waar die boodskap as't ware in konsentriese sirkels sou uitkring: na Judea, Samaria, en die eindes van die aarde (Hand 1:8).

Die toerusting 'met krag van bo' (Lk 24:49) vind ook in Jerusalem plaas, en onmiddellik daarna begin die gelowiges met hulle sendingaksie - in Jerusalem. Op verskeie plekke in Handeling vertel Lukas van groot getalle Jode wat tot bekering kom; die mees op sienbarende bekeringe vind egter in Jerusalem plaas. Hier, in die hart van Israel, vier die evangelie sy grootste triomf (vgl Jervell 1972:45v). In Handeling 2:41 word berig van 3 000 Jode wat in Jerusalem tot bekering gekom het; in hoofstuk 4:4 het die getal tot 5 000 aangegroei; in 5:14 lees ons dat 'baie mense' hulle by die gemeente gevoeg het; volgens hoofstuk 6:7 het 'die getal gelowiges in Jerusalem ... geweldig toegeneem'; in hoofstuk 21:20 word aan Paulus vertel dat 'duisende' (*muriades*, letterlik: tienduisende) Jode tot geloof gekom het.

LUKAS EN ISRAEL: 'N TRAGIESE VERHAAL

Ek sou nog baie meer voorbeelde kon aanhaal wat Lukas se intense bewoëheid oor en solidariteit met die Joodse volk illustreer, maar laat my hier halt roep. Die skadusy van hierdie positiewe verhaal is dat tienduisende Jode nie tot bekering gekom het nie, dat, namate heidene die kerk binnegestroom het, Jode al meer huiwerig geword het om die boodskap van Jesus aan te neem, en dat, in die tyd toe Lukas sy twee boeke geskryf het, die finale beslissing van die Farisese leierskap in Jamnia reeds geval het: die 'Nasareners' is vervloek en die deure van die sinagoges is vir hulle gesluit.

Mag die kerk nou maar tou opgooi wat die Jode betref? Het die Jode wat die boodskap verwerp het, hulleself onherroeplik buite die bereik van die evangelie geplaas? Is Gods finale oordeel reeds oor hulle gevel? Mag die Christene uit die heidendom nou maar, wat die Jode betref, hulle hande in onskuld was?

Dit is soos sommige geleerdes Lukas interpreteer (vgl bv Jervell 1972:54v, 64, 68). Ander oordeel egter anders (vgl bv Tannehill 1985: *passim*). As ons aan die woorde van Maria, Sagaria, en Simeon dink, is dit wel so dat die begin van die evangelie in 'n onopgeloste spanning teenoor die einde van die boek Handeling staan: aan die begin van die Evangelie word allerlei positiewe verwagtings ten opsigte van die verlossing van die Jode by die leser opgewek, verwagtings wat egter - vir die grootste deel - nie in die daaropvolgende geskiedenis bewaarheid word nie. Dit lyk dus asof Lukas hiermee bewustelik en doelgerig sy lesers daartoe wil lei om die verhaal van Israel en sy Messias as 'n *tragiese verhaal* te lees en te verstaan (Tannehill 1985:73v).

Die hoop aan die begin van die Evangelie dat Israel positief op die koms van sy Messias sou reageer, word dus nie bewaarheid nie. Daar is 'n onverwagte wending in die verhaal, want gebeure ontwikkel heeltemal anders. Reeds in die

Evangelie word die element van tragedie op verskillende maniere beklemtoon. Daar is byvoorbeeld die teleurstelling en hartseer van die Emmausgangers wat sê 'Ons het so gehoop dat dit Hy is wat Israel sou verlos!' (24:21) - maar ons hoop is nie vervul nie.

Nog merkwaardiger is die vier gedeeltes in Lukas waar Jesus oor Jerusalem se verwerping van Jesus en oor die stad se aanstaande verwoesting praat (13:33-35; 19:41-44; 21:20-24; 23:27-31). Afgesien van die eerste een, kom al die ander slegs by Lukas voor. Dit lyk asof hy die onmeetlike tragedie van Israel wat sy rug op Jesus keer, oor en oor onder die leser se aandag wil bring.

Dit is belangrik om daarop te let dat nie een van hierdie berigte enige spoor van leedvermaak of wraaksug aan die kant van Lukas verraaï nie, asof hy hom sou verlek oor die oordeel van God oor die Jode en hulle stad. Nee, die toon van al die berigte is simpatiek en die emosies wat hulle in die leser oproep is dié van jammerte en pyn (vgl Tannehill 1985:75, 79, 81). Die leser kry die gevoel dat Lukas, ten spyte van alle aanduidings tot die teendeel, nie absoluut en finaal hoop verloor het vir die Jode nie.

'n Mens sou selfs kon sê dat sy hele tweedelige werk ontwerp is op die basis van die oortuiging dat die finale beslissing nog nie gevel is nie en dat daar nog hoop is. Dit is byvoorbeeld opvallend dat, in die boek Handeling, Lukas ons vertel dat die apostels altyd by Joodse sinagoges met hulle sendingwerk begin, dat hulle as gevolg daarvan deur die Jode geopponeer word, en dan verklaar dat hulle voortaan na die heidene sal gaan (vgl bv Hand 13:46).

Die verrassende is egter dat Paulus en die ander predikers nie doen wat hulle sê hulle gaan doen nie! Selfs ná die grootste provokasie en teenstand van die kant van die Jode gaan hulle in elke volgende stad maar weer heel eerste na die sinagoge. Dit is asof Lukas wou sê: die vroeë kerk kon hom nie versoen met die feit dat die Jode nee gesê het nie; ons moet dus aanhou om die evangelie aan hulle te verkondig: wie weet, miskien sal hulle eendag positief reageer!

Jesus ween oor Jerusalem. Lukas ween ook. Jesus se verlange na Israel se redding bly on vervuld; dieselfde geld vir Lukas se verlange. Maar die hoop bly voortbestaan. Die totale verdwyning daarvan sou Lukas met 'n onoplosbare

geloofsprobleem laat. Dus bly die hoop voortleef. Jerusalem sal vertrap word en die Joodse volk sal ly, maar dit alles sal beëindig word die dag wanneer Jerusalem sal uitroep: 'Loof Hom wat in die Naam van die Here kom!' (Lk 13:35). Vir die huidige staar Lukas 'n tragedie in die gesig, maar anderkant die tragedie bespeur hy die vae buitelyne van hoop. Selfs in die heel laaste toneel in die boek Handeling (28:23-28) preek Paulus dus nog vir die Jode!

Ek sluit hierdie gedeelte oor Lukas se beskouings in verband met die toekomstige lot van die Jode nie in met die doel om daarmee aandag te gee aan die hele aangeleentheid van sending onder die Jode vandag en aan die vraag of sodanige sending geregverdig is al dan nie. So iets sou ons buite die kader van hierdie klein studie voer. Ek sluit hierdie bespreking slegs in om daarmee aan te dui dat Lukas dwarsdeur sy twee werke uitgegaan het van die veronderstelling dat in die gemeenskap van Jesus daar *ruimte vir almal is*, of hulle nou heidene en afgodedienaars is, en of hulle selfgeregtige en selfversekerde Jode is wat glo dat hulle saak by God lankal in orde is.

God het maar één volk, die kerk van Jesus Christus. En in hierdie kerk moet daar vir almal ruimte wees. Hier is daar geen buitestaander of vreemdeling meer nie, maar slegs broers en susters. Hierdie interpretasie is so basies vir Lukas, ja, vir die hele Nuwe Testament, dat dit eintlik vreemd is dat ons dit vandag nog moet bepleit. As God niemand die rug toekeer nie, wie is ons om dit te wil doen? As God ons in Christus onvoorwaardelik aanvaar het, wie is ons om voorwaardes vir geloofsgemeenskap te stel?

6

DIE WRAAK WEGGENEEM!

VANWAAR DIE WRAAKGEDAGTES?

Ons keer nog 'n slag terug na Jesus se eerste preek in Nasaret. Ek het reeds verwys na die eenaardige verloop van daardie hele berig. Dit begin só positief: met 'n gemeenteseun wat in sy tuisdorp verwelkom word en genooi word om te preek, maar dit eindig verskriklik negatief: met die sinagogegangers wat hierdie prediker probeer doodmaak.

Ek het reeds geargumenteer dat ten minste één rede vir die stemmingsverandering van die gemeente gevind moet word in die feit dat Jesus sulke positiewe dinge oor twee heidene - die weduwee van Sarfat en die Siriër Naäman - gesê het. As ons eerlik wil wees, sal ons egter moet erken dat dit skaars genoeg rede vir so 'n gewelddadige optrede van die kant van die gemeente was. Die gemeentelide het immers die twee verhale geken, en al sou hulle nie van die strekking van Jesus se sinspelings gehou het nie, was dit skaars voldoende rede om hulle so wreedaardig te laat reageer.

Dit lyk dus asof daar in die hele verhaal nog iets anders steek, iets wat ons vandag nie so maklik raaksien nie, omdat ons die verband waarin die gebeure hom afspeel, nie ken nie. As ons die verhaal, soos Lukas dit vir ons opteken, noukeurig lees, sal ons trouens ontdek dat die verandering in die stemming van

die gehoor plaasvind reeds *voordat* Jesus na die twee Ou-Testamentiese voorbeelde van God se ontferming verwys en dat die verwysing na Naäman en die weduwe van Sarfat dan uiteindelik die saak net vererger. Kom ons bekyk dus die verloop van die verhaal van nader.

Nadat Jesus die Jesajarol van die sinagoge-amptenaar ontvang het, lees Hy 'n paar verse daaruit en gaan sit, met die oë van almal in die sinagoge stip op Hom gerig. Dan begin Hy preek. Van die inhoud van sy preek vertel Lukas ons niks nie; hy haal net die openingswoorde aan: 'Vandag is hierdie Skrifwoord wat julle nou net gehoor het, vervul' (vs 21).

Die volgende vers meld dan die *reaksie* op sy preek:

Almal het hulle instemming met Hom betuig en was verwonderd oor die aangename woorde uit sy mond. En hulle sê: 'Is dit dan nie die seun van Josef nie?'

Die volgende twee verse (23v) dui dan egter op 'n beslissende verskuiwing in die atmosfeer:

Toe sê Jesus vir hulle: Julle sal seker die spreekwoord aan My wil voorhou: 'Geneesheer, genees jouself' en vir My sê: 'Ons het gehoor wat alles in Kapernaum gebeur het. Doen nou dieselfde dinge ook hier waar jy grootgeword het'. Maar dit verseker Ek julle, sê Hy verder, 'geen profeet word in die plek waar Hy grootgeword het, aanvaar nie'.

Eers hierna haal Jesus dan die voorbeelde van die weduwe van Sarfat en Naäman aan. Dit lyk dus byna asof provokasie van die kant van die gemeente daartoe gelei het dat Hy na hierdie voorbeelde verwys. Anders gestel: die verwysing na hierdie twee figure was in sigself nie die oorsaak van die gemeente se woede nie, maar, in 'n sekere sin, die gevolg van hulle antagonisme teenoor Jesus. Maar wat het dan verkeerd geloop?

GALILEA: "N SIEDENDE KOOKPOT"

Om op hierdie vraag 'n antwoord te probeer vind, moet ons eers kyk of ons kan vasstel hoe die gedeeltes wat Jesus uit die Jesajarol gelees het, deur die Jode van sy tyd verstaan is. Om dit vas te stel, keer ek eers weer kortliks na die begin van Lukas se Evangelie terug.

In die vorige hoofstuk het ek daarop gewys dat hierdie gedeelte - met name die lofliedere van Maria en Sagaria en die woorde van Simeon - heelwat verwysings bevat wat daarop sinspeel dat Israel se verlossing net om die draai was. Josephine Ford meen dat Lukas doelbewus sy eerste paar hoofstukke so gestruktureer het dat dit die Messiaanse verwagtings van dié tyd in die kakklig sou stel. Sy meen verder dat dit 'n getroue weergawe van die situasie in die Joodse land aan die begin van die eerste eeu was. Palestina, sê sy, was 'n 'siedende kookpot' in die eerste eeu (1984:1-12), en dit word weerspieël in die eerste twee hoofstukke van Lukas. Sy gee dan 'n paar indrukke weer wat die vertellings in die eerste hoofstukke op die leser van destyds sou kon maak (1984:36):

Our examination of the infancy narratives has shown that the war angel, Gabriel, appeared to Zechariah and Mary The names Jesus (Joshua), John, and Simeon are names found among Jewish freedom fighters. The annunciation to Mary and the Magnificat have political and military overtones ... The shepherd verses have imperial overtones, and a heavenly army appears to them. When Jesus is presented in the Temple, two persons appear, Simeon and Anna, who may have been anticipating a political leader.

U kan gerus weer die uitsprake van Maria, Sagaria en Simeon en die opmerking oor Anna wat in die vorige hoofstuk aangehaal is, nagaan met hierdie opmerkings van Josephine Ford in gedagte; u sal dalk saamstem dat hulle nogal sin maak! Die feit dat, volgens Lukas, Jesus se geboorte met die eerste rondte van die Romeinse sensus saamgeval het, wys in dieselfde rigting as Ford se gevolgtrekkings: die sensus het naamlik die Jode met magtelose woede vervul: hulle was verbitterd oor die feit dat hulle na hulle plekke van oorsprong moes reis om hulle eie uitbuiting deur die Romeine nog makliker te maak, maar hulle was totaal magteloos om iets daaraan te doen.

Soos reeds eerder aangedui, weet ons uit Gamaliël se toespraak voor die Joodse Raad (Hand 5:37) dat Judas die Galileër (die Joodse geskiedskrywer, Flavius Josefus, beskou hom as die 'vader' van die Selote-beweging) in die tyd van die sensus 'n opstand teen die Romeine gelei het en daarin geslaag het om 'n groot deel van die Joodse volk agter hom te verenig, maar dat hy om die lewe gebring is terwyl sy volgelingen uitmekaar gejaag is. Ook dit bevestig die siedende onrus net onder die oppervlakte, wat in die geval van Judas deur die oppervlakte gebreek het - met tragiese gevolge vir homself en sy ondersteu-

ners. En Judas was maar een van verskeie leiers van gewapende opstande teen die Romeine gedurende die eerste eeu van ons jaartelling (vgl verder Ford 1984:9v).

Galilea, waar die betrokke Judas vandaan gekom het, was inderdaad, soos Ford dit stel, 'rife with revolutionaries and apocalyptic thinkers' (1984:53), en Nasaret was seer sekerlik geen uitsondering nie. Slegs ses kilometer noord van Nasaret het die dorp Sefforis gelê. Tydens die opstand van Judas het die inwoners van hierdie dorp hulle by die rebelle aangesluit. Quintilius Varus, 'n Romeinse generaal, het die opstand wreed onderdruk, twee duisend van die dorp se manlike inwoners langs die paaie aan kruise gehang en die res van die bevolking weggevoer en as slawe verkoop. Dit was seer sekerlik nie die soort optrede wat gehelp het om die Nasareners vriendeliker teenoor die Romeine te stem nie.

JESAJA 61 IN DIE EERSTE EEU

In die lig van bogenoemde: wat sou Jesus se gehoor verwag het toe hulle Hom uit Jesaja 61 hoor lees het? Die woorde is oorspronklik gerig aan die Jode wat uit Babel teruggekeer het en wat oor Sion getreur het (Jes 61:3), neerslagtig omdat hulle hul vryheid verloor het en omdat hulle land verwoes was. Maar nou belowe Jesaja 61 juis aan hierdie gewese bannelinge 'n totale ommekeer in hulle teenswoordige haglike toestand. Israel sal herstel word, sê die profeet, want die Here sal die aaklige hede omskep in 'n toestand van ewige geluk. Nie alleen dit nie: hulle sal ook hulle onderdrukkers in gelyke munt terugbetaal deurdat die bordjies netjies verhang sal word:

Uitlanders sal in julle diens wees
julle kleinvee oppas,
vreemdes sal in julle lande
en julle wingerde werk ...
Julle sal van die rykdom van die nasies geniet,
die trotse eienaars word van hulle besittings

(Jes 61:5v)

Die profeet voorspel dus nie alleen die 'genadejaar' van die Here (dit wil sê die Jubeljaar) nie: hy kondig ook die 'dag van die wraak van onse God' aan (vs 2: Ou Vertaling), met ander woorde: vergelding, en wel op Israel se vyande (vgl Albertz 1983:188v). Die profesie antisipeer 'n toekomstige situasie waarin

vreemdelinge die diensknegte van die Jode sou wees (vs 5-7) en nie omgekeerd nie, soos dit was tydens die neerskryf van hierdie woorde en ook in die tyd van Jesus se optrede in Nasaret.

Watter sentimente sou die aanhoor van sulke woorde in Jesus se gehoor wakker maak? Ford (1984:55) skryf:

The text would be heard in a similar way in the first century C E, but the expectation would be release from Roman, not Babylonian, domination.

Ford vestig ook die aandag op 'n fragment van die sogenaamde Qoemrangeskifte wat maar eers onlangs in grotte langs die Dooie See ontdek is. In hierdie dokument - wat *11 Q Melchizedek* gedoop is - word 'n dramatiese wending in die idee van die Jubeljaar aangekondig. Heelwat meer aandag word aan die element van wraak en vergelding gegee as aan die element van regstelling van sosiale wantoestande. Onder God se gevolmagtigdes in hierdie verband is die priester-koning Melgisedek, wat 'n dag van slagting vir die goddeloses sal inlui, met name vir Israel se vyande. In die lig hiervan interpreteer Ford dan die omstandighede in die Nasaretsinagoge soos volg (1984:59v):

Thus when Jesus read Isaiah 61 in the synagogue, the congregation probably expected him to announce vengeance on their foes, especially the Romans, which vengeance was seen as a preliminary step toward the time of salvation.

As Ford reg het, verduidelik dit miskien die aanvanklike positiewe reaksie op Jesus se optrede: die oë van almal in die sinagoge is stip op Hom gevestig (vs 20), en wel in die gloeiende verwagting dat hulle nou 'n 'revolusionêre' preek sou hoor. Hierdie verwagting was miskien nog verder aangevuur deur die openingswoorde van Jesus: 'Vandag is hierdie Skrifwoord wat julle nou net gehoor het, *vervul*' (vs 21). En almal skuif reg om 'n vuurwarm preek te hoor waarin die geweld en onderdrukking van die kant van die Romeine aan die kaak gestel sal word!

Maar miskien was die oë wat so stip op Jesus gevestig was, nie oë vol verwagting nie, dog eerder oë vol *agterdog*. Want u sien, volgens Lukas het Jesus alleen die *eerste* deel van Jesaja 61:2 gelees, tot by die woorde 'om die genadejaar van die Here aan te kondig'. Hy hou op met lees net vóór die woorde wat lui: 'en 'n dag van die wraak van onse God' (Ou Vertaling van Jes 61:2b).

Om te begryp wat hier gebeur het, sal dit help om iets te verstaan van die gebruik van parallelismes in Hebreeuse poësie. Ons tref hierdie verskynsel veral in die Psalms aan. Dit kom daarop neer dat dieselfde stelling op twee maniere gemaak word, dikwels so dat eers die positiewe en dan die negatiewe sy daarvan uitgelig word. Die twee sinne beteken egter wesenlik dieselfde, en die herhaling van die stelling op twee verskillende wyses is 'n manier om klem daaraan te verleen. 'n Mens laat ook nie een van die dele van die parallelle stelling weg nie. Die twee sinsnedes in Jesaja 61:2 verwys dus ook na twee kante van dieselfde saak: die keersy van die genadejaar is die dag van wraak, en die twee hoort onlosmaaklik bymekaar. Jesus doen egter iets ongehoords: Hy laat die tweede deel weg!

En dit is nie al nie. Hy laat ook die res van die profesie weg, waarin die totale omkeer van Israel se haglike toestand in helder kleure geskilder word. Deur dit te doen, laat Hy dus alle elemente weg wat spesifiek na Israel of Sion verwys sowel as daardie elemente wat negatiewe uitsprake oor ander volke maak. En die gemeente wonder: Wat voer Hy in die mou? Waarom laat Hy die gedeelte oor die wraak weg? Wil Hy miskien suggereer dat daar geen ruimte vir vergelding meer is nie? Dit skyn inderdaad te wees wat Hy wil doen! Waar *II Q Melchizedek* sowel as die oorgrote meerderheid van die Jode van daardie tyd Gods heil tot slegs die Jode wou beperk, herinner Jesus sy luisteraars aan God se ontferming oor heidene (die weduwee van Sarfat en Naäman), dit wil sê God se genade oor Israel se vyande. En hierdie toedrag van sake vervul sy gehoor met wrewel (vgl Ford 1984:61).

LUKAS 4:22

Dit was hierdie omstandighede wat 'n verskeidenheid Nuwe Testamentici genoop het om weer 'n keer noukeurig na die hele berig te kyk. Sommige van hulle (onder andere Joachim Jeremias) oordeel dat ons die sleutel tot die gebeure moet gaan soek in die dramatiese wyse waarop Jesus die Skriflesing staak net voor die verwysing na die dag van wraak - die één gedeelte waarvoor die sinagoge gesit en wag het! Jesus het die onvoorstelbare gedoen: Hy het hierdie woorde weggelaat. En dit is miskien waarom sy luisteraars nou so stip na Hom kyk: hulle voel hier kom moeilikheid; hulle is vervul met agterdog en gereed om te protesteer, ja, om indien nodig selfs méér as dit te doen!

Vers 22 bly egter 'n probleem, want hier lyk dit dan asof die gehoor *positief* op sy preek reageer! Die Afrikaanse vertaling van hierdie teks stem ooreen met die meeste vertalings in ander tale:

Almal het hulle instemming met Hom betuig en was verwonderd oor die aangename woorde uit sy mond.

Joachim Jeremias (1958:41-46) en andere het dus besluit om hierdie teks en sy vertaling weer 'n keer goed te bekyk. Hy stel voor dat ons dit heel anders moet vertaal as wat algemeen gebeur en stel die volgende vertaling voor:

Hulle het almal eenparig *geprotesteer* en was ontstel dat Jesus (net) *woorde van genade* verkondig (en die verwysing na die goddelike wraak weglaat).

Ons kan nie hier ingaan op Jeremias se noukeurige argumente ter ondersteuning van hierdie vertaling nie, wat so drasties van die gebruiklike weergawe van die teks verskil. Ek sou slegs wou sê dat dit die enigste vertaling is wat ons help om sin te maak uit wat Lukas probeer het om aan sy lesers deur te gee⁷. As ons die teks op hierdie manier vertaal, volg die verdere verloop van die verhaal volkome logies; wanneer die gemeentede hulle skok oor sy preek uitspreek of ten minste duidelik te kenne gee, is dit begryplik dat Jesus daarop reageer deur onder meer te sê dat geen profeet aanvaar word in die plek waar hy grootgeword het nie (vs 24).

Al meer Bybelwetenskaplikes steun Jeremias se interpretasie. Josephine Ford redeneer byvoorbeeld dat Lukas hierdie vertelling doelbewus ingevoeg het om 'n kontras te vorm met die eerste hoofstukke van sy Evangelie, waar die politieke Messiasverwachting van die Jode so prominent aan die orde gestel was. Lukas wil wys dat die werklike Messias radikaal anders is as wat die verwagtings van die eerste twee hoofstukke suggereer. Ek haal Ford (1984:136) weer aan:

In his fourth chapter Luke introduces the awaited leader. He is wholly transformed. He is the Anointed of God who will announce a year of favor for both the Jews and their opponents. His message is received with such astonishment and hostility that his fellow citizens try to assassinate him.

DIE EINDE VAN ALLE VERGELDING

Waarom het ek so lank en so uitvoerig by hierdie episode stilgestaan? Eerstens, vanweë die feit dat - soos reeds verskeie kere gesê is - die Nasaretverhaal 'n samevatting is van Lukas se hele boodskap aangaande Jesus; in hierdie periodes gee Lukas, op kompakte en paradigmatiese wyse, die inhoud van sy hele

Evangelie en die boek Handelingte weer. En tweedens, omdat die afwesigheid van wraak wat ons in hierdie verhaal vasgestel het, inderdaad soos 'n goue draad dwarsdeur die Evangelie loop. Dus, al sou die vertaling van Lukas 4:22 en die uitleg van die hele vertelling, soos hierbo uiteengesit, in twyfel getrek kon word of as synde te hipoteties van die hand gewys word, is die sentimente wat uit hierdie interpretasie spreek, sonder enige twyfel 'n getroue weerspieëling van die lewe en bediening van Jesus soos Lukas dit aan ons voorhou.

In Lukas 7:22v, byvoorbeeld, antwoord Jesus op die vraag van Johannes die Doper of Hy die Een is wat sou kom en of die Jode iemand anders moes verwag. Hierdie antwoord van Jesus bevat weer - net soos die geval was met sy Skriflesing in die sinagoge van Nasaret - 'n samevlegting van verskeie kort gedeeltes uit die Jesajaboek (drie gedeeltes in hierdie geval: 35:5v; 29:18v; 61:1). As ons hulle nagaan, sal ons vind dat elkeen van die perikope waaruit hulle kom, verwysings na goddelike wraak bevat (35:4; 29:20; 61:2). Maar weer eens laat Jesus hierdie verwysings weg. Dit kon beswaarlik onopsetlik of toevallig gewees het. Daarom die byvoeging: 'En gelukkig die man wat nie aan My begin twyfel nie' (Lk 7:23). Met ander woorde: Geseënd is elkeen wat nie aanstoot neem aan die feit dat die era van heil verskil van wat hy of sy verwag het nie, dat God se ontferming oor uitgestotenes en vreemdelinge - selfs oor Israel se aartsvyande - die goddelike wraak tersyde gestel het!

Ek het reeds uitvoerig na Jesus se houding teenoor die Samaritane verwys. In ten minste een Lukas-perikoop oor Samaritane wat ek nog nie van nader bekyk het nie, spreek dieselfde gesindheid van volkome afwesigheid van wraak. In hierdie evangelie ontmoet ons die Samaritane die eerste keer in hoofstuk 9:51-56, reg aan die begin van Jesus se reis na Jerusalem wat op so 'n plegtige wyse aangekondig word (9:51 - vgl veral die Ou Afrikaanse Vertaling). Saam met sy dissipels steek hy die grens tussen Galilea en Samaria oor en vra slaapplek in die eerste Samaritaanse dorp waar hulle sou deurreis. Die Samaritane weier egter om vir hulle verblyfplek te gee, 'omdat Hy na Jerusalem op pad was' (vs 53). Jakobus en Johannes is onmiddellik ontstoke. Hulle onthou 'n Ou-Testamentiese geval: Elia wat vuur op sy vyande afgebid het. En hulle sê vir Jesus: 'Here, wil U hê ons moet vuur uit die hemel afroep om hulle te verteer?' (vs 54). Maar, vertel Lukas, Jesus het hulle 'skerp tereggewys' en na 'n ander dorp vertrek. Hy weier om enige ruimte aan gedagtes oor vergelding - 'die dag van die wraak van onse God' - af te staan.

As ons saam met Lukas na die laaste dae van Jesus se aardse lewe kyk, word hierdie tendens nog verder versterk. Trouens, Jesus se gedrag dwarsdeur sy gevangenneming, verhoor en teregstelling, soos Lukas dit skilder, onderstreep sy onwrikbare toewyding aan geweldloosheid (vir besonderhede, vgl Ford

1984:108-135). En as Petrus een van die mans wat gekom het om Jesus gevange te neem, se oor afkap, genees Jesus dit (sy laaste wonderwerk!).

Uiteindelik kulmineer alles in Jesus se gebed aan die kruis (wat net by Lukas voorkom): 'Vader, vergeef hulle, want hulle weet nie wat hulle doen nie!' (23:34). Dit is ook net Lukas wat vertel dat Jesus Hom in ontferming en vergifnis tot een van die twee moordenaars aan die kruis gewend het (23:43).

Selfs terwyl Hy die dood van 'n slaaf en 'n misdadiger sterf, tree Hy in liefde en deernis teenoor sy vyande én teenoor uitgeworpenes op; deur dit te doen, beoefen Hy 'n etiek wat totaal verskil van die militante ideologie van sowel die onderdrukker as die onderdrukte. Die Jubeljaar was veronderstel om op die Groot Versoendag te begin. Miskien wou Lukas sê dat daardie Dag begin het toe Jesus, as die nuwe hoëpriester van 'n nuwe versoendag, aan die kruis vir sondaars - Jode en heidene - ingetree en gesterf het.

Die gebeurtenisse aan die einde van sy aardse lewe bevestig en aksentueer dus op dramatiese wyse die strekking van Jesus se bediening in die sinagoge van Nasaret. Soos baie ander elemente van Jesus se bediening volgens Lukas, bevat die Nasaretberig 'n uitdruklike uitdaging aan die Joodse gemeenskappe, wat dreiging en moord geblaas het, om van hulle wraakgedagtes afstand te doen. Ek het daarop gewys dat die woorde wat Jesus in die Nasaretsinagoge uit die Jesajarol lees (Lk 4:18v) die eerste direkte woorde van die volwasse Jesus is wat Lukas in sy Evangelie opteken. En hierdie eerste woorde van sy openbare bediening was woorde van vergewing en genesing, nie van wraak en verwoesting nie. Ford (1984:62) skryf:

It is against this background, which breathed a relentless, vengeful holy wrath against the pagans, and the increased expectation of a second coming of Melchizedek, who would wreak divine vengeance on the gentiles, that the Lukan pericope as a whole must be understood.

DIE BEDOELING VAN LUKAS

Lukas skryf sy Evangelie tydens die naweë van die verwoesting wat die Joodse Oorlog oor die Joodse land gebring het en waarin die politieke aspirasies van die Selote verpletter is. Hy het gesien hoedat haat en wraak mense totaal verteer en tot verskriklike dade gelei het. Baie van Lukas se lesers het onder-vinding van omstandighede in 'n land wat deur oorlog en onrus geteister is en

wat deur vreemde troepe beset is wat dikwels die gewone bevolking mishandel en geterroriseer het. Vir baie van sy lesers was geweld en grootskaalse maatskaplike ontwigting vir baie jare hulle daaglikse brood (vgl Ford 1984:1-12).

Hy het ook geweet: wraak en haatgedagtes was in sy eie tyd nie tot Jode beperk nie; ook die Romeine wat oor die Jode geregeer het, was vervul met haat vir die Jode, veral vanweë hulle taaie weerstand en weiering om met die stelsel saam te werk en vanweë hulle grenselose hardkoppigheid. Bo alles het die Romeine die Selote gehaat, veral daardie groep binne die Selote wat as die *sicarii* (draers van die *sica*, of kort dolk) bekend gestaan het: die mense wat die Romeinse soldate in die nou gangetjies van die stede voorgelê en doodgesteek het. Die Romeine se haat was ten minste ten dele uit vrees gebore, vir hierdie onpeilbaar vreemde volk wat hulle nie werklik kon tem of onderkry nie, vir hierdie volkie wat die magtige Romeinse Ryk meer irritasie besorg het as al die ander verowerde gebiede tesame.

Wraak en haat kom dus op uit onmag, die onmag van die onderdrukte wat geen hoop op bevryding meer het nie. Maar dit leef ook in die hart van die heerser wat vasklem aan sy voorregte en bang is dat hy daardie voorregte sal verloor. Haat spruit voort uit *bitterheid* sowel as *vrees*.

Almal, Romeine sowel as Jode, het, in die ware sin van die woord, die wind gesaai en die stormwind gemaai. En nou konfronteer Lukas hulle met 'n uitdaging: dié van Jesus en sy kragtige boodskap van geweldlose verset en, bo alles, van liefde vir die vyand, deur woord en daad. Die vrede wat Jesus bring, word nie met wapengeweld verwerf nie, maar langs die weg van liefde, vergifenis, en die opname van die vyand in die verbondsgemeenskap.

Elkeen wat in Jesus glo, is welkom: dit is die verstommende ontdekking wat Petrus doen toe hy die heiden Kornelius in sy huis ontmoet (Hand 10:34). Maar reeds by sy eerste openbare optrede, in sy tuisdorp, het Jesus die Joodse gemeente se 'etiek van uitverkiesing' aan die kaak gestel (vgl Nissen 1984:75v); vanaf die Nasaretvertelling vestig Lukas sy lesers se blik op die Christelike gemeente, waarin daar ruimte is vir arm en ryk, Jood en heiden, selfs onderdrukker en onderdrukte.

Maar natuurlik, waar hierdie uiterste maatskaplike en etniese kategorieë mekaar aanvaar, gebeur iets fundamenteels ten opsigte van ryk en arm, ten opsigte van onderdrukker en onderdrukte, ten opsigte van Jood en Romein.

WEER EENS: DIE VIER JOODSE GROEPE

Ek keer kortliks terug na die vier Joodse godsdienstige groepe waarmee ons begin het en probeer aantoon hoe Jesus, soos Lukas Hom verstaan het, verskil het van die etos van al vier.

Toe Jesus met sy bediening in Nasaret en elders in Galilea begin het, was die religieuse terrein in die Jodendom van sy tyd alreeds 'beset'. Daar was voldoende ruimte vir mense met uiteenlopende godsdienstige en politieke sienings om aan hulle voorkeure en vooroordele uitdrukking te gee. Die hele spektrum - so het dit gelyk - was gedek.

Die Sadduscërs het 'n konserwatiewe teologiese posisie ingeneem wat op politieke vlak akkommodierend was: hulle was mense van die *status quo*.

Die Fariseërs, daarteenoor, was die piëtiste van die eerste eeu. Hulle het vir alle politieke en maatskaplike probleme van hulle tyd suiwer godsdienstige oplossings gehad: as almal maar die Wet sou gehoorsaam, sou dinge regkom! Politiek is vuil, en gelowiges moet hulle daarvan weerhou. Trouens, hulle moet alles in hulle vermoë doen om in elke handeling van elke dag noukeurig tussen rein en onrein te onderskei.

Die Selote het 'n teologie van revolusie aangehang. Die Romeine, so het hulle geredeneer, verstaan slegs één taal: dié van geweld. Hulle moet in die see gejaag en die ou glorie van Israel herstel word. Die Selote se politieke oortuigings het al meer radikaal geword; hulle was al minder bereid om kompromisse van enige aard aan te gaan. Mettertyd het hulle byvoorbeeld geweier om belastings te betaal of selfs munte te hanteer waarop die afbeelding van die keiser voorkom. Gedurende die Joodse Oorlog het 'n groep van hulle op die berg Massada 'n heroïese laaste poging aangewend om die Romeinse aanslag af te weer - 'n epiese gebeurtenis wat nog steeds die verbeelding van mense aangryp en waaroor daar 'n aantal jare gelede 'n televisiereeks gemaak is.

Die Esseners het, oor die algemeen gesproke, 'n teologie van die ghetto aangehang. Hulle het hulself geheel-en-al uit die samelewing teruggetrek en in askese afgesonder van die sondige wêreld rondom hulle. Hul afsondering was

dus nie slegs innerlik, soos dié van die Fariseërs nie, maar ook uiterlik, geografies. God self sou, op sy tyd, sy vyande uitdelg - God se vyande, wat ook die vyande van die vrome Esseners was.

Tussen die vier groepe was daar dus inderdaad fundamentele verskille. En tussen die vier, soos hierbo gesuggereer, het hulle blykbaar vir alle religieuse en politieke skakerings voorsiening gemaak.

Tog het Jesus nie by een van hulle aangesluit nie. Trouens, drie uit die vier groepe - die Sadduseërs, die Fariseërs, en die Selote⁸ - was by Jesus se gevangeneming en verhoor betrokke. Die Esseners was die enigste van die vier groeperings wat geen rol daarin gespeel het nie, vir die eenvoudige rede dat hulle fisies uit Jerusalem afwesig was - afgesonder van die wêreld, in hul grotte in die Woestyn van Judea.

Die verskille tussen Jesus en die Joodse groepe was inderdaad onoorbrugbaar. En vir almal van hulle het dit in die laaste instansie slegs om die behoud en voortbestaan van Israel gegaan. Hulle was almal seksioneel in hulle denke, godsdiens en politiek. Jesus het hierdie eksklusivisme volledig deurbreek, vanweë sy houding en optrede teenoor almal wat verstoot of verag was: siekes, melaatses, vroue, armes, die gewone 'volk van die land', Samaritane, ensovoorts. Hy het geen grense of perke aan God se genade en liefde gestel nie.

Miskien was Jesus, volgens Lukas, egter nader aan die Selote as aan die ander drie groepe. Jesus het die Sadduseërs se opportunistiese medepligtigheid aan die *status quo* verwerp, sowel as die Fariseërs en die Esseners se apatiese berusting daarin. Soos die Selote het Hy egter 'n heilige ongeduld ten opsigte van die historiese omstandighede van sy tyd ervaar, en 'n heilige verlange daarna om die lot van die armes en onderdrukte, die dagloners en die werkloses, radikaal te verander. Verskillende geleerdes het selfs voorgestel dat Jesus in werklikheid 'n lid van die party van die Selote was ('n posisie wat in die sestiger jare deur S G Branden en andere ingeneem is, maar vandag nouliks nog gehuldig word). Op die punt van geweld het Jesus egter radikaal met die etos van die Selote gebreek, en dit is hierdie element wat Lukas so meesterlik uitbou en in sy Jesusverhaal invleg. Jesus was oortuig dat 'n weg gevind moes word om uit die bose kringloop van geweld en teen-geweld te breek - 'n kringloop waarin die Selote onherroeplik vasgevang was.

LUKAS EN DIE KERK IN SUID - AFRIKA

Wat van die situasie in ons eie Suid-Afrika? Wat het Lukas vir ons te sê in hierdie verband, en oor ons verantwoordelikheid as gelowiges in hierdie land? Ons land het 'n geskiedenis van honderde jare se oorheersing van swartmense deur blankes, van oorloë en ander gewelddadige botsings, van haat, vrees, bitterheid, en wraak. In die afgelope jare het ons begin ontdek wat dit aan mense gedoen het - Swart sowel as Wit. Ek hoef nie voorbeelde te noem nie: u weet waarvan ek praat.

Ons land en sy mense is op die oomblik aan flarde geskeur deur allerlei seksionele lojaliteite. Diepgewortelde agterdog tussen die onderskeie groepe - en selfs binne bepaalde groepe - skyn endemies te wees. As daar een ding is wat my die afgelope jare meer gekwel het as enigiets anders, is dit hierdie al wyer uitkringende kanker van suspisie tussen verskillende groepe; hierdie onvermoë om mekaar die voordeel van die twyfel te gee; hierdie gretigheid om altyd net die slegste van die ander te glo. Ons openbare media, oor die hele spektrum, het die kuns van agterdog saai tot in die fynste besonderhede vervolmaak.

Sekere Swartmense word ten alle tye en onder alle omstandighede slegs in 'n negatiewe lig gestel, soveel so dat hulle in die denke van Blankes gaandeweg die trekke van monsters, van onmense, begin aanneem het, asof hulle niks anders nie as boos is in alles wat hulle dink en sê en doen. Dieselfde gebeur van die ander kant ten opsigte van sekere Blankes. Ons word oor en weer blind en doof gemaak vir die moontlikheid van die bestaan van elemente van doodgewone menslikheid in die ander. Dit alles lei dan daartoe dat die vlak van onderlinge vertroue so laag gesink het dat, uit die oogpunt van Blankes, alles wat Swartmense sê en doen, noodwendig verkeerd moet wees en omgekeerd dat, vanuit die perspektief van Swartmense, Blankes altyd selfsugtig is en bymotiewe het.

Aan albei kante van die spektrum sit ons dan altyd gereed om by die geringste aanleiding op die ander een toe te slaan, hom of haar te 'ontmasker' en onself as korrek te bewys. Ons wag gedurig vir die ander om net 'n voet verkeerd te sit; ons verlekker onself by voorbaat in elke kans wat ons mag kry om te bewys dat die ander party onredelik is; ons gryp elke geleentheid aan om agterdog te saai; ons doen alles in ons vermoë om toe te sien dat die ander party nie 'n geleentheid gegun word om 'n ander gesig te wys as die een wat ons propaganda wil sien nie.

So 'n toedrag van sake beteken dat ons onherroeplik beweeg na 'n situasie waar mense nog net met mekaar kan kommunikeer deur die loop van 'n ge-
weer, waar vernietigende geweld - of dit nou die geweld van die stelsel of van
die slagoffers van die stelsel is - die enigste taal is wat mense kan praat en ver-
staan.

Lukas ontken nie dat wraakgedagtes volkome begryplik is nie. Menslikerwys
gesproke, polities, ekonomies en sosiologies gesproke, maak dit volledig sin.
Maar uit die geskiedenis het Lukas geweet van die futiliteit en die selfver-
nietigende karakter van haat en wraak. Nog belangriker: uit die bediening van
Jesus het hy geweet daar is 'n alternatief!

Wat presies beteken Jesus se alternatief - sy weg van vrede, liefde en vergewing
van die vyand - vir ons, veral in die konteks van ons besinning oor die kerk se
rol en taak in Suider-Afrika? Ons sal nie almal presies eenders op hierdie
vraag antwoord nie. Maar ons sal ook nie hierdie vraag kan ignoreer of ont-
wyk nie. As ons onself volgeling van Jesus van Nasaret noem - dié Nasaret
waarin hy in sy heel eerste opgetekende boodskap geweier het om die
smeulende wraakgedagtes van sy luisteraars nog verder aan te blaas - sal ons
op een of ander wyse 'n antwoord moet vind wat strook met die weg wat Hy
aangewys het.

Daardie weg sal, meen ek, noodgedwonge in harmonie moet wees met die kon-
toere van Jesus se bediening soos ons dit in hierdie boekie probeer uitspel het.
Vanweë sy bewoëheid met sondaars en verlorene, het Hy aan hulle onvoor-
waardelik vergewing van hulle sondes en die moontlikheid van 'n nuwe lewe in
diens van God en die naaste voorgehou. Omdat die ryk van God wat in Hom
'n werklikheid begin word het, nie plek laat vir onreg en uitbuiting en honger-
snood nie, het Hy sy volgeling opgeroep om die armes te hulp te kom en vir
geregtigheid in te tree. Omdat siekte en duivelbesetenheid manifestasies van
die aanslae van die sonde in die lewens van mense is, het Hy 'n bediening van
die genesing beoefen waarin siekes tot heelheid en heil herstel is. Omdat dit
tot die wese van Gods genadige bestel behoort dat daar in die gemeenskap van
Jesus ruimte vir almal sal wees, van watter ras of volk of taal of kultuur ook al,
het Hy - teen die blinde verset van sy tydgenote in - die mure van Joodse
eksklusivisme omgestoot en vir Samaritane en heidene ruimte geskep. En
omdat Hy geweet het dat nie een van hierdie dinge moontlik is vir mense in
wie se harte daar nog 'n greintjie haat en wraakgedagtes leef nie, het Hy aan
die kruis vir sy folteraars gebid: 'Vader, vergeef hulle, want hulle weet nie wat
hulle doen nie'.

As ons Christelike bediening vandag, ook in Suid-Afrika, hierdie trekke openbaar, sal dit in die gees en gesindheid van Jesus Christus geskied.

NOTAS

1. Dit is nie absoluut seker dat die Selote reeds tydens die aardse bediening van Jesus as 'n afsonderlik identifiseerbare en georganiseerde groep opgetree het nie. Die sentimente waarvoor die Selote gestaan het, was egter wel deeglik reeds in hierdie tyd aanwesig en verskeie individue en groepe het toe al opgetree ooreenkomstig 'n styl wat met dié van die (latere) Selote gedurende die Joodse Oorlog gestrook het.
2. My eerste kategorie is wesenlik dieselfde as Scheffler se laaste; my tweede en vierde kategorieë val in 'n mate saam met sy eerste drie en met sy vyfde; my derde kategorie is dieselfde as sy vierde.
3. Sommige Lukasmanuskripte bevat dan ook inderdaad hierdie sinsnede. Dit kom egter nie in die beste manuskripte voor nie. En dit is nogal vreemd, veral in die lig van die feit dat die werkwoord *iaomai* (genees) baie algemeen by Lukas voorkom (hy gebruik dit elf keer, teenoor Matteus wat dit vier keer gebruik en Markus by wie dit slegs een keer voorkom).
4. Lukas het meer berigte oor genesings op die sabbat as wat Markus het (vgl Scheffler 1988:92).
5. Net soos die geval met die tollenaars (vgl hoofstuk 2), plaas Lukas ook die Samaritane in 'n oorwegend positiewe lig.
6. Dit lyk asof Petrus 'n ding altyd eers drie keer moes hoor voordat dit min of meer tot hom deurgedring het! Hy het Jesus driemaal verloën voordat die verskriklikheid van wat hy besig was om te doen, tot hom deurgedring het. Net so moes die opgestane Jesus hom driemaal vra of hy Hom liefhet, voordat Petrus die volle omvang van die vraag besef het. En nou word 'n visioen driemaal herhaal voordat hy huiwerig daarop begin reageer.

7. Slegs enkele opmerkings hieroor. Die werkwoord *marturein* kan òf positief ('getuig vir') vertaal word, òf negatief ('getuig teen' of 'protesteer'). *Thaumazein* kan na positiewe verbasing (verwondering) verwys, of na negatiewe verbasing (skok of ontsteltenis). En die uitdrukking *logoi tes charitos* kan verwys na 'aangename woorde' of letterlik na 'woorde aangaande genade'. Indien ons in elke geval hierbo die tweede keuse maak, verander die betekenis van die vers in presies die teendeel van wat tradisioneel daaronder verstaan is. Die slotsin: 'Is hy dan nie die seun van Josef nie?', druk dan nie verwondering uit oor 'n seun wat voor die skare opgegroeï het nie, maar minagting vir die eenvoudige timmermanseun wat nou ewe skielik die groot teoloog probeer speel.
8. Die sentiment van die Selote was verteenwoordig in die persoon van Judas Iskariot. Ongetwyfeld het Judas se verraad van Jesus saamgehang met sy oortuiging dat dit nou bo alle twyfel duidelik was dat Jesus geen politieke Messias was nie. Miskien dui die naam 'Iskariot' aan dat hy 'n lid van die *sicarii* (dolkdraers) was.

LITERATUURVERWYSINGS

- ALBERTZ, R 1983. Die 'Antrittspredigt' Jesu im Lukasevangelium auf ihrem alttestamentlichen Hintergrund. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 74, 182-206.
- ALLWOOD, C 1989. Mission as healing the sick: Christian medical missions in South Africa. *Missionalia* 17, 115-125.
- BOFF, L 1983. *The Lord's Prayer: The prayer of integral liberation*. Maryknoll: Orbis Books.
- BORGEN, P 1981. Miracles of healing in the New Testament. *Studia Theologica* 35, 91-106.
- BOSCH, D J 1979. *A spirituality of the road*. Scottdale, Pennsylvania: Herald Press.
- BOSCH, D J & JANSEN, G 1968. *Sending in meervoud*. Pretoria: N G Kerkboekhandel (Studiereeks Kerk en Wêreld, No 6).
- CAPRA, F 1983. *The turning point: Science, society and the rising culture*. New York: Bantam Books.
- DEGENHARDT, H J 1965. *Lukas - Evangelist der Armen: Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- ECHEGARAY, H 1984. *The practice of Jesus*. Maryknoll: Orbis Books.
- FORD, J M 1984. *My enemy is my guest: Jesus and violence in Luke*. Maryknoll: Orbis Books.

- FRAZIER, W M M 1987. Where mission begins: A foundational probe. *Maryknoll Formation Journal* (Summer), 13-52.
- FUNG, R 1980. Good news to the poor - A case for a missionary movement, in: *Your kingdom come: Mission perspectives* (Report on the World Conference on Mission and Evangelism, Melbourne, 12-25 May, 1980). Genève: World Council of Churches, 83-92.
- GLASSER, A F 1986. Church Growth at Fuller. *Missiology* 14, 401-420.
- HAENCHEN, E 1971. *The Acts of the Apostles: A Commentary*. Oxford: Basil Blackwell.
- HAHN, F 1965. *Mission in the New Testament*. London: SCM Press.
- HARNACK, A (von) 1962. *The mission and expansion of Christianity in the first three centuries*. New York: Harper & Brothers.
- HENGEL, M 1986. *Earliest Christianity*. London: SCM Press.
- JEREMIAS, J 1958. *Jesus' promise to the nations*. London: SCM Press.
- JEREMIAS, J 1966. *The eucharistic words of Jesus*. London: SCM Press.
- JERVELL, J 1972. *Luke and the people of God: A new look at Luke-Acts*. Minneapolis: Augsburg Publishing Co.
- KLEIN, H 1987. *Barmherzigkeit gegenüber den Elenden und Geächteten: Studien zur Botschaft des lukanischen Sonderguts*. Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- LaVERDIERE, E A & THOMPSON, W G 1976. New Testament communities in transition. *Theological Studies* 37, 567-597.
- MALHERBE, A J 1983. *Social aspects of early Christianity* (second edition, enlarged). Philadelphia: Fortress Press.
- MAZAMISA, L W 1987. *Beatific comradeship: An exegetical-hermeneutical study on Luke 10:25-37*. Kampen: Kok.
- MEYER, B F 1986. *The early Christians: Their world mission and self-discovery*. Wilmington, Del: Michael Glazier, Inc.

- NISSEN, J 1984. *Poverty and mission: New Testament perspectives* (IIMO Research Pamphlet No 10). Leiden: Inter-Universitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica.
- SANDERS, E P 1985. *Jesus and Judaism*. London: SCM Press.
- SCHEFFLER, E H 1988. *Suffering in Luke's gospel*. Ongepubliceerde DD Proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- SCHOTTROFF, L & STEGEMANN, W 1986. *Jesus and the hope of the poor*. Maryknoll: Orbis Books.
- SCHWEIZER, E 1971. *Jesus*. Richmond, Virginia: John Knox Press.
- SENIOR, D & STUHLMUELLER, C 1983. *The biblical foundations for mission*. Maryknoll: Orbis Books.
- TANNEHILL, R C 1985. Israel in Luke-Acts: A tragic story. *Journal of Biblical Literature* 104, 69-85.
- TER HAAR, G 1986. Mission update 1986. *Christian Medical Fellowship News*, October 1986.
- VAN UNNIK, W C 1973 'L'usage de *sozein* 'sauver' et des dérivés dans les évangiles synoptiques,' in: *Sparsa Collecta*. The collected essays of W C van Unnik. Leiden: Brill, 16-34.
- WILSON, S G 1973. *The Gentiles and the Gentile mission in Luke-Acts*. London: Cambridge University Press.
- WILSON, F & RAMPHELE, M 1989. *Uprooting poverty: The South African challenge*. Cape Town: David Philip.