

Eskatologie en *vita Christiana* – ’n Bybels-spirituele lesing van Lukas 21:20–24

Hermie van Zyl

Hermie van Zyl, Universiteit van die Vrystaat

Opsomming

Lukas 21:20–24 is sedert die dae van Conzelmann se boek in 1954, *Die Mitte der Zeit*, ’n debatspunt in die verstaan van Lukas se eskatologie. Vervang Lukas eskatologie met heilsgeskiedenis? Dié artikel probeer nie nuwe oplossings hiervoor aanbied nie, maar wil vanuit beide ’n diachroniese en ’n sinchroniese benadering by geldige lesings uitkom met die oog op ’n Bybels-spirituele verstaan van die teks. Watter omvorming van denke wou Lukas by sy lesers teweeg bring? Die gevolgtrekkings waartoe hierdie studie kom, is die volgende:

- Gelowiges kan vertrou op God se beloftes omtrent die toekoms. Jesus se profesie oor die vernietiging van Jerusalem en die tempel is vervul in die gebeure van 70 n.C. Gelowiges kan dus ook met vertroue leef dat die profesie omtrent die paroesie en die wêreldeinde eweneens vasstaan.
- Die koninkryk van God is altyd naby; die paroesie kan plotseling plaasvind en is nie gekoppel aan die val van Jerusalem nie, hoewel Jerusalem se einde simboliese karakter het en heenwys na die finale einde. Die finale einde rus egter in God se hande.
- Die sekerheid van die paroesie en die blywende nabyheid van die koninkryk lei nie weg van die gewone aardse lewe nie, maar maak juis ’n vrugbare *vita Christiana* moontlik.
- Krisistye bring altyd herevaluering en herskikking van prioriteite. Lukas 21:24 interpreteer die katastrofe van 70 n.C. as die einde van ’n era: die besondere posisie van Israel. Maar dis ook die begin van ’n nuwe era: die tyd van die nasies. Dit hou lyding in vir gelowiges, maar open ook nuwe geleenthede: Gelowiges word getuies teenoor die nasies van die groot dae van God in die geskiedenis, spesifiek in Jesus Christus. Ook dít is deel van die *vita Christiana* wat God vir hulle in die oog het.

Trefwoorde: Bybelse spiritualiteit; diachroniese en sinchroniese benaderings; eskatologie; Goddelike beloftes; heilsgeskiedenis; Lukas 20:20–24; *Naherwartung*; paroesievertraging; sending aan die nasies; val van Jerusalem; *vaticinium ex eventu*; *vita Christiana*

Abstract

Eschatology and *vita Christiana* – a Biblical-spiritual reading of Luke 21:20–24

Luke 21:20–24 is usually treated in scholarly circles as a test case for Lucan eschatology, more specifically the relationship between eschatology and world history. In Luke 21:20–24 this has to do with the relationship between the fall of Jerusalem and the end of the world (*telos*). The key question is: Is the fall of Jerusalem part of history or part of the *telos*? This debate was first started with Conzelmann's book in 1954, *Die Mitte der Zeit*, in which he stated that Luke, by writing a follow-up to his Gospel, namely the book of Acts, no longer regarded the time of Jesus as the end time but as the "middle of the time". Conzelmann sees the way Luke introduces the fall of Jerusalem into the eschatological discourse in Luke 21 as radically historicising Lucan eschatology; Luke does not think in terms of the *Naherwartung* any longer, but replaces it with salvation history whereby the parousia of Christ is delayed and pushed into the distant future.

My goal with this article is not to try to solve the exegetical problems raised by Conzelmann's book (these have been done most capably by scholars in past decades), but to approach the matter from the angle of Biblical spirituality. This means that the various valid exegetical results that diachronic and synchronic approaches to the text have delivered over time will be used in order to arrive at answers to the question: How did Luke try to influence his first-century audience to think differently about the fall of Jerusalem? The kind of Biblical spirituality offered here is thus not in the first place how it affects us today (that is more of a hermeneutical question), but how Luke's audience had to change their spiritual views about eschatology and history.

Thereafter an exegetical framework is argued that can help identify the relevant Biblical spiritual questions in their historical context. This exegetical framework amounts to the following:

- Mark 13 can be accepted as the source for Luke 21. However, Luke expands his source redactionally and with his own and other traditional material.
- Luke places much emphasis on the destruction of Jerusalem, as can be gathered from both a diachronic and synchronic approach to the text.
- Luke historicises the events that led to the fall of Jerusalem and describes the latter as a *vaticinium ex eventu* of 70 A.D., without abandoning the prophetic nature of the pronouncements of judgement against Jerusalem.
- Luke places Jesus' eschatological discourse within his temple teaching. In so doing he imparts an official and universal character to his teaching about the *telos*. It is not esoteric teaching to the disciples alone but addressed to all of Israel.
- Jesus' teaching in the temple is part of God's visitation of Israel.
- Temple and Jerusalem for all practical purposes are the same to Luke; the pronouncements against the one concern the other equally.

The results arrived at by my Biblical spiritual reading of Luke 21 can be summarised as follows:

- Believers can trust God's promises about the future. Jesus' prophecy about the destruction of Jerusalem was fulfilled with the events of 70 A.D. Therefore, believers can be sure that the prophecy about the parousia and the *telos* will occur likewise. God's words

remain trustworthy, even when the parousia has seemingly retreated into the distant future.

- During the late first century, when it became clear that the church was facing persecution, Luke admonishes his audience that the parousia is not forgotten by God. Luke points to the permanent imminence of the kingdom of God, and that the parousia can happen at any time and is not linked to a specific term, for example the existence of Jerusalem. Indeed, the fall of Jerusalem carries a symbolic character and points forward to the final end. But this should not make believers fretful; they should not draw “apocalyptic” conclusions from the end of Jerusalem and other similar catastrophic events – such as that the end is at hand, that all is lost, that God has forsaken them, and that it is the end of God’s people. Rather, they should rest in the knowledge that the future is in God’s hands, that He presides over it in his wisdom and will guide it to its end, when the final salvation will appear. Believers may take comfort in the task that God has given them on earth.
- The certainty of the parousia and the permanent imminence of the kingdom do not lead away from everyday life, but rather make it possible. Believers’ conduct is in fact governed by eschatology. No wonder parenetic utterances form an inclusion for the eschatological discourse of Luke 21. The time before the parousia is not empty, but fulfilled time, filled with a fruitful life in service of the kingdom. Thus, the *vita Christiana* is forced into the domain of the kingdom. It offers a lifestyle that witnesses to the advent of the kingdom in Christ Jesus, and that promises a life that turns away from unbridled decadence and turns towards vigilance, dedication and prayer, issues that also stand central in the rest of Luke’s Gospel.
- Times of crisis always lead to re-evaluation and restructuring of priorities. Luke 21:24 interprets the catastrophe of 70 A.D. as the end of an era: the special position of Israel. But it is also the beginning of a new era: the time of the nations. On the one hand this holds suffering and hardship for believers, because the nations will wield their power. On the other hand, believers may rest in the knowledge that the rule of the nations is under the supervision of God. The nations, too, will stand trial before God for their actions. Furthermore, it inaugurates new opportunities for believers: They become witnesses to the nations of the great deeds of God in history, particularly those in Jesus Christ. This, too, is part of the *vita Christiana* that God has in store for them.

Keywords: Biblical spirituality; delay of parousia; diachronic and synchronic approaches; divine promises; eschatology; fall of Jerusalem; Luke 20:20–24; mission to the nations; *Naherwartung*; salvation history; *vaticinium ex eventu*; *vita Christiana*

1. Inleiding

Lukas 21:20–24 word in die literatuur hanteer as ’n soort toetsgeval vir Lukas se eskatologie, meer spesifiek die verhouding tussen eskatologie en wêreldgeskiedenis. Laasgenoemde kwessie het in Lukas 21 veral te make met die verhouding tussen eskatologie/wêreldeinde (*telos*) en die val van Jerusalem. Die kernvraag is: Is die val van Jerusalem, soos dit klaarblyklik in 21:20–24 voorkom, deel van die geskiedenis of deel van die *telos* (vgl. Ellis 1974:239; Klein 2006:643)? Om hierdie vraag te beantwoord moet mens egter Lukas se hele eskatologiese rede (21:5–36) in ag neem, nie net 21:20–24 nie. Tog kan mens sê dat 21:20–24 as die kern van die rede en

van die verhouding eskatologie en geskiedenis by Lukas beskou kan word (vgl. Bovon 2006:63). Daarom sal ek in die besonder aan hierdie verse aandag gee.

Die probleem van eskatologie en geskiedenis by Lukas is sedert Conzelmann se boek in 1954, *Die Mitte der Zeit*, 'n warm debat. Conzelmann se argument verloop soos volg: Tot en met Markus se Evangelie is die geskiedenis van Jesus gereken as die einde van die tyd, maar aangesien Lukas naas Jesus se geskiedenis 'n opvolgeskiedenis geskryf het (Handelinge), is Jesus se tyd nie meer eindtyd nie, maar skuif dit terug na die “middel van die tyd” (vgl. Bovon 2006:14). Vandaar die titel van Conzelmann se boek. Conzelmann sien vervolgens die overte manier waarop Lukas die val van Jerusalem in Lukas 21 invoer as 'n radikale historisering van gebeure wat by Markus nog in die toekoms lê; Lukas dink dus nie meer eskatologies nie maar histories. Daar is nie meer 'n *Naherwartung* by Lukas teenwoordig nie; intendeel, die paroesie van Jesus word uitgestel en vervang met 'n heilsgeskiedenis. Die *telos* het vir Lukas ver die toekoms in geskuif, aldus Conzelmann (vgl. ook Nicol 1973:61; Zmijewski 1973:30–1). Veral Duitse teoloë het Conzelmann hierin gevolg, sodat dit 'n redelike standaardsiening onder Europese teoloë geword het dat Lukas sy bron, Markus, gehistoriseer het deur 'n lang tydsverloop tussen die val van Jerusalem en die *telos* in te voeg (Buzzard 1995:36).

Die vraag is egter of Conzelmann korrek was in sy beoordeling van Lukas se (gebrek aan) eskatologie. Soos te verwagte het daar in die dekades wat op *Die Mitte der Zeit* gevolg het, grondige reaksie op en korreksie van Conzelmann se standpunt gekom. Soos verder in die artikel sal blyk, is die *historiese* argumente vir of téén Conzelmann se standpunt redelik uitgeput, met die gevolg dat my invalshoek in hierdie artikel iets anders sal wees, te wete 'n Bybels-spirituele lesing van Lukas 21:20–24. Bybelse spiritualiteit het veral te make met die lees van die Bybel vanuit die leser se geestelike situasie, wat tussen twee pole beweeg: 1. die God-mens-verhouding soos dit in die Bybelteks na vore tree, en 2. die Bybelteks se transformerende effek op die God-mens-verhouding van die lesersituasie (vgl. Welzen 2011b:50). Dis verder belangrik om daarop te let dat 'n Bybels-spirituele lesing nie net oor die teologiese postulate van die Bybel handel nie, maar spesifiek oor hoe die “teologie” van die teks die leser in sy/haar persoonlike of kollektiewe eksistensie raak (vgl. Welzen 2011b:38). In hierdie verband tref Schneiders (1999:122) 'n onderskeid tussen die spiritualiteit *in* die teks en die *toe-eiening* van hierdie spiritualiteit deur die eietydse leser vandag. Albei aspekte is belangrik, hoewel laasgenoemde meer die hermeneutiese proses behels. Die fokus in hierdie artikel sal grootliks op eersgenoemde val – hoe die geloofslewe en spiritualiteit van die eerste lesers tot uitdrukking kom en getransformeer word in die teks van Lukas 21:20–24. 'n Bybels-spirituele lesing van hierdie teks sou dus vrae hanteer soos: Wat is die verhouding tussen God en geskiedenis, of God en toekoms? Wat word van God se beloftes oor sy volk Israel en hoe skakel die nasies¹ hierby in? Hoe betroubaar is die beloftes oor Jesus se wederkoms? Wat beteken die verwoesting van Jerusalem in die lig van die belangrikheid van hierdie stad in Israel se geskiedenis, en hoe staan dié verwoesting in verband met die wederkoms van Christus? Wat is die verhouding tussen eskatologie en die daaglikse lewe van gelowiges? En hoe wou Lukas sy lesers geestelik begelei omtrent God se bestuur van die toekoms?

Om egter by antwoorde op hierdie spirituele vrae uit te kom, moet wel deeglik aandag gegee word aan die historiese kwessies. Historiese aangeleenthede speel 'n deurslaggewende rol in Bybelse spiritualiteit (veral soos hier bo gedefinieer), want die verhouding God-mens is nooit abstrak nie. Dit speel hom immers in spesifieke historiese omstandighede af (Welzen 2011b:50). Lombaard (2012:113) stel dit ook onomwonde dat die probleem in Bybelse spiritualiteit altyd die geskiedenis is: Wat maak ons daarmee? Hy vervolg (2012:127): “Any attempt to

circumvent a historical reading would be fatally flawed.” En verder (2012:131): “As far as Biblical Spirituality is concerned, faith happens where histories meet, that is, where there is overlap between the texts of Scripture and the substance of peoples’ lives.”

Dit spreek dus vanself dat ’n Bybels-spirituele lesing allereers insigte vanuit die historiese eksegetiese metodes sal betrek, meer spesifiek die histories-kritiese benadering. Maar uiteindelik word ook die sinchroniese metodes betrek; insigte uit die volle eksegetiese spektrum word dus geïntegreer ten einde aspekte van die spirituele in die teks te identifiseer en te aksentueer. Welzen (2011c) het immers aangetoon dat enige eksegetiese metode spirituele insigte kan ontsluit. Dis nie soseer die metode wat die insigte produseer nie, maar die ondersoeker wat die teks met ’n spirituele intensie benader. Ook hier geld die spreekwoord: “Beauty is in the eye of the beholder.” Welzen (2011c:34) stel dit so: “[T]his is the most decisive aspect: the researcher’s openness to the process of spirituality – both in terms of the text itself, and of the impact of the text on the divine human relationship of the reader.”

Die klem in hierdie artikel gaan dus nie val op eksegetiese metodes as sodanig of op watter historiese antwoorde van die verlede die mees korrekte interpretasie van Lukas 21:20–24 sou wees nie. In ’n Bybels-spirituele lesing word eerder bepaalde – geldige – keuses gemaak vanuit die interpretasiemoontlikhede wat in die verlede vir die teks aangebied is.² Daar word nie voorgegee dat dit die enigste regte keuses is nie, maar daar word eerder aangetoon watter resultate hierdie keuses vir ’n spirituele lesing inhou. Dít is die benadering wat in hierdie artikel gevolg word.

2. Eksegetiese raamwerk en aannames

Die doel van hierdie afdeling is om basiese eksegetiese aannames te beredeneer wat as raamwerk kan dien vir die ontsluiting van die spirituele insigte van die teks.

Vanuit die diachroniese, meer spesifiek histories-kritiese, benadering word algemeen aanvaar dat beide Matteus en Lukas in hulle onderskeie eskatologiese redes by hulle bronne, Markus 13 en Q, aansluit; Lukas doen dit net ietwat anders as Matteus. Waar Matteus Markus 13 en Q saamvoeg tot een rede (Matt. 24), hou Lukas sy bronne apart. Hy benut Markus 13 slegs in sy hoof- eskatologiese rede (Luk. 21:5–36), maar in sy klein apokalips (Luk. 17:20–37) gebruik hy uitsluitlik die Q-bron (parallel Matt. 24:17–18,23–28,37–41) (vgl. Zmijewski 1973:32; Taylor 2003:283).

Die vraag is verder of Lukas in sy benutting van Markus in Lukas 21, Markus 13 vrylik redigeer en of hy ook ander bronne gebruik. Die rede vir hierdie vraag is die grootskaalse veranderinge ten opsigte van Markus wat mens by Lukas opmerk, meer as by Matteus. Die meeste geleerdes is van mening dat Lukas wel vir Markus redigeer, maar dan ook van eie stof en/of van ander tradisiemateriaal gebruik maak (so bv. Nicol 1973:61; Nolland 1993:983; Klein 2006:644). Vir Van Bruggen (1993:360) lei die groot variasie in formulering by Lukas teenoor Markus tot die gevolgtrekking dat dit nie moontlik is om Lukas se literêre afhanklikheid en bewerking van sy bron(ne) vas te stel nie.³ ’n Mens hoef egter nie hierdie negatiewe weg op te gaan nie. Vir doeleindes van hierdie artikel aanvaar ek dat dit wel moontlik is om in die meeste gevalle Lukas se redaksie van Markus te identifiseer en daaruit afleidings te maak oor Lukas se teologiese aksente, terwyl mens ook sy gebruikmaking van ander bronne, naas Markus,

erken (vgl. bv. Nicol 1973 se bewerking van Luk. 21). Ons moet egter toegee dat, soos Ellis (1974:242) dit stel, die presiese verband tussen Lukas en sy bronne soms moeilik is om te beoordeel. Daar is nie ’n algemene reël hieroor nie; dit moet telkens in konteks vasgestel word.

Vervolgens enkele histories-kritiese opmerkings oor Lukas 21:20–24, die fokus van hierdie artikel. Daar is geen twyfel nie dat Lukas besondere klem op *Jerusalem* se verwoesting (ἐρήμωσις) plaas.⁴ In Markus 13:14 verwys “verwoesting” na die “gruwel van verwoesting” (τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως), wat in herinnering roep die oprigting van ’n altaar vir Zeus deur Antiochus Epifanes IV in 167 v.C. bo-oor die offeraltaar van die tempel in Jerusalem (Reicke 1968:56). Markus benut hierdie geskiedenis om in vae apokaliptiese terme oor ’n toekomstige ontwyding van die heiligdom te praat (Bolkestein 1966:296).⁵ Lukas praat egter in 21:20 eksplisiet oor die verwoesting van *Jerusalem*, sonder enige verwysing na die “gruwel”. Die verwysing na Jerusalem se verwoesting word herhaal in vers 24, ’n vers wat slegs by Lukas voorkom. Hierdie gegewens bring die meeste geleerdes daartoe om te aanvaar dat ons in Lukas se eskatologiese rede met ’n historisering van die profetiese uitsprake van Jesus te doen het. Laasgenoemde word aangebied as ’n *vaticinium ex eventu*, ’n profesie in die lig van die gebeure van 70 n.C. (so bv. Grundmann 1966:378; Sanders 1987:217; Taylor 2003:304; DeSilva 2004:308; Klein 2006:649; Welzen 2011a:365, 367). ’n Bykomende argument is dat Lukas in 21:20, 24 die tipies apokaliptiese beelde van Markus met militêre beelde vervang: “deur leërs omsingel”; “deur die swaard val”; “as krygsgevangenes weggevoer”; “vertrap deur die nasies”. Hy doen dit waarskynlik vanweë die lesers se bekendheid met die militêre verowering van Jerusalem in 70 n.C. (so Taylor 2003:304). Voeg hierby ook die weglating van Markus 13:18 se vlug in die winter, omdat dit in die lig van die gebeure van 70 n.C. nie meer deur Lukas as relevant beskou is nie (Taylor 2003:305). (Die verwoesting van Jerusalem het in die somer plaasgevind – Reicke 1968:266.) Laastens is die wraakuitsprake van Lukas 21:22,24 (geneem uit eskatologiese uitsprake oor Israel en die nasies, moontlik bv. LXX Deut. 32:35; Eseg. 9:1; Hos. 9:7; Sag. 12:3) baie algemene uitsprake van vergelding en sou ook na die Babiloniese wegvoering van die Jode in 586 v.C. kon verwys. Maar volgens Taylor (2003:304) word hulle presies om laasgenoemde rede deur Lukas ten opsigte van Jerusalem aangewend, omdat hierdie gebeure in 70 n.C. herhaal is. Sommige navorsers, soos Nicol (1973:70), Nielsen (1983:174) en Van Bruggen (1993:362) is weliswaar van mening dat hierdie Ou-Testamentiese uitsprake te algemeen is om dit as *ex eventu*-beskrywings van die 70 n.C.-gebeure te beskou. Hulle sien dit eerder as ’n profesie van Jesus in aansluiting by Ou-Testamentiese eskatologiese wraakaankondigings. Wolter (2017:427) voeg ook by dat 21:24 se militêre beelde algemene terme vir beleëring en vernietiging is en nie direk na die val van Jerusalem verwys nie. Hierdie standpunte nieteenstaande aanvaar ek vir doeleindes van hierdie artikel saam met die vroeër vermelde geleerdes (Grundmann, Sanders, en ander), en om die redes hier bo genoem, dat Lukas in 21:20–24 wel die profetiese uitsprake van Jesus in die lig van die 70 n.C. gebeure “historiseer”. Maar dit is belangrik om by te voeg dat Lukas nie ’n blatante *ex eventu*-beskrywing van die val van Jerusalem bied nie. Dit word steeds ingeklee as profetiese uitsprake (later meer hieroor). Die ingeligte leser sou egter die “vibrasies” van die 70 n.C.-gebeure kon optel.

Vanuit ’n sinchroniese benadering⁶ tot Lukas 21 is daar eweneens beduidende tendense wat die eksegetiese scenario invul vir ’n spirituele lesing van die teks. Die eskatologiese rede van Jesus in Lukas 21:5–36 vind binne die breër konteks van tempelonderrig plaas wat reeds in 19:47 begin. En van hier af tot by 21:36 is daar geen aanduiding dat Jesus die tempel ooit verlaat nie. Dis veelseggend dat Lukas Markus se opmerking dat Jesus na die Olyfberg gegaan het (Mark. 13:3), weglaat en dit eers in Lukas 21:37–38, aan die einde van die tempelonderrig,

benut (Leany 1966:259). Soos Edwards (1981:85) dit stel: Lukas slaag daarin om, anders as Markus, vir Jesus van die tempelreiniging af (19:45–46) tot aan die einde van die eskatologiese rede in die tempel te hou. Hiermee bereik Lukas drie oogmerke: 1. Met die tempelreiniging word die fokus op die tempel geplaas as lokaliteit van Jesus se onderrig. Die tempel word as 't ware voorberei en is nou ontvanklik vir Jesus se gesagvolle onderrig (Welzen 2011a:338). 2. Weens die sentrale rol wat die tempel in Lukas se dubbelwerk en teologie speel (vgl. Ellis 1974:230–1; Sanders 1987:33–4), word aan Jesus se onderrig in die tempel amptelike, openbare status verleen. Dit word versterk deur die waarneming dat Jesus volgens Lukas sy onderrig tot almal rig, nie net tot die dissipels nie.⁷ Jesus se onderrig is dus nie esoteries van aard nie, maar universeel en amptelik (Nicol 1973:62; Taylor 2003:299; Wolter 2017:415). 3. In 21:1–4 word vertel van die arm weduwee se beskeie bydrae tot die offergawekis, asook van die rykes wat uit hulle oorfloed gee. Volgens Jesus het die weduwee meer gegee as die rykes, want anders as die rykes het sy alles gegee wat sy het. Die tempel word dus gesien as 'n instansie wat die armes ontnem van die bietjie wat hulle het. Die armes baat nie by die rykdom van die tempel nie (Van Bruggen 1993:360). En dit lui die oordeel oor die tempel in, waarvan die lotgevalle saamval met die verwoesting van Jerusalem wat in die eskatologiese rede aangekondig word (Welzen 2011a:358–9).

Die opbou van die eskatologiese rede plaas ook besondere klem op die tempel. Jesus se opmerkings oor die verwoesting van die tempel aan die begin van die rede (21:6) lei onafwendbaar tot die oordeelsuitspraak oor Jerusalem in 21:20–24. Daar is nie te onderskei tussen die tempel en Jerusalem nie; die stad se lotgevalle is onvermydelik ook dié van die tempel, en andersom. Tiperend van hierdie simbiose is dat die stad se verwoesting met dieselfde woorde beskryf word in 19:44 as die tempel s'n in 21:6. 'n Mens kan sê dat die tempel Jerusalem in sy religieuse hoedanigheid verteenwoordig (Marshall 1970:155). En die rede vir die tempel se vernietiging is dieselfde as vir die stad s'n: die inwoners het nie God se besoeking (ἐπισκοπή) van die stad om hulle te red, herken en hulle bekeer nie (19:44). Hierdie besoeking het in die besonder in die tempel plaasgevind, waar Jesus sy onderrig gekonsentreer het. Daarom is dit gepas dat Jesus sy oordeel oor Jerusalem in die tempel uitspreek (Marshall 1970:155).

Wat die verloop van die eindgebeure in Lukas 21:5–36 betref, volg Lukas hoofsaaklik sy bron, Markus 13, maar bewerk bepaalde beklemtoninge deur subtiele woordveranderinge en byvoegings. Lukas 21:5–36 vorm grootliks 'n kontinue diskoers oor die einde, en pogings om dit in kleiner eenhede te verdeel doen soms, volgens Nolland (1993:983), arbitrêr aan. Tog kan mens die volgende onderdele in Lukas 21 identifiseer: 5–7 (inleiding); 8–11⁸ (onrus onder die volke; natuurrampe); 12–19 (vervolging van die kerk); 20–24 (val van Jerusalem); 25–28 (kosmiese tekens; koms van die Seun van die mens); 29–33 (die einde is naby); 34–36 (paranese: oproep tot waaksaamheid). Die eintlike eindgebeure word in 8–28 beskryf. Maar dié verloop kronologies nie in dieselfde volgorde as wat Lukas dit beskryf nie. Dit is byvoorbeeld duidelik dat 12–19 'n kronologiese parentese vorm, want 12–19 se gebeure vind vóór dié van 8–11 plaas (Nolland 1993:999; Welzen 2011a:363). Dis veral die πρό δὲ τούτων πάντων (“voor al hierdie dinge”, uniek aan Lukas) van 12 wat ons aandag hierop vestig. Hierdie frase verwys kennelik terug na die gebeure van 8–11. Volgens Nicol (1973:65) onderskei Lukas met dié frase tussen die tyd van die kerk en die eskatologie; sekere dinge (vervolgings, 12–19) moet eers gebeur voordat die einde kom. Hierdie vervolgings kan moontlik in verband gebring word met die gebeure wat in Handeling beskryf word (Welzen 2011a:363).

'n Mens sou dus die eindgebeure kon indeel as eerstens die gebeure wat die val van Jerusalem voorafgaan en uitmaak (8–24), waarby Nicol se “tyd van die kerk” dan ingesluit is, en tweedens

die koms van die Seun van die mens (25–28) (so Welzen 2011a:361). Vanuit die perspektief van die aardse Jesus se gehoor was 8–24 nog toekoms, maar vir die lesers van die Lukas-evangelie is dit reeds geskiedenis (Welzen 2011a:367). Lukas 21:8–24 is dus vir Lukas deel van die geskiedenis, terwyl die eintlike eskatologie (25–28) nog in die toekoms lê (Aune 1992:605). Op hierdie manier historiseer Lukas die val van Jerusalem, hoewel dit steeds deel van die eskatologie bly (later meer hieroor). Nolland (1993:999) stel dit so voor dat Jerusalem opgeneem word in die eskalering van gebeure wat ’n aanvang neem met oorloë en opstande (9),⁹ voortgesit word met die toenemende spanning tussen nasies, asook die voorkoms van natuurrampe (10–11), wat dan lei tot die kosmiese tekens (25–26)¹⁰ wat die koms van die Seun direk voorafgaan (27–28). Êrens in hierdie eskalierende kurwe vind die oordeel oor Jerusalem (20–24) sy plek. Die val van Jerusalem kan dus gesien word as ’n stasie op die pad van eskalierende, benouende historiese gebeure wat uitloop op die wêreldwye oordeel en die koms van die Seun van die mens (Nolland 1993:1003). En so, met 20–24 se uitsprake oor Jerusalem, beantwoord Jesus in feite die vraag oor die verwoesting van die tempel in 7 (Welzen 2011a:365). Feit van die saak is dat bloot uit die opbou van Lukas 21 dit duidelik is dat die oordeel oor Jerusalem klem ontvang as prominente historiese gebeure op weg na die einde.

Hiermee is daar ’n genoegsame eksegetiese raamwerk opgebou waarmee die spirituele aspekte van Lukas 21 ontgin kan word. Die resultate van die eksegetiese beredenering kan soos volg saamgevat word:

- Markus 13 kan as bron vir Lukas 21 aanvaar word. Lukas bewerk egter sy bron redaksioneel en brei dit uit met eie stof en ander tradisiemateriaal.
- Lukas plaas besondere klem op die verwoesting van Jerusalem, gesien vanuit beide ’n diachroniese en ’n sinchroniese benadering tot die teks.
- Lukas historiseer die gebeure wat tot die val van Jerusalem lei en beskryf laasgenoemde as ’n *vaticinium ex eventu* van 70 n.C., sonder om die profetiese aard van die oordeelsuitsprake oor Jerusalem prys te gee.
- Lukas plaas Jesus se eskatologiese rede binne sy tempelonderrig en doen moeite om eersgenoemde deel te maak van onderrig wat ’n amptelike en universele karakter dra. Dit is nie esoteriese onderrig aan die dissipels nie, maar word aan die hele volk gerig.
- Jesus se onderrig in die tempel vorm deel van God se besoeking aan Israel.
- Tempel en Jerusalem val vir alle praktiese doeleindes saam; die oordeelsaankondigings oor die een is ook dié oor die ander.

3. ’n Bybels-spirituele lees van Lukas 21

Indien bostaande eksegetiese insigte ontgin word vir ’n Bybels-spirituele lees van die teks,¹¹ kan laasgenoemde kortliks met vier hoofgedagtes ((a)–(d) hier onder) saamgevat word:

(a) In die tyd waarin die Lukasevangelie ontstaan het, was dit reeds duidelik dat daar ’n langer tyd voor die wederkoms sou verloop as wat aanvanklik verwag is (DeSilva 2004:333). Dit is dus te verstane dat daar onder gelowiges vrae sou ontstaan oor die geloofwaardigheid van Jesus se uitsprake oor sy paroësie. Lukas wou dus met sy weergawe van Jesus se eskatologiese rede die boodskap tuisbring dat God se beloftes betroubaar is. Net soos die gelowiges geweet het

dat Jesus se profetiese uitsprake oor die verwoesting van Jerusalem 'n werklikheid geword het in 70 n.C., so sal sy profesie oor die paroesie ook bewaarheid word.

(b) Maar hulle moet terselfdertyd weet dat die toekoms in God se hande is. Ja, die verwagting omtrent die paroesie moet lewend gehou word, want dit is altyd naby, maar dis nie vir die gelowiges beskore om te weet wanneer en hoe dit sal gebeur nie. Jerusalem se einde mag daarom nie as die finale einde beleef word nie, dis slegs 'n stasie op weg na die einde. Trouens, aardse katastrofes, hoe erg ook al, mag ons nooit ontsenu of oorverhitte paroesieverwagtinge by ons wek nie; dis alles deel van God se langtermynheilsplan.

(c) Die verwagting omtrent die paroesie dryf ons uit na die daaglikse lewe; paroesie en *vita Christiana* staan nie teenoor mekaar nie. Die belofte en sekerheid van die paroesie laat ons juis die daaglikse realiteite as sinvol ontdek.

(d) Deel van die Christen se lewenstaak is veral om die oë oop te hou vir en mee te doen aan God se heilswerk wat die hele wêreld insluit, ook die nasies wat tradisioneel vanuit Joodse perspektief uitgesluit is by God se heil.

Hierdie vier hoofgedagtes word nou in groter besonderhede uitgewerk.

3.1 God se beloftes is betroubaar

Soos reeds in die eksegetiese deel beredeneer, sluit ek by daardie standpunt aan wat die profesie van Jesus oor die val van Jerusalem in Lukas 21:20–24 as 'n *vaticinium ex eventu* beskou. In dié verband het ek veral op die historiserende tendense in 21:20–24 gewys. Die gebeure van 70 n.C. is dus bekend aan die lesers, maar word nogtans as profesie oor Jerusalem se toekomstige lotgevalle in die mond van Jesus gelê. Die vraag is, waarom? Waarom sou Lukas moeite doen om die klem so op die profesie omtrent Jerusalem se verwoesting te laat val as die lot van die stad reeds bekend was by gelowiges? Verskeie navorsers wys daarop dat Lukas dit op hierdie manier doelbewus by sy lesers wou tuisbring dat die profesie van Jesus presies so gebeur het soos Hy dit voorsien het – wat Hy sê, sal gebeur (bv. Leany 1966:261; Taylor 2003:308; Welzen 2011a:365). Die manier waarop Lukas terugkyk na die gebeure van 70 n.C. en dit as profesie in Jesus se mond lê, verhoog die sekerheid van God se handeling in die geskiedenis. Profesie en geskiedenis is vanuit God se bestuur van die wêreld één handeling; die twee weerspreek mekaar nie, maar bevestig mekaar.

Die verdere effek is dat so die profesie oor die koms van die Seun van die mens (21:25–28) eweneens vasstaan. Net soos die val van Jerusalem gevolg het op die profesie van Jesus, so sal dit ook wees met die paroesie. Ten spyte van die “vertraging” van laasgenoemde, soos dit dalk in sommige gelowiges se gemoed gefunksioneer het, is die uitkoms daarvan verseker; dit staan vas en kan enige oomblik plaasvind (Grundmann 1966:378). Die betroubaarheid van Jesus se woorde oor die wêreld einde word dus bevestig met en geïllustreer aan die hand van sy profesie oor Jerusalem en die uitkoms daarvan (Welzen 2011a:365–6). Gelowiges moet weet dat hulle op God se beloftes kan staatmaak. Hierdie versekering was belangrik in die tyd waarin Lukas geskryf het. Nie net was daar vrae oor die uitbly van die paroesie nie, maar die vrae het ook 'n eksistensiële dringendheid gehad, omdat dit duidelik geword het dat die kerk al hoe meer 'n martelaarskerk word (Grundmann 1966:378). Dit is dus te verstane dat die uitbly van die paroesie angstigheid by die gelowiges veroorsaak het, want so bly die finale verlossing ook uitstaande (soos 21:28 in die vooruitsig stel). Maar Lukas wil sê dat daar geen paniek hoef te

ontstaan nie; God se beloftes staan vas. Dit rig ook 'n appèl tot die lesers om te bly volhard waar daar aan die einde van die eerste eeu n.C. tekens van verslapping in die geloof by hulle te bespeur was (Welzen 2011a:366).

3.2 Die toekoms is in God se hande

Die sekerheid oor God se beloftes beteken egter nie dat ons daarvoor beskik nie. Inteendeel, die toekoms lê volledig in God se hande. Hierdie perspektief open die kwessies van die nabyheid van die koninkryk van God, die verhouding tussen die val van Jerusalem en die koms van die Seun van die mens, en die plek van aardse katastrofes in God se finale heil, soos hierdie kwessies in Lukas 21 manifesteer.

Wat die nabyheid van die koninkryk van God betref, spring die uitsprake van Jesus in Lukas 21:31–32 dadelik in die oog – dat die koninkryk van God naby is (ἐγγύς ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ), en dat hierdie geslag nie sal verbygaan voordat alles gebeur het nie (οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη ἕως ἂν πάντα γένηται). 'n Mens kan sê dat daar in Lukas 21 twee soorte visies oor die einde is: die een oor 'n vertraging van die paroesie, en die ander oor 'n nabye verwagting van die koms van die koninkryk.¹² Enersyds korrigeer Lukas die oorverhitte eskatologiese verwagting van die dissipels – daar moet eers sekere dinge gebeur voor die paroesie kom (21:9,12). Maar andersyds is die paroesie nooit buite sig nie (Lambrecht 2011:429–30). Veral die uitspraak dat “alles” nog in “hierdie geslag” sal gebeur (21:32), is opvallend. Wat “alles” betref, lê dit redelik voor die hand dat die onmiddellike verwysing na “hierdie dinge” van 21:31 is, wat op sy beurt na die eindgebeure van 21:25–28 verwys (Reiling en Swellengrebel 1971:675–6). “Alles” kan dus nie anders as om allesomvattend verstaan te word nie, met insluiting van die gebeure van 21:25–28 (Wolter 2017:432–3).¹³ Dit lei vervolgens na die vraag oor die betekenis van “hierdie geslag”. By baie uitleggers veroorsaak die uitspraak van Jesus dat die paroesie nog in “hierdie geslag” sal plaasvind, 'n eksegetiese verleentheid, omdat dit kennelik nie in die aardse Jesus se tyd vervul is nie. Daarom is voorgestel dat dit figuurlik verstaan moet word, as sou dit slaan op die geslag van die eindtyd wat verskillende leeftye kan beslaan (Ellis 1974:246–7), of dat dit slaan op die mensdom wat teenwoordig sal wees by die paroesie (Leany 1966:263), of op die geslagte wat nog sal kom en wat in die tyd van die paroesie op aarde sal wees (Nielsen 1983:176). Maar soos Wolter (2017:432) tereg sê, hierdie soort oplossings is triviaal en vaag, en pas nie by die gewigtige inleidende frase: “Waarlik, Ek sê vir julle” nie. Volgens Wolter moet “hierdie geslag” as 'n uitgebreide familieterm verstaan word en het dit betrekking op almal wat aan Jesus verbind is (dissipels, gelowiges). So gesien, verwys hierdie term primêr na die geslag gelowiges ten tye van Lukas se skrywe aan die einde van die eerste eeu. Ook hulle wag nog op die einde, wat gou kan gebeur, nog in hulle tyd (so ook Edwards 1981:84; Lambrecht 2011:428–9). Die nabyheid van die paroesie word dus nie laat vaar nie. En so word aan die gelowiges in 'n tyd toe dit moeilik was om aan die paroesie vas te hou, die versekering gegee dat hulle sal oorleef tot by die koms van die Seun van die mens en dat hulle teenstanders dit nie sal regkry om hulle te laat verdwyn nie (Wolter 2017:433). Hierdie blywende *Naherwartung* is dus primêr 'n trooswoord in tye waarin die uitsig op die einde wat verlossing sal bring, vaag en onwerklik geword het. Die nabyheid van God se koninkryk is 'n permanente kenmerk van die koninkryk, 'n bron van inspirasie waaruit elke geslag gelowiges leef.

In verband met die nabyheid van die koninkryk is dit ook belangrik om waar te neem hoe Lukas die verhouding tussen die *telos* en die val van Jerusalem teken. In die eksegetiese deel (afdeling 2) het ek gewys op die historiserende tendense in 21:20–24, dat Lukas die verwoesting van

Jerusalem losmaak van die paroesie en deel maak van die geskiedenis. Maar dit beteken nie dat die val van Jerusalem sy eskatologiese waarde verloor nie. Lukas vervang nie eskatologie met heilsgeskiedenis sodat die *Naherwartung* buite sig te staan kom nie (Nicol 1973:69). Die twee bly in die allernouste verband met mekaar staan. Verskeie geleerdes wys op die amper naatlose manier waarop 21:24 (afsluiting van die gedeelte oor die val van Jerusalem) met 21:25–28 (die gedeelte oor die koms van die Seun van die mens) verbind word. 'n Blote $\kappa\alpha\iota$ skei 21:24 van 21:25. Hiermee bring Lukas die gedagte tuis dat die gebeure rakende Jerusalem se einde steeds deel van die eskatologie bly; dit bly geassosieer met die einde; dis deel van die gebeure wat na die einde lei (Marshall 1970:135; Nicol 1973:70; Zmijewski 1973:33–4). Die val van Jerusalem staan dus in diens van die eskatologie; dit verkry die betekenis van 'n blywende waarskuwing aan almal wat die evangelie verwerp. God is nie 'n aannemer van die persoon nie; Hy begin daarom met die oordeel oor sy eie volk (Jerusalem) sodat die nasies kan sien wat met hulle gaan gebeur (Van Bruggen 1993:363). Soos wat Jerusalem die prys moes betaal dat hy nie God se besoeking ernstig opgeneem het nie, so sal almal wat die evangelie verwerp, die paroesie as vernietiging beleef. Geskiedenis en eskatologie is op mekaar aangewese. Die val van Jerusalem kry 'n simboliese meerwaarde; dit herinner daaraan dat die koms van die koninkryk altyd naby is (Goppelt 1978:622); dit weerspieël wat aan die einde op kosmiese vlak sal gebeur (Welzen 2011a:362). So gesien is dit te verstane dat Lukas by sy lesers daarop aandring dat hulle die stad moet verlaat (21:21),¹⁴want menslike vestings bied dan geen beveiliging meer nie (Van Bruggen 1993:362; Nolland 1993:1003). Dit herinner aan wat Jesus in die gelykenis van die oneerlike bestuurder doen as Hy laasgenoemde aanprys omdat dié ten minste voorsorg tref vir die dag van oordeel, wanneer geld nie meer help nie. Op daardie dag moet jy die regte vriende hê om jou in die ewige wonings te ontvang. Die nabyheid van die koninkryk relativeer altyd die aardse sekuriteite waarop ons so graag steun.

Die nabyheid van die koninkryk mag egter nie lei tot oorverhitte paroesieverwagtinge nie. Dit het Lukas ook deeglik onder sy lesers se aandag gebring. Hy wil balans bring – daar moet gewaak word teen die apokaliptisering van historiese gebeure, veral dié wat politieke en sosiale onrus inhou – hoe katastrofaal en epogmakend hierdie gebeure ook al mag wees, soos die val van Jerusalem kennelik was (Ellis 1974:242; Craddock 1990:243). Katastrofale gebeure is nie die einde nie, maar is deel van die era waarin die kerk leef. Wat vir ons na die einde van die wêreld lyk – soos die val van Jerusalem – is (nog) nie die einde nie. In die eksegetiese deel het ons reeds aangetoon hoe die historiserende tendense rondom die val van Jerusalem hierdie gebeure losmaak van apokaliptiese verwagtinge omtrent die einde. Bykomend tot wat reeds genoem is, kan ook gewys word op hoe Lukas in 21:7 na die verwoesting van die tempel verwys – nie in dieselfde “apokaliptiese” terme as Markus nie. In teenstelling met sy bron, Markus 13:4, wat van die vernietiging van die tempel praat as $\sigma\upsilon\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\theta\alpha\iota$ (wanneer hierdie dinge *voleindig* word), noem Lukas dit $\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ (wanneer dit *gebeur*). Markus assosieer die tempel se einde kennelik met die einde van die wêreld, terwyl Lukas dit sien as 'n gebeurtenis in die geskiedenis (Nicol 1973:63). Nie die val van Jerusalem nie, maar eers die kosmiese tekens, soos beskryf in 25–28, sal die wêreld einde inlui (Klein 2006:644). Met hierdie afstandskepping tussen *telos* en die einde van Jerusalem wou Lukas by sy lesers tuisbring dat die einde nie geforseer kan word nie; dié lê volledig in God se hande: Hý bepaal die tyd en omstandighede van die koms van die koninkryk (vgl. Hand. 1:7). Die einde is nie aan 'n bepaalde termyn (bv. die voortbestaan van die tempel / Jerusalem) gekoppel nie, maar kan enige tyd – plotseling – gebeur (Grundmann 1966:378). Ons mag gevolglik nie apokaliptiese afleidings maak uit aardse gebeure nie – hoe katastrofaal ook al – behalwe dat dit ons blywend herinner aan die onafwendbaarheid van die finale einde.

Die lot van Jerusalem en die verhouding waarin dit tot die finale einde staan, dring die kwessie van aardse katastrofes en God se straf op die voorgrond. Dit ly geen twyfel nie dat die verwoesting van Jerusalem te wyte is aan Israel se ongehoorsaamheid. Volgens Lukas 19:44 het hulle nie die tyd toe God die stad tot sy heil besoek het, herken nie (Marshall 1970:155; Wolter 2017:426).¹⁵ Hierop volg dan die Goddelike oordeel. In die eksegetiese deel het ek reeds gewys op die moontlike agtergrond van die wraakuitsprake in Lukas 21:22,24, dat dit uit Ou-Testamentiese eskatologiese uitsprake oor Israel en die nasies kom (moontlik LXX Deut. 32:35; Eseg. 9:1; Hos. 9:7; Sag. 12:3) en dan op Jerusalem van toepassing gemaak word. Hieruit blyk duidelik dat wat met Jerusalem gebeur het, nie toeval was nie, maar voortspruit uit die raadsplan van God; dit is die vervulling van wat *geskrywe staan* (Luk. 21:22). So gesien, moet die *πλησθῆναι* van Lukas 21:22 as 'n Goddelike passief beskou word – dit is God wat besig was om sy raadsplan met Israel tot voltooiing te bring (Wolter 2017:427). Voorheen het God Israel ook geoordeel toe hulle in ballingskap weggevoer is na Babel, maar in 70 n.C. was dit die kulminasie van daardie en alle vorige oordele (Nolland 1993:1003).

Wat met Jerusalem gebeur het, is egter nie net onheil nie. God se wraak is nie die laaste woord nie; die doel met die oordeel oor Jerusalem is nie vernietiging nie, maar opbou. Den Hollander (2015:3–4) wys daarop dat ook Josefus, in sy weergawe van die Jode se geskiedenis, konstant met 'n wêreldbeskouing gegrond op die Skrifte opereer dat die Joodse volk spesiaal is vir God en dat nasionale terugslae slegs tydelik is (bv. Josefus *Antiquitates* 4.314; vgl. 4.115–6; 10:209–10). Ook wat die val van Jerusalem betref, behoort die laaste woord nie aan die triomferende Romeine nie, maar aan God. Vir Josefus gaan dit nie oor Rome se oorwinning nie, maar oor dié se subordinasie aan die toekoms van Israel. Want God bly getrou aan sy verbond. Die eintlike doel van die val van Jerusalem sal dus eers binne die groter verband van die heilsgeskiedenis uitspeel. So kom die val van Jerusalem in die Christelike evangelie van Lukas ook binne die groter perspektief van heil en genesing te staan. Ek het reeds daarop gewys dat die lotgevalle van Jerusalem in diens staan van die eskatologie, van die koms van die Seun van die mens. En die afloop hiervan is verlossing – 21:28. Laasgenoemde vers is uniek aan Lukas en verteenwoordig sy besondere kyk op die gebeure van Jerusalem en dié se heenwysende karakter na die eskatologie. Die Goddelike raadsplan is ten diepste heil; dis gerig op bevryding, al sluit dit ook die konsekwensies in van wat gebeur as God se heilsplan afgewys word (Welzen 2011a:366). Katastrofale gebeure is dus nie noodwendig die einde van die lewe soos ons dit ken en van die verhouding met God nie. Ons hoef nie daaraan 'n apokaliptiese kleur te gee nie. Die lewe gaan voort, nie omdat ons optimisties (dinge sal weer regkom) of fatalisties (wat moet gebeur, sal gebeur) is nie, maar omdat die toekoms in God se hande is. Hierdie insig herinner aan wat Paulus in Romeine 8:28 sê: “Ons weet dat God alles ten goede laat meewerk vir dié wat Hom liefhet, dié wat volgens sy besluit geroep is.” God laat vaar nie die werke van sy hande nie, maar bou die toekoms ook uit die allerverskriklikste gebeure. Die einde is die einde eers wanneer God sê dis die einde.

3.3 *Eskatologie en vita Christiana*

Dis opvallend dat Lukas se eskatologiese rede deur twee paranetiese gedeeltes omraam word, te wete 21:8–9 en 21:34–36. Tydsgewys sluit hulle die hele tyd tot en met die koms van die Seun van die mens in (Wolter 2017:415). 'n Mens sou normaalweg nie die twee genres van eskatologie en paranese in dieselfde asem noem nie, maar dis presies wat Lukas doen. Enersyds karakteriseer hy sy lesers as 'n gemeenskap van Goddelike redding wat met hulle oë op die wolke gerig lewe, by wyse van spreke (eskatologies) (Wolter 2017:415). Andersyds is hulle lewensgeanker in die realiteite van die daaglikse lewe (paranese). En so kies Lukas nie tussen

geskiedenis en eskatologie in Lukas 21 nie – dis ’n vals dilemma. Die twee perspektiewe kom verweef voor. ’n Mens kan wel sê dat Lukas die klem laat val op die paranese met die oog op die gewone lewe (deurdadig die paraneses die eskatologiese rede omraam), maar hy beoog nie ’n radikale breuk met die eskatologiese tradisie nie; hy herinterpreteer dit eerder vir sy lesers sodat hulle daaglikse lewe te staan kom in die lig van die eskatologie. Hiermee is hy in pas met die res van die Nuwe Testament, waar gelowiges se gedrag voortdurend bepaal word deur die blywende nabyheid van die paroesie. ’n Mens se lewe moet altyd “parousia-proof” wees; jy moet as ’t ware leef asof jy enige oomblik die paroesie verwag (Wolter 2017:434).

Daar is dus ’n onteenseglike samehang tussen geskiedenis en eskatologie in die Nuwe Testament. Hieroor het Zmijewski (1973:36–9) ’n vergelyking tussen Lukas, Paulus en Johannes getref. By Paulus is daar ’n sterk spanning tussen die heil van die hede (die alreeds) en die heil van die toekoms (die nog nie). By Johannes weer is daar ’n verhoogde klem op die gerealiseerde heil in Christus; hede en toekoms vloei as ’t ware ineen. En Lukas probeer in sy dubbelwerk doen wat Johannes in sy teologie saamvoeg: Hede en toekoms is gerig op mekaar. Indien dit aanvaar word dat Lukas ’n heilsgeskiedenis daarstel met sy dubbelwerk, kan dit dalk so voorgestel word dat hy God se raad met menslike geskiedenis probeer integreer. Die sameloop tussen hierdie twee is dan heilsgeskiedenis, waarvan Jesus die sentrum is (laasgenoemde vergelykbaar met Conzelmann se gedagte van Jesus se tyd as die *Mitte der Zeit*) (Bovon 2006:84–5). Zmijewski kom dus tot die slotsom dat Lukas êrens tussen Paulus en Johannes inpas wat betref die verhouding tussen hede en toekoms, daaglikse lewe en eskatologie.¹⁶

Die aspekte van die daaglikse lewe wat veral deur die paraneses van Lukas 21 beklemtoon word, is nugterheid, volharding, waaksaamheid en gebed.¹⁷ Want uit die eskatologiese rede is dit duidelik dat vervolging deel geword het van die kerk se lewe op aarde (Grundmann 1966:378). Ver al 21:12–19 handel hieroor. Dit gaan hier oor die dinge wat nog voor (πρό, 21:12) die oorloë, opstande en aardbewings van 21:9–11 en die val van Jerusalem (20–24) moet gebeur. In die eksegetiese deel het ek reeds daarop gewys dat die haat, teenstand en vervolgings waarvan in 21:12–19 sprake is, moontlik verband hou met die gebeure waarvan in Lukas se tweede boek, Handeling, vertel word (so Grundmann 1966:380; Zmijewski 1973:34; Welzen 2011a:363). Die byvoeging van “gevangnisse” in vers 12 deur Lukas spruit dus waarskynlik voort uit die tronkstraf van die apostels en Paulus waarvan ons in Handeling lees, ’n byvoeging waardeur Lukas klem op die vervolging van die vroeë Christendom wou verhoog (Sanders 1987:217). Geen wonder nie dat die klem in die paraneses op volharding, waaksaamheid en gebed val, want Lukas hou rekening met die uitdyende tyd voor die paroesie, met al die gevare daaraan verbonde (Zmijewski 1973:34). Die bemoediging en troos bly egter nie uit nie; 21:18 meld dat geen haar van hulle kop sal val nie. Dit klink teenstrydig met 21:16, waar genoem word dat hulle selfs doodgemaak sal word, maar die troos lê daarin dat hulle nie deur God vergeet sal word nie, selfs al word hulle gedood (Welzen 2011a:364; vgl. Craddock 1990:245).

Dit is dus nie om dowe neutte dat Lukas sy eskatologiese rede met ’n paranese begin en afsluit nie. Nie net vermaan hy sy lesers tot waaksaamheid met die oog op die koms van die Seun van die mens nie, maar so vestig hy ook die aandag daarop dat die tyd voor die paroesie nie ’n blote wag op die einde is nie; dis nie leë tyd nie, maar gevulde tyd. Juis vanuit die eskatologie berei Lukas sy lesers voor vir ’n vrugbare lewe op aarde (DeSilva 2004:333). Dit is daarom opvallend dat van die sake wat in die paranese van 21:34–36 aangeraak word (nie onmatige etery en drinkery nie; volhardende gebed), aansluit by ’n lewensingesteldheid waarvoor Lukas dit in sy hele evangelie het: oppas vir ’n fiksasie op hierdie lewe se genietinge, veral ten koste van ander wat swaarkry, of waardeur jy jou toekoms wil verseker. Hier kom die gelykenisse

van die ryk man en Lasarus in 16:13,19–31, en die ryk dwaas in Lukas 12:13–21 in die oog. Verder is die lewenshouding van volhardende gebed ook ’n tema by Lukas, soos wat die gelykenis van die weduwee en die hardvotige regter aantoon (18:1–8) (Welzen 2011a:371).

Die manier waarop Lukas oor die einde handel in Lukas 21 dui dus daarop dat hoewel die eskatologie belangrik is, die *vita Christiana* ewe belangrik is. So wil Lukas sy lesers se denke oor die eskatologie transformeer; die besef moes daag dat ’n mens gereed maak vir die koms van die Seun van die mens juis deur hierdie lewe te vul met ’n lewenstyl wat getuig van die koms van die koninkryk in Jesus Christus.

3.4 Die toekoms van die nasies

Een van die belangrike uitvloeisels van ’n koninkrykslewenstyl is om anders te begin dink oor die toekoms van die nasies en dié se posisie teenoor Israel. Dis hier waar die enigmatiese 21:24 ter sprake kom, ’n vers uniek aan Lukas. Oor die eerste deel van die vers (sommige val deur die swaard; ander word as krygsgevangenes weggevoer; Jerusalem word deur die nasies vertrap) is daar nie onduidelikheid nie. Welzen (2011a:367) sê selfs dat dit ’n beknopte weergawe is van wat werklik gebeur het toe Jerusalem deur Titus se leër vertrap is.

Dis die laaste frase wat egter laat kopkrap: Die vertrapping sal voortduur “totdat die tye van die nasies vervul is” (ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν). Daar word gewoonlik twee verklarings vir hierdie frase aangebied.

Die eerste verklaring lui dat met die val van Jerusalem Israel se tyd verby is; dis nou die tyd van die nasies. Die agtergrond van hierdie gedagte lê in ’n apokaliptiese tema wat in verskeie werke voorkom, waarvolgens elke nasie ’n tyd kry om oor Israel te heers, hoewel hierdie tyd deur God beperk word (vgl. Dan. 8:13–14; 9:26–27; 12:7; Tobit 14:5; Psalmi Salomonis 17:25; Qumran Sektoreël 4:18) (so Leaney 1966:262; Marshall 1970:135; Ellis 1974:245; Nielsen 1983:172; Sanders 1987:218). Hierdie verklaring word soms ook in verband gebring met die herstel van Israel. Marshall (1970:135, 187) interpreteer Lukas 21:24 in die lig van Openbaring 11:2 en Daniël 8:13–14 waarvolgens die heilige stad vir ’n vaste apokaliptiese periode deur die nasies vertrap word. Die gedagte van die “vervulling” van die tyd van die nasies in Lukas 21:24, asook die vraag van die dissipels in Handeling 1:6 of dit nou die tyd vir die heroprigting van die koninkryk van Israel is, hou egter volgens Marshall die moontlikheid in dat Lukas rekening gehou het met die herstel van Israel, vergelykbaar met wat Paulus in Romeine 11:22–24 in die vooruitsig stel indien die afgekapte takke van die mak olyf (Israel) weer teruggeënt word op die oorspronklike mak olyfboom. Verskeie geleerdes wys egter die gedagte af dat die herstel van Israel in Lukas 21:24 opgesluit lê. Ellis (1974:245) wys daarop dat vers 24 so verstaan kan word dat die tyd van die nasies kan voortduur tot by die paroesie. En Sanders (1987:218–9) argumenteer dat Lukas nêrens in soveel woorde na die moontlikheid van die herstel van Israel verwys nie, anders as wat ons by Paulus kry (Rom. 11; kyk hier bo). Vir Lukas is daar eerder die tyd van Israel, dan dié van die nasies, en dan kom die paroesie. Die begin van die tyd van die nasies is dus meteen die einde van die tyd van Israel, aldus Sanders.

Dis egter op hierdie punt dat dit belangrik is om raak te sien dat die tyd van die nasies ook beperk is. Ek het hier bo daarop gewys dat slegs ’n κοί 21:24 (Jerusalem se val) van 21:25 (die koms van die Seun van die mens) skei. Hulle is verwante gebeure: Jerusalem se einde wys dus heen na die einde van die nasies (vgl. Van Bruggen 1993:364). Die aanbreek van die paroesie lui ook die nasies se einde in. Die manier waarop Lukas Jerusalem en die nasies se tye verweef,

dui dus daarop dat die mag wat die nasies oor Israel uitoefen, van beperkte omvang is: Dit duur net tot by die koms van die koninkryk (Klein 2006:650).¹⁸ Hierdie gedagte moes 'n besondere troos en bemoediging vir die lesers van die Lukasevangelie ingehou het. Die eskatologie oorspan die geskiedenis. God hou nie net die lotgevalle van Israel in sy hand nie, maar ook dié van die nasies. Uiteindelik kom daar 'n einde aan die lyding wat Christene onder die dwingelandy van vreemde oorheersers beleef.

Die tweede verklaring vir die frase “totdat die tye van die nasies vervul is” is dat dit die tyd is wanneer die evangelie aan die nasies verkondig word. Zmijewski (1973:34) beredeneer hierdie verklaring veral vanuit die kans wat elke nasie in God se heilsgeskiedenis kry om die evangelie te aanvaar. Eers was dit die kans van die Jode, maar hulle het dit verwerp. En nou is dit die nasies se kans. En dit sal voortduur totdat hulle tyd ook “vervul” is, dit wil sê, totdat hulle volle geleentheid gehad het om op die evangelie te antwoord. Dis in dié verband dat wat met Jerusalem gebeur het, ook as waarskuwing dien vir die nasies: Daar kom 'n dag van afrekening, wanneer verantwoording gedoen moet word vir hoe daar op die aanbod van God se heil in Christus geantwoord is. En volgens Lukas se weergawe gebeur laasgenoemde met die aanbreek van die paroesie. Dis die universele dag van afrekening, wanneer alle nasies voor die regterstoel van God sal verskyn. Hierdie interpretasie open ook die perspektief van die kerk se getuienisleweringstaak ten opsigte van die nasies. Volgens Craddock (1990:244–6) is die apokaliptiese tekens nie 'n tyd van koersagtige berekenings soos in 21:8 deur die vals profete beoefen is nie, maar van getuienislewering deur die kerk, al gaan dit met baie pyn en lyding gepaard. Hierdie getuienis het juis van Jerusalem af uitgegaan, soos in Handeling beskryf word. Die verwoesting van Jerusalem was terselfdertyd die geleentheid vir die verspreiding van die evangelie.¹⁹ Die tyd van die vervulling van die nasies is presies die vervulling van die raadsplan van God, dat aan alle nasies die goeie boodskap van redding uitgedra word.²⁰

Dit is na my oordeel nie nodig om tussen bovermelde twee interpretasies te kies nie, soos Welzen (2011a:367) ook nie doen nie. Beide is vanuit 'n Bybels-spirituele lesing van die teks geldige interpretasies. Of dit nou is dat veral die Joodse Christene moes aanvaar dat Israel se tyd verby is en dat hulle die oorheersing van die Romeine moes verduur (hoewel die troos was dat laasgenoemde se tyd ook deur God beperk word), en of Lukas sy lesers wou uitdaag tot die aanvaarding van hulle taak as getuies van die blye boodskap teenoor die nasies, feit is dat beide hierdie interpretasies die gelowiges nuut laat kyk het na hulle posisie binne die wyer perspektief van God se heil vir die wêreld. Dit kom neer op 'n herskikking en herevaluering van religieuse status. God verbind Hom nie so aan 'n volk, nasie of stad dat dit outomaties God se blywende beskerming geniet nie. Voorregte kan weggeneem word. Dit het in die verre verlede gebeur tydens die wegvoering in ballingskap na Babel; dit het weer gebeur met die val van Jerusalem in 70 n.C. Maar dis nog nie die einde nie. God se heil brei so uit na alles nasies; dis nou die tyd van die nasies. En dit bring nuwe geleenthede en verantwoordelikhede na vore; dit daag gelowiges uit tot 'n vrugbare bediening op aarde op weg na die einde, al gaan dit met ontbering en lyding gepaard. Hulle moes leer dat hulle voortaan die paroesie nie koersagtig kan afwag nie, maar hulle moet toelê op 'n lewe van volharding, toewyding en getuienislewering. Ook dit is deel van die *vita Christiana* wat God vir hulle in die oog het.

4. Slot

Bostaande ondersoek het die volgende resultate opgelewer ten opsigte van 'n Bybels-spirituele lesing van Lukas 21; aangesien dit bo reeds volledig beredeneer is, word dit nou net kortliks opgesom:²¹

- Gelowiges kan vertrou op God se beloftes omtrent die toekoms. Jesus se profesie oor die vernietiging van Jerusalem en die tempel is vervul met die gebeure van 70 n.C. Hulle kan dus ook met vertroue leef dat die profesie omtrent die paroesie en die wêreld einde eweneens vasstaan. God het sy trou reeds bewys; sy woorde staan vas, ook in tye van benouing en waar dit lyk of die paroesie nooit sal plaasvind nie.
- Daar is 'n wyer perspektief as om jou net blind te staar teen die verskriklike gebeure van 70 n.C. en jou eie interpretasies daarvoor. In die benouende tye van die laat eerste eeu n.C. waar die vervolging van die kerk 'n werklikheid geword het en die vooruitsig op die paroesie begin vervaag het, wys Lukas sy lesers op die sekerheid van God se beloftes omtrent die einde – Jerusalem hét geval soos Jesus geprofeteer het, en daarom sál die paroesie ook kom. Lukas wys op die blywende nabyheid van die koninkryk van God, dat die paroesie plotseling kan plaasvind en nie gekoppel is aan die val van Jerusalem nie, hoewel Jerusalem se einde wel simboliese karakter het en na die finale einde heenwys. Hierdie feit moet hulle egter nie angstig maak nie; hulle moenie van Jerusalem se einde of ander soortgelyke katastrofale gebeure “apokaliptiese” afleidings maak, soos dat die einde op hande is, dat alles verlore is, dat God hulle vergeet het, of dat dit klaar is met die Godsvolk nie. Hulle moet eerder rus in die wete dat die toekoms in God se hande is, dat Hy dit in sy wysheid bestuur en laat afstuur op die einde, wanneer die finale verlossing kom. Hulle kan rustig voortleef en hulle oë rig op die aardse taak wat God aan hulle as Christene toevertrou het – wat na die volgende hoofgedagte lei:
- Die sekerheid van die paroesie en die blywende nabyheid van die koninkryk lei nie weg van die gewone aardse lewe nie, maar maak dit juis moontlik. Gelowiges se gedrag word trouens bepaal deur die eskatologie. Daarom is dit geen wonder nie dat paranetiese uitsprake die eskatologiese rede van Lukas 21 omraam. Die tyd voor die paroesie is dus nie 'n leë tyd nie, maar 'n gevulde tyd, gevul met 'n vrugbare lewe in diens van die koninkryk. Die *vita Christiana* kom in die helder lig van die koninkryk te staan. Dis 'n lewenstyl wat getuig van die koms van die koninkryk in Jesus Christus, wat prakties bestaan uit 'n wegkeer van ongebreidelde onmatigheid en 'n toekeer tot waaksaamheid, toewyding en gebed, sake wat ook in die res van sy Evangelie sentraal staan.
- Krisistye bring altyd herevaluering en herskikking van prioriteite. Lukas 21:24 interpreteer die katastrofe van 70 n.C. as die einde van 'n era, van die besondere posisie van Israel. Maar dis ook die begin van 'n nuwe era: die tyd van die nasies. Enersyds hou dit ontbering en lyding in, want die nasies sal hulle gesag laat geld. Andersyds kan gelowiges daarin rus dat God paal en perk hieraan stel. Ook die nasies sal in die paroesie verantwoording moet doen voor die regterstoel van God. Verder bring dit ook nuwe geleenthede op die pad van gelowiges: Hulle word getuies teenoor die nasies van die groot daad van God in die geskiedenis, spesifiek in Jesus Christus. Ook dit is deel van die *vita Christiana* wat God vir hulle in die oog het.

Bibliografie

- Aune, D.E. (red.). 1972. *Studies in New Testament and early Christian literature. Essays in honor of Allen P. Wikren*. Leiden: E.J. Brill.
- . 1992. Eschatology (early Christian). In *The Anchor Bible Dictionary* 1992:594–609.
- Bolkestein, M.H. 1966. *Het Evangelie naar Markus*. (De Prediking van het Nieuwe Testament.) Nijkerk: Callenbach.
- Bovon, F. 2006. *Luke the theologian. Fifty-five years of research (1950–2005)*. 2de hers. uitgawe. Waco: Baylor University Press.
- Buzzard, A.F. 1995. Luke's prelude to the Kingdom of God. The fall of Jerusalem and the end of the age – Luke 21:20–33. *A Journal from the Radical Reformation*, 4(4):32–43.
- Craddock, F.B. 1990. *Luke. Interpretation. A Bible commentary for preaching and teaching*. Louisville: John Knox Press.
- Den Hollander, W. 2015. Jesus, Josephus, and the fall of Jerusalem: On doing history with Scripture. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 71(1), Art. #2942, 9 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v71i1.2942>.
- DeSilva, D.A. 2004. *An introduction to the New Testament. Contexts, methods & ministry formation*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Edwards, O.C., Jr. 1981. *Luke's story of Jesus*. Philadelphia: Fortress.
- Ellis, E.E. 1974. *The Gospel of Luke*. Londen: Oliphants. (New Century Bible.)
- Farnell, F.D. 2002. The case for the independence view of Gospel origins. In Thomas (red.) 2002.
- Goppelt, L. 1978. *Theologie des Neuen Testaments*. Derde uitgawe. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Uni-Taschenbücher 850.)
- Green, J.B. 1995. *The theology of the Gospel of Luke*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grundmann, W. 1966. *Das Evangelium nach Lukas*. Berlyn: Evangelische Verlagsanstalt. (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 3.)
- Klein, H. 2006. *Das Lukasevangelium*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Band I/3.)
- Lambrecht, J. 2011. *Naherwartung in Luke? A note on M. Wolter's explanation of Luke 21*. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 87(4):425–31. doi:IO.2143/ETL.87.4.2149597.
- Leaney, A.R.C. 1966. *The Gospel according to St Luke*. Londen: Adam & Charles Black. (Black's New Testament Commentaries.)

- Lombaard, C. 2012. *The Old Testament and Christian spirituality. Theoretical and practical essays from a South African perspective*. Atlanta: Society of Biblical Literature. (International voices in Biblical studies 2.)
- Marshall, I.H. 1970. *Luke: Historian and theologian*. Exeter: The Paternoster Press.
- Nicol, W. 1973. Tradition and redaction in Luke 21. *Neotestamentica*, 7(1):61–71. (Essays on the Gospel of Luke and Acts.)
- Nielsen, J.T. 1983. *Het Evangelie naar Lucas II*. Nijkerk: Callenbach. (De prediking van het Nieuwe Testament.)
- Nolland, J. 1993. *Luke 18:35–24:53*. Dallas: Word Books. (Word Biblical Commentary 35c.)
- Reicke, B. 1968. *The New Testament era*. Philadelphia: Fortress Press.
- . 1972. Synoptic prophesies in the destruction of Jerusalem. In Aune (red.) 1972:121–34.
- Reiling, J. en J.L. Swellengrebel. 1971. *A translator's handbook on the Gospel of Luke*. Leiden: United Bible Societies. (Helps for Translators 10.)
- Sanders, J.T. 1987. *The Jews in Luke-Acts*. Philadelphia: Fortress Press.
- Schneiders, S.M. 1999. *The revelatory text. Interpreting the New Testament as sacred Scripture*. 2de uitgawe. Collegeville: The Liturgical Press.
- Taylor, N.H. 2003. The destruction of Jerusalem and the transmission of the synoptic eschatological discourse. *Hervormde Teologiese Studies*, 59(2):283–311.
- The Anchor Bible Dictionary. Volume 2 (D–G). 1992. (Hoofredakteur: David Noel Freedman.) New York: Doubleday.
- Thomas, R.L. (red.). 2002. *Three views on the origin of the Gospels*. Grand Rapids: Kregel Academic & Professional Publications.
- Van Bruggen, J. 1993. *Lucas. Het evangelie als voorgeschiedenis*. Kampen: Kok. (Commentaar op het Nieuwe Testament.)
- Verheyden, J. 1990. The flight of the Christians to Pella. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 66(4):368–84.
- Welzen, H. 2011a. *Belichting van het Bijbelboek. Lucas*. 's-Hertogenbosch: KBS Uitgeverij.
- . 2011b. Contours of Biblical spirituality as a discipline. *Acta Theologica Supplementum*, 15:37–60.
- . 2011c. Exegetical analyses and spiritual readings of the story of the annunciation (Luke 1:26–38). *Acta Theologica Supplementum*, 15:21–36.
-

Wolter, M. 2009a. Israels Zukunft und die Parusieverzögerung bei Lukas. In Wolter 2009b:311–35.

—. 2009b. *Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas*. Tübingen: Mohr Siebeck. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 236.)

—. 2017. *The Gospel according to Luke*. Vol. 2 (Luke 9:51–24). Waco: Baylor University Press. (Baylor-Mohr Siebeck studies in early Christianity.)

Zmijewski, J. 1973. Die Eschatologiereden Lk 21 und Lk 17. Überlegungen zum Verständnis und zur Einordnung der lukanischen Eschatologie. *Bibel und Leben*, 14:30–40.

Eindnotas

¹ Weens die negatiewe konnotasies verbonde aan die woord *heiden* word in hierdie artikel eerder die woord *nasies* gebruik.

² 'n Mens kan jou in elk geval nie op net een spesifieke eksegetiese metode verlaat met die hoop dat dit eenduidige interpretasies sal oplewer nie. Zmijewski (1973:30) het duidelik aangetoon hoe byvoorbeeld die redaksiehistoriese metode tot 'n groot verskeidenheid van moontlikhede oor die interpretasie van die Lukasevangelie gelei het. 'n Spirituele lesing kan dus nie anders nie as om keuses te maak uit die geldige interpretasievoorstelle wat beskikbaar is.

³ Hierdie standpunt van Van Bruggen hang saam met sy negatiewe ingesteldheid teenoor die twee-bronne-hipotese as verklaring vir die ontstaan van Lukas en Matteus se Evangelies. Hy is 'n voorstander van die onafhanklike ontstaan van elke Evangelie (vgl. Farnell 2002:247). Vir Van Bruggen is die ooreenkomste tussen die Evangelies in Jesus se apokaliptiese rede eerder toe te skryf aan elkeen se direkte bekendheid met Jesus se oorspronklike rede (Van Bruggen 1993:360). Die verskille is uiteraard die gevolg van elkeen se eie weergawe van persoonlike herinneringe of bewerking van ooggetuieverlae.

⁴ Goppelt (1978:621) onderstreep die feit dat in geen Evangelie Jerusalem so beklemtoon word soos in Lukas nie.

⁵ Taylor (2003:285) is van mening dat Markus se weergawe verwys na keiser Caligula wat in 40 n.C. 'n standbeeld van homself in die tempel in Jerusalem wou oprig, wat groot teenkanting van die Christene in Judea ontlok het. Dit sou dan ten minste die apokalips van Mark. 13 so vroeg dateer as in die veertigs van die eerste eeu. Hoewel moontlik, is daar egter niks dwingend wat Mark. 13:14 as verwysend na Caligula aandui nie.

⁶ Enkele insigte wat streng gesproke aan 'n histories-kritiese lesing ontleen is, sal ook hier ingevoer word in soverre dit relevansie het vir 'n sinchroniese lees van Lukas se teks.

⁷ Lukas vervang Markus se vraag wat deur een van die *dissipels* gevra word (Mark. 13:1) met *sommige* wat oor die tempel praat (Luk. 21:5), Jesus wat daarop reageer (21:6), en *hulle* wat Hom dan 'n vraag vra (21:7). Grundmann (1966:379) probeer 'n saak daarvoor uitmaak dat

die “sommige” terugverwys na die dissipels in 20:45, met die implikasie dat die “julle” van 21:3 ook die dissipels is. Grundmann gee egter toe dat Jesus se antwoord nie aan die dissipels gegee word op die Olyfberg, soos in Markus nie, maar in die tempel in die teenwoordigheid van die volk. Welzen (2011a:359) noem ook dat διδάσκαλε (Luk. 21:7) meestal nie deur die *dissipels* as aanspreekvorm vir Jesus gebruik word nie, maar eerder deur die mense. Dit klop met 20:45 waar ons lees dat die “hele volk” na Jesus luister. Die vraag in 21:7 kom dus eerder uit die geleedere van die algemene publiek. Ek volstaan dus met die gedagte dat Lukas doelbewus vir Markus redigeer om die karakter van amptelike, openbare spreke aan Jesus se rede te verleen.

⁸ 21:8–9 is terselfdertyd ’n paranese wat saam met 21:34–36 ’n *inclusio* vorm vir die eskatologiese rede. Later (afdeling 3.3) meer hieroor.

⁹ Die feit dat Lukas in 21:9 οὐκ εὐθέως (“nie dadelik nie”) invoeg as kwalifiserende frase vir die aanbreek van die eindgebeure, asook πρῶτον om aan te dui dat sekere dinge “eers” moet gebeur, versterk die gedagte dat die oorloë en opstande – teen die normale apokaliptiese verwagtinge in – nie as die finale eindgebeure gesien moet word nie. Die eintlike einde word so uitgestel (vgl. Nicol 1973:64).

¹⁰ Lambrecht (2011:426) stel dit so: Wat in 9–11 aangekondig word, word in 25–26 verder verduidelik. Dit klop met Nolland se siening van eskalerende eindgebeure.

¹¹ Die eksegetiese insigte soos beredeneer in afdeling 2 word as vertrekpunt geneem. In die spirituele lees van Luk. 21 sal egter nog verdere eksegetiese beredenering volg, soos nodig.

¹² Bovon (2006:57, 63) stel verskeie geleerdes aan die woord wat hierdie standpunt van twee visies huldig.

¹³ Volgens Klein (2006:652 vn. 97) verander Lukas in 21:32 sy bron, Mark. 13:30, se ταῦτα πάντα na πάντα omdat Lukas die aanbreek van die koninkryk (21:31) wil insluit, nie net die gebeure van 21:25–28 nie (21:31 se ταῦτα verwys kennelik na die gebeure van 21:25–28). Dit onderstreep die opmerking hier bo dat πάντα allesomvattend verstaan moet word.

¹⁴ Sommige geleerdes sien in hierdie vers ’n verwysing na die vlug van die Christene na Pella (in Perea) voor of tydens die Joodse oorlog teen Rome in 66–70 n.C. Verheyden (1990) het egter uitvoerig aangetoon dat geen bron vóór Eusebius se *Historia Ecclesiae* 3,5,3 (vroeë 4de eeu n.C.) hierdie verbinding maak tussen Luk. 21:21 en die vlug na Pella nie. Verheyden is daarom van oordeel dat Eusebius hierdie verwysing na Pella om teologiese redes (die redding van die regverdiges) gedoen het en dat dit nie ’n historiese basis het nie.

¹⁵ In ’n insiggewende studie vergelyk Den Hollander (2015) die Joodse geskiedskrywer Josefus en Jesus rakende die redes vir Jerusalem se ondergang. Hy kom tot die gevolgtrekking dat beide Josefus en Jesus dit toeskryf aan die sondes van Jerusalem. Daar is egter ’n verskil: Josefus plaas dit in ’n bepaalde skema van hoe God met sy volk werk, naamlik sonde–straf en gehoorsaamheid–beloning (2015:2–3), terwyl Jesus Israel se sonde sien as die verwerping van God se boodskappers, meer spesifiek Jesus self (2015:6).

¹⁶ Green (1995:127) sê dat Lukas se eskatologie meer soos dié van Johannes lyk as soos Paulus s’n; die klem is op die teenswoordige tyd.

¹⁷ Wat die paranases in Luk. 21:34–36 betref, vestig Wolter (2017:433–4) die aandag daarop dat dit uit die gewone tweeledige manier van argumentering bestaan, soos bekend uit die *genus deliberativum* van die antieke retorika, naamlik ἀποτροπή of “wegkeer van” (onmatige etery en drinkery, afstomping deur die Sorge van die lewe, onvoorbereidheid vir die dag van oordeel, 21:34–35) en προτροπή of “toekeer na” (waaksaamheid, voortdurende gebed met die oog op geestelike behoud, 21:36).

¹⁸ Wolter (2017:428) is ook van mening dat Lukas met die frase “totdat die tye van die nasies vervul is” die tyd van die nasies beperk. Maar dan hou hy ’n agterdeurtjie oop vir Israel deur by te voeg dat die vertrapping van Jerusalem beperk word deurdat die tyd van die nasies self beperk word. Daar is dus herstel moontlik vir Jerusalem, hoewel eers by die paroesie. Maar dit sal ’n Jerusalem wees wat totaal anders is as die een waarin Jesus tydens sy aardse bediening opgetree het. Dit is egter nie duidelik wat Wolter met hierdie herstel van Jerusalem in die paroesie bedoel nie – ’n soort geestelike Jerusalem, gelyk aan die nuwe Jerusalem van Op. 21?

¹⁹ Dit is vergelykbaar met ’n vroeër tyd toe die gelowiges ook die evangelie verkondig het so ver as wat hulle gegaan het nadat hulle weens vervolging uit Jerusalem moes vlug (Hand. 8:4).

²⁰ Vir Wolter (2009a:330–1) los die verkondiging van die evangelie aan die nasies ook die probleem van die paroesievertraging in Lukas-Handelinge op. Hy sê dat vir Lukas die vertraging nie ’n probleem is nie, maar ’n oplossing, want, enersyds, so word die nie-Joodse Christene verseker dat hulle in kontinuïteit staan met die beloftes aan Israel en, andersyds, so word die ongelowige Jode opgeroep om hulle tot Christus te bekeer as hulle steeds deel van die Godsvolk wil wees. Die uitstel van die paroesie stel hulle in staat om, via die Christelike sending, in te kom. As hulle dit nie doen nie, word hulle uit die koninkryk gewerp (Luk. 13:25,28) of uit die Godsvolk uitgesluit (Hand. 3:23).

²¹ Dit is nodig om weer daarop te wys dat wat hier aangebied word, nie in die streng sin van die woord ’n hermeneutiese besinning is van Luk. 20:20–24 nie. Dit het in hierdie ondersoek gegaan oor ’n Bybels-spirituele lesing van die teks, meer spesifiek die wisselwerking tussen Lukas se teks en die eerste lesers van die Lukasevangelie se spirituele konteks – hoe hulle verstaan en belewing van die tempel, Jerusalem, die geskiedenis, die paroesie, die gebeure van 70 n.C., getransformeer is deur Lukas se weergawe daarvan. Uiteraard het hierdie kwessies raakvlakke met ons situasie vandag, maar dit is nie die objek van ondersoek van hierdie studie nie.