

# Hermeneutiese uitgangspunte in historiese Jesus navorsing: Metodologiese vooronderstellings

P A Geysler

Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap

Universiteit van Pretoria

## Abstract

### Hermeneutical premises in historical Jesus research:

#### Methodological presuppositions

*The focus of this article is the presuppositions concerning the interpretation of the New Testament with reference to historical Jesus studies. Regarding the rhetorics of a text, communication conventions are discussed and applied to the concept "Kingdom of God". The concepts "situation" and "strategy" are investigated. "Situation" refers to the circumstances and aims of a writing. "Strategy" refers to the writer's persuasive techniques to bring the audience to appropriate action. The following social institutions of the audience should be taken into consideration: kinship, economy, politics and religion. Social-scientific criticism presupposes that both the social and historical disciplines are necessary for an adequate interpretation of ancient texts and their social contexts. The socio-historical approach investigates the intended meaning of texts, their Wirkungsgeschichte and relevance for the present-day reader.*

## 1. INLEIDING

Op die gebied van die sosiaal-wetenskaplike kritiek funksioneer nie net die bewussyn van die verskil tussen die Mediterreense en die moderne Westerse wêreldbeeld en tydramwerk nie, maar word daar ook ingegaan op die vooronderstellings met betrekking tot die

*verstaan* van die Nuwe Testament. Volgens Elliott (1993:49-55) kan die volgende as uitgangspunte vir interpretasie met betrekking tot tekste se kenmerke, funksies, situasies en strategieë dien. Die aspekte wat in die artikel bespreek word, volg die raamwerk wat Elliott bied.

## 2. RETORIEK

*Tekste* word beskou as betekenisvolle eenhede van sosiale diskoers, hetsy in mondelinge of geskrewe vorm. Om betekenisvolle sosiale diskoers te kan wees, word 'n gedeelde sisteem van signifikasie (betekening) veronderstel. Sowel die teks se kapasiteit om as 'n medium van kommunikasie te kan dien, as die betekenis wat so oorgedra word, word bepaal deur die konvensies en die beperkings van die sosiale en kulturele sisteem waarbinne die teks en die kommunikeerders (senders en ontvangers) hulle bevind. Hierdie kommunikatiewe konvensies (wat insluit die moontlikhede tot *afwisseling*, *improvisasie* en *innovasie*) en beperkings op uitdrukvermoë word bepaal deur sosiale en kulturele *kodes* wat kan wissel van tyd tot tyd en van plek tot plek. Daarom moet die afleiding gemaak word dat die uitdrukking (vorm en inhoud) en betekenis van 'n teks relatief is tot die historiese en sosiale *plasing* (*staanplek*) van so 'n teks. 'n Teks is altyd verteenwoordigend van en kodeer elemente van, inligting oor en kommentaar op die sosiale sisteem waarvan dit deel is.

Wanneer ons dit van toepassing maak op die Bybeltekste, dan geld dit soos vir alle tekste, hetsy geskrewe of mondeling, dat die tekste van die vooronderstelling uitgaan en inligting kodeer aangaande die sosiale en kulturele sisteme waarin hulle gemaak is en waarin hulle sin uitmaak. Die gebruik van die begrip "Koninkryk van God" in sowel die mondelinge rede van Jesus as die skriftelike interpretasie daarvan deur evangelieskrywers, kan as voorbeeld dien. Die term "koninkryk" verwys na die sfeer waar 'n "hoof" van 'n besondere elite-familie die politieke mag besit en oor onderdane in spesifieke streke regeer. Wanneer Jesus en evangelieskrywers die term "Koninkryk van God" gebruik het, is God se heerskappy (hoe en waar God regeer) vergelyk met die kulturele konvensie wat in die leefwêreld van die Bybel gegeld het. Wat die term "koninkryk" as voorbeeld betref, kan ons praat van *afwisseling*, *improvisasie* sowel as *innovasie* met betrekking tot kommunikasiekonvensies. Die feit dat 'n vergelyking (in o

a Jesus se gelykenisse) gemaak is tussen die “koninkryk van die wêreld” (kyk Joh 18:36) en die “koninkryk van God” skep die verwagting van *vergelykbaarheid* (*Ähnlichkeitsrelation* – kyk Jülicher 1910:52) tussen *hoe* en *waar* God regeer en *hoe* en *waar* die keiser en sy “kliënte-konings” (bv die Herodesse) regeer. Hierdie kommunikatiewe konvensie deur in *gelykenisse* te kommunikeer, word deur Jesus *afgewissel*. In plaas van *soortgelykheid* (*Ähnlichkeit*) tussen die koninkryk van die keiser en die koninkryk van God, berus Jesus se “vergelyking” op *vervanging* (*Substitution*) (kyk Sellin 1982:368). Die “koninkryk van die keiser” word *vervang* met “God se koninkryk”. Jesus se gebruikmaking van die gelykenis as “kommunikasiekonvensie” getuig ook van *improvisasie*. In die leefwêreld van Jesus is die begrip “koninkryk” vir die meeste inwoners van onder andere Judea nie ’n aanvaarbare aangeleentheid nie. Die “belofde land” is nie volgens die voorvadertradisie die streek waar ’n heidense koning veronderstel is om te heers nie. God regeer deur die Dawidshuis. Buitendien was die ervaring wat die landvolk van eie en vreemde konings gehad het, dié van uitbuiting en verontregting. Die “populêre verwagting” was dus dat God eerder ’n “koning” vanuit die landvolk sou voorsien wat as God se messias reg en geregtigheid sal laat geskied (kyk Horsley & Hanson 1985). Deur God se bemoeienis met die verontregtes met ’n “koninkryk” te vergelyk, sou dus as *skokkend* beleef kon word (kyk Scott [1989] 1990:61). Die “improvisasie” bestaan daarin dat Jesus se boodskap geïnterpreteer word dat God as “koning” soos ’n vader in ’n huishouding as beskermer (*patron*) optree teenoor God se afhanklikes (*clients*) deur hulle hulle dag se brood te voorsien (vgl Matt 6:9-11; Luk 11:5-13). Die *innovasie* van só ’n kommunikasie is dat die konvensie vernuwe word deurdat *God as koning* nou in die beeld van *God as vader* voorgestel word (kyk Hamerton-Kelly 1979; Lee 1993:49-55).

Die evangelieskrywers se vertellings van Jesus se koninkrykgelykenisse illustreer dat beide die betekenis(se), wat (’n) outeur(s) deur hulle tekste aan hulle implisiete lesers/hoorders gekommunikeer het, en die teks(te) se oorredingskrag, medebepaal is deur die sosiale en kulturele sisteme van die outeur(s) en hulle gehoor. Dit is tog wat in die eerste plek sinvolle kommunikasie ’n moontlikheid gemaak het. En om nou te probeer vasstel wat hierdie tekste oorspronklik kon beteken het, vereis kennis van daardie sosiale en kulturele sisteme. Dit is waar die sosiaal-wetenskaplike komponent van die eksegetiese onderneming in die prentjie kom.

Die konsekwensie hiervan is duidelik. Tensy toepaslike leessenario's benut word om die moontlikhede van betekenis(se) te ontdek in die oorspronklike sosiale kontekste, is die versoeking groot om vreemde raamwerke te verbeel(d) om in 'n ander (vreemde) konteks sin van die teks te probeer maak. Malina ([1991] 1996:3-31) het hiervan duidelike voorbeelde gebied in 'n studie oor leesteorieë. Volgens Malina is daar altyd onderliggend aan leesteorieë sekere vooronderstellings met betrekking tot die aard van *taal* en oor die aard van wat *teks* is. Dit is wanneer taal en teks se werking beter verstaan word dat die vraag na hoe *les* werk, eers beter verstaan word. In die multi-dissiplinêre benadering van Malina, maak hy gebruik van die sosio-linguïstiese insigte wat Michael Halliday (1978) in sy boek, *Language as social semiotic: The social interpretation of language and meaning*, uitgewerk het.

Volgens hierdie perspektief is taal 'n aangeleentheid met drie lae. Daar is in die eerste plek die *klanke* en *spelling*, wat tweedens *woorde* tot verwerking bring en daaruit kom derdens *betekenis* na vore. Maar weer eens moet die vraag gestel word: waar kom *betekenis* wat in taal realiseer, vandaan? Uit die ervaring dat mense wesenlik sosiale wesens is, kan dit nie anders nie as dat die *betekenis(se)* uit die sosiale sisteme voortkom en in werklikheid die sosiale sisteme konstitueer. Terug na die Bybelteks moet ons dus die vraag stel watter sosiale sisteem of sosiale betekenis uitgedruk word in die *bewoording*s wat gerealiseer word in die *spelling(s)* van die teks(te). En dan is dit geensins 'n denkbeeldige gevaar nie dat mense die tekste lees met die gedagte dat hulle die "wêreld" waaruit die teks kom, goed verstaan, maar eintlik nog vasgevang is in die "wêreld" waarin hulleself gesosialiseer en gekulturaliseer is.

Sonder die nodige agterdog en sensitiwiteit vind hierdie anakronistiese en etnosentristiese lees van die Bybel baie gemaklik plaas. Die gevaar is groot op die vlak van woorde en selfs sinne, omdat dit dikwels buite die verband van die res van die teks (as *ko-tek*s, begeleidente teks – vgl Vorster 1985:58) met betekenis vanuit die interpreteerder se konteks gelaai kan word. In die oorweging van wat *teks* is, staan die sosiolinguïstiek sterk daarop dat 'n sin (enkele sin) nie teks is nie. 'n Teks is volgens die sosiolinguïst Robert De Beaugrande (1980:1) "... [a] meaningful configuration of language intended to communicate." Dit onderstreep die belangrikheid van teks vir interpretasie, vir die vasstelling van betekenis. In die sosiale interaksie van mense, word taal gebruik om

*betekenis* te kommunikeer. Daarom is *teks* die “normale” modus waarmee mense betekenis met mekaar deel deur taal. En aangesien interpretasie die proses is waardeur *betekenis* onderskei word, is *teks* die onontbeerlike minimum vereiste as “eenheid van interpretasie”. Vanuit ’n sosiolinguïstiese perspektief kan gesê word dat elke Bybel-dokument ’n *teks* is, aangesien elke dokument die “unit of meaning” is wat geïnterpreteer moet word. Sinne kan verstaan word, maar tekste kan geïnterpreteer word.

Ek het reeds daarop gewys dat, in die lig van die sosiale kondisionering van die werklikheid, betekenis wat deur middel van tekste uitgedruk word, slegs verstaan kan word vanuit die sosiale sisteem waarbinne daardie teks in die eerste plek gekommunikeer het. Dit beteken dat daardie sosiale sisteme ontsluit moet word vir interpretasie. ’n Kontemporêre leser het eenvoudig nie sonder meer of bloot met intuïsie toegang tot die wêreld van antieke tekste soos die Bybel nie. Wat benodig word, is die toepaslike inligting wat die lees en interpreteer van betekenis kan fasiliteer sodat iets van die teks se betekenis vir die oorspronklike gehoor in die hede verstaan kan word. Op hierdie vraag na watter soort inligting ter sake is, meen Malina (1996:14-16) dat ons na aspekte van leesteorie indringender moet kyk. Hier word nou in die lig van perspektiewe van die sosio-linguïstiek en psigo-linguïstiek gepraat van interpersoonlike en intra-persoonlike dimensies respektiewelik in aspekte van lees.

Die sosio-linguïstiese dimensie het te make met die verwysingsraamwerk van taal soos gedeel deur sosiale en kulturele konvensies van die groep waarbinne daar gekommunikeer word. Die psigo-linguïstiese aspek lê meer op die individuele vlak en in die mentale verwysingsraamwerk van ’n gespreksgenoot. Dit word bestudeer met behulp van twee modelle vanuit die eksperimentele psigologie. Die eerste het te make met lees en idees. Dit word ook genoem die proposisionele model. Wat by so ’n lees gebeur, is dat die teks bepaalde rasionele (mentale) representasies by die leser oproep. Hierdie representasies bestaan uit ’n ketting of reeks van proposisies wat direk afgelei word van die sinne waaruit die teks saamgestel is. Hierdie soort model is veral aan die werk binne ’n godsdienstig gebaseerde lees van tekste en word dan geartikuleer in terme van proposisies waardeur die godsdienstige sisteem gevorm word, ook as ’n stel waarhede waardeur die sisteem gelegitimeer word. “In fact such theological propositions are abstracts or summaries of larger, engrossing stories that form the basic stuff of religion”

(Barr 1987, in Malina 1996:17). Wanneer 'n interpreteerder vandag vanuit 'n Calvinistiese verwysingsraamwerk die begrip “koninkryk van God” hoor en dit nie krities in die lig van die leefwêreld van Jesus bevaag nie, sal dit waarskynlik verstaan word in die lig van “kerklik-aanvaarbare” mense teenoor dié wat dissiplinêr uit God se koninkryk uitgesluit word (vgl Heidelbergse Kategismus, Sondagsafdeling 31). Hier is 'n godsdienstige sisteem opgebou met 'n aantal geloofsproposisies. Dit vorm ook die “mentale raamwerk” in terme waarvan die “koninkryk” as proposisie geïnterpreteer is.

Die tweede model in verband met leesverstaan kan 'n *scenario-model* genoem word. Hierdie model beskou die teks as 'n eenheid wat betekenis voortbring op 'n bepaalde manier. Die teks roep 'n reeks denkbeelde op wat bestaan uit 'n reeks tonele of skemas. Hierdie reekse roep op hulle beurt korresponderende tonele of skemas by die leser op. Die lesers handel eintlik twee take af. Hulle roep in hulle eie gemoed toepaslike tonele, episodes of modelle op, soos dit deur die teks gesuggereer word, en benut dan tweedens, sover dit moontlik is, die geïdentifiseerde tonele, episodes of modelle as raamwerk waarbinne die voorgestelde betekenis van die teks geplaas word. Met ander woorde, die lesers gebruik die teks om 'n toepaslike domein of verwysingsraamwerk te identifiseer. Daarna word daardie domein ooreenkomstig die reëls (soos gesuggereer in die teks wat gelees is) herrangskik.

Wanneer ons dit nou toepas op die lees van Bybeltekste, lyk dit asof die beste waarna Bybelinterpreteerders kan streef, is om vir hulle lesers 'n toepaslike stel scenario's te bied. Hierdie scenario's, tonele, modelle, raamwerke en verwysingsdomeine moet afgelei wees van en toepaslik wees op die eerste-eeuse oos-Mediterreense wêreld waarin die tekste van die Nuwe Testament ontstaan het. Die historiese Jesus-onderzoek sal in die lig hiervan, byvoorbeeld wat die koninkrykgelykenisse betref, die “Herodiaanse Galilea” (kyk o a Freyne 1994:75-122; Horsley & Silberman 1997:22-42) en die “Romeinse imperium” (kyk o a Borg 1995:968; Patterson 1998:60-64) as toneel in terme waarvan die tema “koninkryk van God” geïnterpreteer moet word, nie buite rekening kan laat nie.

Die lees van die teks van die Nuwe Testament word verder op die interpersoonlike vlak beïnvloed deur die *taalkonteks*. Taalkonteks is die aanduiding wat sommige leesteorici gee aan die konvensies wat in die algemeen in 'n bepaalde

gemeenskap in swang was. Edward Hall (1983:59-77), in sy boek, *The dance of life: The other dimension of time*, verwys hierna as *lae konteks* en *hoë konteks* gemeenskappe. Lae konteks gemeenskappe skryf tekste met baie detail. Hulle verskaf elke denkbare besonderheid en laat baie min oor aan die verbeelding van 'n leser. Die algemene norm is dat elke aspek so duidelik as moontlik uitgespel moet word en inligting moet voortdurend bygevoeg word om te verseker dat betekenis so konstant as moontlik kan bly. 'n Mens vind dit in alle "fyndruk" tekste, soos in juridiese kodes. Hoë konteks gemeenskappe, daarenteen, lewer sketsmatige en byna impressionistiese tekste waarin baie oorgelaat word aan die leser se verbeelding vir invulling. Aangesien die uitgangspunt is dat min besonderhede uitgespel hoef te word, word min besonderhede gebied. Dit word so aangebied omdat die mense wat daarby betrokke is (skrywers en lesers), gesosialiseer is in 'n gemeenskaplike en gedeelde manier van waarneming en optrede. Daarom kan heelwat tussen hulle eenvoudig veronderstel word.

Die Mediterreense gebied word onder andere uitgewys as bestaande uit sulke hoë-konteks gemeenskappe. En die Bybel, naas ander geskrifte uit hierdie gemeenskappe, pas goed in in hierdie beskrywing van ('n) teks(te) van 'n hoë konteks gemeenskap. Daarom is die tipiese probleme wat uit sulke hoë konteks gemeenskappe se tekste spruit, nie onbekend in die lees van die Bybel in lae konteks gemeenskappe soos dié van die Weste nie. Mistifikasie en die soek na verborge betekenis, het die lees van die Bybel dikwels gekenmerk en doen dit nog steeds wanneer lae konteks lesers van Europese oriëntasie die Bybel in die hand neem.

Waarvoor hierdie kennisneem van lae en hoë konteks gemeenskappe pleit, is weer eens dat die lees van die teks(te) van die Nuwe Testament begelei moet word deur die beskrywing van toepaslike scenario's, sodat ontbrekende inligting verskaf kan word. So word die moontlikheid geskep dat die teks dalk naastenby dieselfde betekenis vir moderne lesers kan kry as wat dit vir die oorspronklike gehoor gehad het. Andersins kan mense net voortgaan om eie woorde en betekenis in die monde van die skrywers van die Nuwe Testament te lê en daarmee die intellektuele dwalings van anakronisme en etnosentrisme te perpetueer. Sonder om die term "hoë konteks gemeenskap" te gebruik, gaan 'n historiese Jesus-navorsers soos E P Sanders (1993:76) van só 'n heuristiese aanname uit wanneer hy sê: "In the reconstruction of history, we must always consider

*context* and *content*. The better we can correlate the two, the more we shall understand." So 'n leesstrategie is egter nie 'n vrypas tot "extravagant claims not undergirded by carefully screened evidence" nie (Funk 1996:59-60).

Dit is baie waarskynlik dat só 'n ongenuanseerde lees van antieke tekste soms min, indien enige, ooreenkoms sou hê met wat die oorspronklike teks te sê gehad of geïmpliseer het, of wat die implisiete gehoor daaronder sou verstaan het. (Kyk Elliott 1993:50 se behandeling van Gal 3:28 oor Jood en Griek, slaaf en vryman, man en vrou.) Die teendeel is natuurlik ook 'n moontlikheid. Wanneer daar gewerk word met toereikende leesscenario's, word die moderne leser in staat gestel om in 'n mate op dieselfde "golflengte" as die bedoelde sosiale en kulturele kodes te kom wat in antieke tekste ingebed lê. Hierdie soort lees van antieke tekste bied die moontlikheid en kan dit fasiliteer dat daar 'n versmelting van horisonne kan plaasvind sodat die moontlike betekenis van 'n teks gedeel kan word.

'n Verdere kenmerk van alle tekste in geskrewe of mondelinge vorm is dat hulle inhoud en bedoelde effek vorm aangeneem het vanuit die belange van hulle skeppers en binne die sosiale milieu van die skrywer(s). Daarom het tekste nie slegs kognitiewe en affektiese dimensies nie, maar ook 'n ideologiese dimensie. In die hermeneutiese omgaan met religieuse tekste (soos die Bybel) is dit deur die *aanwesigheid van die ideologiese dimensie* van 'n teks dat dit normatiewe krag het wat die leser/hoorder daarvan tot "ondergeskiktheid" en "gehoorsaamheid" dwing. Gadamer ([1960] 1994: 311) formuleer dit soos volg:

But the miracle of understanding consists in the fact that no like-mindedness [horisonversmelting] is necessary to recognize what is really significant and fundamentally meaningful in tradition. We have the ability to open ourselves to the superior claim the text makes and to respond to what it has to tell us. Hermeneutics ... is not "knowledge as domination" – i.e., an appropriation as taking to session; rather, it consists in subordinating ourselves to the text's claim to dominate our minds. To interpret the law's will or the promises of God is clearly not a form of domination but of service. They are interpretations – which include application – in the service of what is considered valid.



Hierdie aspek van “ideologiese oorreding” is in die historiese Jesus-ondersoek relevant veral wanneer die kontroversies tussen Jesus en die Fariseërs en skrifgeleerdes onder die loep kom. Beide Jesus en die skrifgeleerdes beroep hulle op “normatiewe tekste” (die Ou Testament) en dié se “ideologiese strekking”. So byvoorbeeld kontekstualiseer Lukas die gelykenis van die barmhartige Samaritaan (Luk 10:25-37) teen die agtergrond van opponerende ideologieë. Levitikus 19:33-34 verwoord die konvensie met betrekking tot ’n “naaste” en Levitikus 21:4 wat van ’n priester verwag word wanneer hy op ’n lyk sou afkom. Lukas betrek die kontroversie tussen Jesus en die wetgeleerde (*nomikos*) op ’n “opponerende” interpretasie van *ideologiese belange* (deurdat die Mishna en Talmoad [kyk Derrett 1970:212-214] se voorskrif dat ’n priester nie ’n “onversorgde lyk” moet verbygaan nie, maar dat sy medelye vir die “naaste” belangriker is as die gehoorsaamheid) en ondergeskiktheid aan ideologieë (kyk Scott [1989] 1990:193-200).

Met behulp van die sosiaal-wetenskaplike kritiek soek die eksegeet na die tekens van idees, kognitiewe perspektiewe, geloof en geloofstelsels en wêreldbeskoulike aspekte soos dit in die tekste en kulture wat ondersoek word, na vore kom. Veral word daar gelet op die onderlinge samehang en korrelasie tussen hierdie soort elemente. Sodanige idees en gelowe kan in die algemeen ’n hele verskeidenheid sosiale doeleindes dien. Hulle kan uitdrukking wees van kulturele persepsies, waardes en wêreldbeskouings. Hulle kan die artikulasie wees van verhoudings waarin mense staan met die ander meer abstrakte dimensies van menslike ervaring, soos ander mense of die gemeenskap; ook sake soos tyd, ruimte, die natuur of die ganse uitpansel, en selfs God. Hulle kan die beskrywing bied van sosiale verhoudings, gedrag en instellings en verduidelik hoe en waarom dit so werk. Hulle kan die motivering bied vir en rigting gee aan sosiale gedrag. Hulle kan mense wat deprivasie ken, help om kompensasie vir huidige pyn in ’n toekomstige verwagting te konseptualiseer. Hulle kan die legitimasie verskaf vir sosiale instellings deur hulle terug te voer na antieke sakrale of goddelike oorspronge. Hierdie en nog meer kan die funksies van die kommunikasie van idees wees. Dit het dus pragmatiese, maar ook estetiese en emotiewe kapasiteite. Sosiaal-wetenskaplike kritiek is geïnteresseerd in hierdie ondersoek na die sosiale kapasiteit van idees en gelowe, en bring dit in verband

met die verhouding wat hierdie idees het met die materiële en sosiale omstandighede van hulle by wie hierdie idees leef en wat hulle uitdra (kyk Elliott 1993:51-52).

Die bewussyn van die retoriese dimensie van 'n teks hou verband met en gee uitdrukking aan die spesifieke eie-belange, perspektiewe en doelstellings van die persone of groepe by wie hierdie tekste ontstaan het. Dit gaan van die aanname uit dat die idees, waardes en persepsies van die werklikheid deur tekste en ander kulturele artefakte gekommunikeer word. So ontdek 'n mens by die lees van die interpretasie van Jesus deur die skrywers van die Nuwe Testament hoe die belange van die vroegste Christene na vore kom en dat hulle in werklikheid 'n diversiteit van belange verteenwoordig. In die algemeen kan die volgende tog gemeenskaplik aangetoon word: hulle sluit iets in van 'n begaan-wees oor die groep se voortgaande lewensvatbaarheid en groei as 'n manier om die lede van die groep te beskerm en te ondersteun. Daar is besorgdheid oor die samebinding en onderlinge lojaliteit. Daar is belang daarby dat die groep 'n duidelike en aantreklike sosiale identiteit moet hê met sterk afgebakende sosiale grense en die onderhouding van 'n gedeelde bewussyn van 'n begunstigde posisie by God en versekering van redding as motivering vir voortgesette toewyding aan die waardes en oogmerke, en die werksaamheid van die groep. Kloppenborg (1993) se studie oor die identiteit van die gemeenskap vir wie die Spreuke-evangelie Q waarskynlik bedoel was, is 'n goeie voorbeeld van hierdie klemtoon in die historiese verstaan van tekste. In die werk, *Conflict and invention: Literary, rhetorical, and social studies on the Saying Gospel Q*, wat onder redakteurskap van Kloppenborg uitgegee is, sê hy onder andere: "(E)specially from the mid-1970s, there was an increasing premium placed on the need to coordinate the literature and ideologies of early Christian groups with a sound analysis of social *realia* – class structure, economic levels, modes of political and familial organisation, and so forth – and to understand how particular theological stances could be interpreted meaningfully in relation to those social facts" (Kloppenborg 1995:2-3). Wat nou hier in gedagte gehou moet word, is dat die idees, konsepte en tradisies wat deur 'n groep aangehang en bevorder word, gewoonlik dié is wat in nouste samehang gesien kan word met die *belange* van die lede en/of leiers van so 'n groep. Belange en konsepte het dus op die volgende wyse 'n verweefdheid en onderlinge interafhanklikheid met wat bekend staan as *ideologie*: eiebelang werk skeppend en word uitgedruk in idees, wat op

hulle beurt georganiseer en benut word om eiebelange te verduidelik en te legitimeer en dit kan aangedui word as *ideologie*.

Tina Pippin (1996:59) haal in hierdie verband aan uit die werk van S Fowl (1995:15) wat die vraag vra of "ideologie" in die teks self geënkodeer is of bloot die perspektief is van waaruit die interpreteerder die teks benader: "The search for ideologies usually stems from the scholarly observation that those who produced the biblical texts shaped them in the light of their own economic, ethnic, social or gender based interest". Myns insiens is dit tog duidelik dat dit 'n én ... én aangeleentheid is. Ideologie geld vir alle groepe wat met 'n bewustheid van eie identiteit die strategie soos beskryf, ontwikkel vir die maak van tekste. Elliott (1993:52) haal vir D B Davies aan wat die volgende definisie van ideologie gee:

(A)n integrated system of beliefs, assumptions and values, not necessarily true or false, which reflects the needs and interests of a group or class at a particular time in history. Because ideologies are modes of consciousness, containing the criteria for interpreting social reality, they help to define as well as to legitimate collective needs and interests. Hence there is continuous interaction between ideology and material forces of history.

Vir die teologie is dit van besondere belang om hierdie saak van ideologie netjies onder oë te neem. Teologiese formuleringe is net soos alle ander kulturele, sosiale en materiële uitdrukkings van menslike bewussyn, ideologies van aard. 'n Mens kan hierdie saak vergelyk met die narratiewe analises waar klem gelê word op die "narrative point of view" wat aangedui word as *ideologie* en wat goedsikks kan saamval met die *teologie* van 'n bepaalde skrywer (kyk Van Staden 1991:72-74; Van Aarde 1988:249). In die teologie word dit aangetref as formuleringe wat in simboliese vorm uitdrukking gee aan die selfverstaan en belange van die skrywer of groepe deur wie dit geformuleer word en oorgedra word onder bepaalde sosiale omstandighede (kyk Van Staden 1991:99). Maar nou moet verder in gedagte gehou word dat die lesers/eksegete van sulke tekste op soortgelyke wyse beïnvloed word in hulle keuses, lesing en interpretasie van daardie tekste deur hulle eie konstellasie van ervaring, idees en dus ideologie. Dit is daarom

moontlik dat die verskeidenheid van historiese Jesus-konstrukte toegeskryf kan word aan “in part a function of disagreements about ... values” (Francis & Astley 1997:248).

Daarom is dit 'n saak van groot belang vir die sosiaal-kritiese lees van tekste dat die ideologiese perspektiewe van die interpreteerders sowel as voorwerpe wat ondersoek word, bepaal en regmatig evalueer word. Dit moet dus vergelyk word met die staanplek van die interpreteerder. Ideologiekritiek impliseer dat die identiteit van die interpreteerder, die sosiale staanplek, en die belange van interpreteerders oorweeg sal word. Maar dit kom ook na vore reeds in die keuse van die teks(te), die onderwerpe wat bestudeer word en dan verder in die vooronderstellings, teorieë en metodes wat aangewend word en die soort resultate wat bereik word. Dit raak dus in die besonder die vraag na die *gesaghebbende teks*, of dan kanonbeskouing, en watter ideologiese oorwegings hier 'n rol speel in die verskillende keuses vir 'n kanon deur verskillende kerkgroepe. In die historiese Jesus-ondersoek is die vraag na die rol van die kanon nie net belangrik wanneer oor die bronne vir hierdie ondersoek besin moet word nie (kyk Evans 1994:443-478), maar ook of die resultate van die ondersoek die uitbreiding van die kanon al dan nie, noodsaak (kyk Funk 1996:103-107, 116-120).

Samevattend vir die doeleindes van die fokus van my ondersoek en oorweging van profiele van Jesus, kan die volgende sake belangrik geag word vir die moontlike gevolgtrekkings waartoe interpreteerders van ('n) teks(te) kom:

- daar sal gekyk moet word na 'n teks se dominante idees, simbole en perspektief;
- die koherensie daarvan met 'n algemene wêreldbeskouing of simboliese universon met die oog op betekenisvasstelling;
- die korrelasie met spesifieke selfverstaan, behoeftes en belange;
- die wyse waarop hierdie idees en simbole die spesifieke groepbelange artikuleer en bevorder.

Op hierdie wyse word teologiese formulerings en geskifte bestudeer as produkte van sosiale ervaring(s) en van religieuse kreatiwiteit. Tekste word beskou as uitdrukking van sosiale belange en doelstellings, en as draers van sosiale interaksie. Die sosiaal-wetenskaplike kritikus hou dus rekening met 'n hele konstellasie van tekstuele kenmerke,

situasies en potensiële funksies en wy besondere aandag aan die korrelasie tussen die teks se sosiale situasie en die komposisie-retoriese strategie.

Elliott (1993:54) het in aansluiting by retorici (in besonder Burke 1967:ix, 293-304) die konsepte *situasie* en *strategie* gebruik om 'n wesenlike saak in verband met teksanalise te beskryf. *Situasie* staan teenoor die tradisionele aanleiding en doel van 'n geskrif (vgl ook Van Eck 1995:112-116). In hierdie verband word *situasie* dan gebruik om te verwys na die sosiale omstandighede en interaksies wat die skryf van 'n teks gemotiveer het. Dit kan sake wees soos sosiale wanorde of konflik, bedreiging van groepsamehang en toewyding, probleme met groeps grense, teensprake oor legitieme gesag, liturgiese gebeure wat gevier moet word, groepe wat saamgesnoer moet word tot aksie en soortgelyke sake.

Daar kan gekyk word na *situasie* op makro-sosiale vlak en op mikro-sosiale vlak. *Strategie* verwys weer na die teks se spesifieke ontwerp deur die skrywer om nie slegs sekere idees te kommunikeer nie, maar om die lesers (*audience*) te oorreed en te beweeg tot die een of ander aksie. Dit behels die skrywer se bedoelde respons op 'n spesifieke situasie en hoe die teks gemaak is om 'n spesifieke respons op die situasie by die lesers te ontlok. Dit het te make met 'n teks se pragmatiese en retoriese dimensies, die wyse waarop 'n teks in die totaliteit van vorm en inhoud (sintaktiese én semantiese aspekte) kommunikeer. Dit behels die beliggaming van die doelstellings, belange en die ideologie van die outeur(s), en dit is alles saam ontwerp om 'n bepaalde effek op die ontvangers te hê as 'n ooreedende kommunikasie en 'n effektiewe medium van sosiale interaksie.

### **3. KOMPLEMENTARITEIT VAN EKSEGETIESE METODES**

Die ondersoek na die historiese Jesus, waarin daar onder andere gekyk word na die tyd-raamwerk waarbinne Hy opgetree het en die retoriese intensie van die vroegste Chistene wat oor Hom (binne hulle sosiale raamwerk) getuig het, vereis 'n interdisiplinêre eksegetiese metode. Vanselfsprekend vra die historiese Jesus-ondersoek 'n histories-kritiese benadering tot tekste. Hierdie benadering moet egter aangevul word met eksegetiese metodes wat die sosiale kodes van 'n teks verreken. Die beoefening van die sosiaal-wetenskaplike kritiek gaan uit van die veronderstelling dat dit komplementêrend is tot die histories-kritiese benadering.

Die historiese oriëntasie het 'n neiging om te fokus op individuele en buitengewone persone en gebeure, daarmee saam op onafhanklike en onderskeidende kenmerke. Dit gaan hierin meer om die persoonlik-individuele as om gemeenskaplike verhoudings. Dit het te make met *diakroniese* beweging en verandering. Die verskillende histories-kritiese metodes is daarop ingestel om die evolusionêre ontwikkeling van tradisies en motiewe (voortspruitend uit bronne en die sosiale milieu) na te gaan sodat 'n teks beter begryp kan word in die lig van die genetiese ontwikkeling. Hiermee sê ek egter nie dat die analise van die ontstaan van 'n teks *per se* insig in die retoriek van 'n teks is nie. Die historiese kritiek bly egter onontbeerlik om die wêreld van die historiese Jesus te (re)konstrueer. Dit is egter nie voldoende nie. Sonder om die belangrikheid van diakroniese ondersoeke te ontken, is dit tog opvallend dat hierdie onafhanklike en individuele verwysings eers uitstaan wanneer die algemene en herhalende aspekte van die *sosiale sfeer* bekend is. Waar die klem in die historiese kritiek op analise lê, is die fokus in die sosiaal-wetenskaplike kritiek op die beskrywing en die verklaring van die generiese komponente.

Die sosiale sfeer is met ander woorde die fokus van sosiaal-wetenskaplike ondersoeke. Sulke ondersoeke fokus op sosiale groeperings en kollektiwiteit; die gereelde, herhalende, geroetineerde gedrag; algemene en tipiese eienskappe. Wat dus in die ondersoeke na vore kom, is sosiale en sistemiese verhoudings, selfs gestruktureerde en geïnstitusioneerde patrone van gedrag en verhoudings, en dus ook die *sinkroniese* strukture en proses. Daar is dus 'n belangstelling in veralgemenings, abstrahering, teorievorming en 'n besondere skeptisisme teen enige eis van algehele objektiwiteit. Hedendaagse historiese Jesus-ondersoeke, wat klem lê op die sosiale aspekte van sy wêreld en die tekste wat oor Hom praat, kan dus die indruk skep van 'n veralgemenende diskoers. Dit moet egter in die lig van die aard van die sosiaal-wetenskaplike kritiek nie as 'n minderwaardige diskoers gemeet word teenoor die *analitiese* geaardheid van die historiese kritiek nie.

Wat gedeel word tussen die sosiaal-wetenskaplike kritiek en historiese kritiek, is die analise van verskille tussen moderne en antieke wêreld en wat hierdie verskille veroorsaak. Dit word gedoen met inagneming van die eise van vergelykende ondersoeke. In hierdie soort navorsing het die werk van Max Weber (1949) 'n betekenisvolle rol

gespeel. Hy het die noodsaaklikheid van vergelykende navorsing, die benutting van veralgemenings, die vasstelling van analogieë en aandag aan die ideaal-tipesie beklemtoon as vereistes om verskille en onderskeidende sake te kan vasstel en verduidelik. Onderskeidende kenmerke kan slegs uitgewys word op die basis van vasgestelde ooreenkomste. Gottwald (1979:17) het in sy bespreking van die komplementariteit van historiese en sosiologiese perspektiewe vir Immanuel Kant soos volg geparafraseer: "sociology without history is empty; history without sociology is blind." Sosiaal-wetenskaplike kritiek werk dus met die veronderstelling dat die fokusse en metodes van die sosiale en historiese dissiplines albei nodig is vir 'n toereikende interpretasie van antieke tekste en hulle sosiale kontekste. Hulle bied komplementêre en wedersydse korrektiewe benaderings tot die veld van ondersoek.

#### **4. SOSIALE TAPISSERIE**

Die ondersoek na die historiese Jesus behoort ook die bestudering van die godsdienste in die leefwêreld van die Bybel in te sluit. Die rede hiervoor is dat daar nie in Bybelse tye 'n losstaande, onafhanklike instelling soos godsdiens bestaan het nie. Anders as die moderne gemeenskap se vyf belangrike instellings van familie, ekonomie, politiek, opvoeding en godsdiens, het studies oor die antieke wêreld aangetoon dat ekonomie, opvoeding en ook godsdiens ingebed was in die twee hoofinstellings van familie (*kinship*) en politiek (kyk Malina 1986:92-101). Malina het aangetoon dat daar "huishoudelike godsdiens" en "politieke godsdiens" was, maar nie iets soos godsdiens as sodanig nie. Die verskillende kenmerke en prosesse wat normaalweg met godsdiens geassosieer word (soos gebede, rites, aanbidding, feeste, kultiese personeel, en uitdrukkingwyses van vroomheid, etiek en wêreldbeskouing) was in die wêreld van die Bybel bepaal deur die instellings van familie en politiek.

Volgens die sosiaal-wetenskaplike kritiek moet dit derhalwe vermy word om vanuit moderne beskouings godsdiens los te maak van die matrikse van openbare (politieke) en huishoudelike (familie) kontekste. Die godsdienstige praktyke in die Nuwe Testament moet eerder vertolk word in die lig van die sosiale en kulturele kodes van die antieke wêreld. Wat dus hier in die prentjie kom vir ontleding, is sake soos magsverhoudings, konflikareas, meganismes van sosiale begrensings, besonderhede van status

en sosiale stratifikasie, kompeterende waardesisteme en houdings, uitdrukkings van alliansievorming, sosiale netwerke, aansprake op transendente verkryging van gesag, en middele van propaganda soos al hierdie sake verweef was in die groot narratief van die sosiale lewe.

Deur in te sien dat godsdienste deel is van hierdie sosiale tapisserie, kan die eksegeet byvoorbeeld die name wat vir Jesus in die Nuwe Testament gebruik word (o a “Seun van God”, “*Kurios*”, “Seun van die Mens”), interpreteer in terme van politieke mag. Hiermee kan die eksegeet ook gehelp word om kriteria te vind om te onderskei tussen die “selfbewussyn” van Jesus en die geloofsuitsprake van sy volgelinge. Het Jesus homself, byvoorbeeld, gesien as Seun van God, *Kurios* of Seun van die Mens? Wanneer beseft word dat die etiket “*kurios*” in die Hellenistiese wêreld veral betrekking het op die keiserkultus, kan die vroegste Christene se onderskeid tussen Jesus en die keiser beter verstaan word in die lig van die belydenis dat Jesus die “*kurios*” is (kyk Hengel [1972] 1995:359-389; Riley 1997:15-95; Fredriksen 1988:9-17). Eweneens word ingesien dat die etiket “Seun van God” onder andere ontleen is aan die Grieks-Romeinse mitologieë waar ’n heldefiguur as so ’n “gode-mens” vereer is (*theios aner*) (kyk bv Betz 1968:114-133). Die Seun van die Mens-titel kom uit die wêreld van die apokaliptiek en dit spreek van ’n geloofsverwachting dat God deur middel van ’n “mensefiguur” sal ingryp om die brutale mag van eksploiterende, vreemde konings te beëindig. Die vraag of Jesus self hierdie name vir Hom gebruik het, vereis met ander woorde nie net ’n histories-kritiese ingesteldheid waarmee onderskei word tussen die tradisielaag van die historiese Jesus en dié van die vroegste kerk nie. ’n Beslissing in hierdie verband, wat die sosiale tapisserie in ag neem, sal ook moet vra na die Godsbeeld van Jesus indien ’n bepaalde “titel” aan Hom toegeskryf sou word. Byvoorbeeld, kan ’n mens verwag dat Jesus, komende uit ’n Galilese kleinboerderygemeenskap, Homself sou gesien het as in kompetisie met ’n *theios aner* soos byvoorbeeld Heracles? Of is dit nie eerder ’n aanduiding van Christene uit die Grieks-Romeinse wêreld wat Jesus met sulke figure sou vergelyk het nie? Verder, indien aanvaar sou word dat Jesus Homself sou gesien het as die Seun van die Mens, dan moes Hy, wanneer die sosiale tapisserie in ag geneem word, die res van sy boodskap in apokaliptiese terme uitgespel het. Jesus as Seun van die Mens rym nie met ’n “nie-apokaliptiese” Jesus nie.



## 5. METODES EN PERSPEKTIEWE

Hedendaagse historiese Jesus-ondersoeke is interdisiplinêr van aard. Insigte vanuit die geskiedwetenskap, literatuurwetenskap en sosiale wetenskappe word met mekaar in verband gebring. Die literêre benadering kombineer historiese met literatuurkritiese fasette. Binne die breë spektrum van die historiese-kritiese benadering is 'n hele aantal metodes ter sake, te wete *Literarkritik*, *Traditionsgesichte*, *Formgesichte* en *Redaktionsgesichte*.

Hierdie verskillende metodiese aspekte van die historiese kritiek kom onderling die een uit die ander na vore en oorvleuel derhalwe dikwels op mekaar se terrein. Gesamentlik bied hulle, vanuit verskillende gesigshoeke, die inligting wat ons nodig het om [byvoorbeeld] die sinoptiese evangelies in hulle onderskeie kontekste en wording te ondersoek ... Verskillende antwoorde op respektiewelik verskillende vrae word met behulp van respektiewelik verskillende metodes verkry

(Van Aarde 1995:10)

Ek het reeds daarop gewys dat die sosiale tapisserie van 'n teks (met 'n evolusionêre wordingsgeskiedenis soos die evangelies) die kombinasie van die sosiaal-wetenskaplike kritiek en die historiese kritiek vereis. Om te kan onderskei tussen die woorde en dade van die historiese Jesus en die geloofsuitsprake van die vroegste Christene in onder andere die Nuwe Testament, is dit nodig om die redaksionele tendense van byvoorbeeld die evangelieskrywers raak te sien. Die *Redaktionsgesichte* is hiervoor 'n hulpmiddel. Die narratiewe benadering tot eksegeese help ons om hierdie redaksionele tendense te interpreteer in die lig van die evangelieskrywers se narratiewe strategieë. Daarom is die literêre benadering in die eksegeese op die gebied van die historiese Jesus-onderzoek 'n saak wat nie net verband hou met geskiedenis, kultuur en wording van tekste nie, maar ook met die kenmerke van die verhaal-*genre* (kyk Funk 1996:122-124; 1988:27-58).

Methodologies is daar, wat die sosiaal-wetenskaplike kritiek betref, 'n verdere belangrike uitgangspunt wat oorweging vra. Die beoefening van hierdie benadering

veronderstel die aanwesigheid van teorieë wat bepaalde metodes noodsaak. Omdat teorievorming en metodes baie verskil sal die navorser doelbewus daarmee moet rekening hou as 'n werklikheid binne die verskillende dissiplines en vertrekpunte van die sosiale wetenskappe. Net soos daar in die teologie verskillende filosofieë, skole en metodes bestaan (naas godsdienstige en belydenisgroeperings, tradisies en geskiedenis), is dit ook waar vir die sosiale wetenskappe. Verskillende sosiologiese vertrekpunte het ook elk 'n spesifieke geskiedenis en agenda, het elk sterkpunte en beperkings. Jonathan Turner ([1978] 1982:24, 142, 308, 326; vgl Van Staden 1991:112-145) het onderskei tussen verskillende perspektiewe binne die sosiale wetenskappe, soos strukturele funksionalisme, konflikteorie, simboliese interaksie, etnometodologie en ander wat elk 'n eie program het. Om hierdie sake te beoefen, verg dus van die beoefenaars 'n kritiese bewustheid van die krag en beperkings van die verskillende denkrigtings van sosiaal-wetenskaplike skole. Dit kan nie geskied sonder 'n deeglike kennis van hulle vooronderstellings, teorieë, modelle, metodes en resultate nie. Vanuit die wortels van hierdie metodologie is daar dus nie net 'n kritiese bewustheid van die beperkings van metodes nie, maar is die konteks-spesifieke en selfs die onderwerp-spesifieke aard van elke metode belangrik.

Binne die historiese Jesus-onderzoek is dit belangrik om aandag te gee aan die kontroversies tussen Jesus en opponente. Jesus het nie net plaaslike gemeenskapsleiers met sy woorde en optrede ontstel nie (vgl Mark 6:1-6), maar sy visie was spesifiek bedoel as 'n kritiek op die tempelowerhede (kyk Chilton 1992; Evans 1995:345-365). Op Galilese bodem het die Fariseërs Hom teëgestaan (kyk Vermes 1993:11-75). In Jerusalem het die Sadduseërs en priesterhoofde Hom as 'n bedreiging ervaar (kyk Winter 1998; Chilton 1998). Die militêre mag van die Romeinse Ryk was vir sy dood verantwoordelik (kyk Crossan 1995). Om hierdie konflik in sosiale terme te verstaan, vereis 'n perspektief in die sosiaal-wetenskaplike kritiek wat konflikteorieë veronderstel. Jesus se kritiek teen die elite was dikwels gekommunikeer in simboliese woorde en daede. Die verrekening van hierdie aangeleentheid vereis 'n simboliese interaksionele perspektief. Jesus se dood het ongetwyfeld komposie veroorsaak onder sy volgelinge. Die tekste berig van onenigheid en diversiteit (kyk bv Mark 9:34-35; 10:32-45 en parallelle tekste – gesien vanuit 'n na-Pase agternaperspektief). Lukas-Handelinge teken bykans 'n utopiese

eenheid (kyk Achtemeier 1987:2). Om die oorgang van kosmos na diversiteit na harmonie te verreken, vereis binne die sosiaal-wetenskaplike kritiek 'n struktureel-funksionele perspektief wat uitgaan van die aanname dat groepe en samelewings geneig is tot ewililibrium. Vorige Jesus-studies het baie gemaak van die feit dat die Jesus-tradisies vanuit 'n Arameessprekende Jodedom oorgelewer is in 'n Hellenisties-Joodse Christendom voordat dit 'n spesifieke vorm verkry het in die heiden-Christendom (Grieks-Hellenisties) (kyk Jeremias [1971] 1971:1-41). Vandag weet ons dat die Jodedom nie kompartementeel geskei kan word van die Hellenisme in die leefwêreld van Jesus nie (kyk Hengel 1973, 1976). Verder het die sosiaal-wetenskaplike kritiek ons daarvan bewus gemaak dat daar op 'n aanvaarbare veralgemeende wyse verwys kan word na die mens as kultuurwese in die hele Mediterreense gebied (kyk Malina 1991:66-87). Tog kan daar, wat sekere aspekte van die sosiale wêreld betref, 'n fynere onderskeid gemaak word tussen die oos-Mediterreense gebied (Semities georiënteerd) en die wes-Mediterreense gebied (Grieks-Romeins georiënteerd). So byvoorbeeld is die koppeling van die Messias-verwachting aan Jesus 'n saak by die vroegste Christene wat spesifiek verband hou met die Israelitiese tradisie en is die belydenis van onder andere Paulus en Johannes dat Jesus die pre-eksistente Seun van God is, 'n erfenis van 'n wysheids-spekulatiewe tradisie waarvan die oorsprong in die oos-Mediterreense wêreld lê (kyk Bultmann [1958] 1968:29-30, 123-135). Die interpretasie van Jesus as 'n wonderdoener hou weer verband met die Grieks-Romeinse kultuur waar charismatiese "gode-mense" wonders verrig of met die Grieks-Semitiese kultuur waar charismatiese "heiliges", vervul met die Gees van God, met buitengewone Goddelike krag optree (kyk bv Blackburn 1994:353-394). Om in die historiese Jesus-ondersoek te kan onderskei tussen hierdie verskillende kulturele fenomene, en om die antieke kultuur nie met ons moderne kultuur te verwar nie, vereis binne die sosiaal-wetenskaplike kritiek 'n perspektief wat etnometodologie verreken.

## **6. GEVOLGTREKKING: 'N DIALEKTIESE BENADERING**

Dit is 'n illusie om te meen dat 'n mens op 'n histories-positivistiese wyse die historiese Jesus kan konstrueer. Enige beeld wat 'n historiese navorsers van Jesus daarstel, is nie net hoogstens 'n waarskynlikheidskonstruksie nie, maar weerspieël ook iets van die leef-

wêreld en belange van die ondersoeker. “Die geschichtliche Erforschung des Lebens Jesu ging nicht von dem rein geschichtlichen Interesse aus, sondern sie suchte den Jesus der Geschichte als Helfer im Befreiungskampf vom Dogma. Dann, als sie vom *Pathos* befreit war, suchte sie den historischen Jesus, wie er ihrer Zeit verständlich war” (Schweitzer [1906] 1913:4). Daar is geen direkte toegang tot die historiese Jesus anders as deur die getuienisse wat ons oor Hom in die vroeg-Christelike dokumente aantref nie. Heelwat van die *Jesus-logia* is so ineengevleg met die na-Pase geloofsgetuienisse dat dit inderdaad moeilik is om sondermeer te onderskei tussen eg-outentiek of oneg (kyk Hahn 1974:26-29). Die verhouding tussen die historiese Jesus en die kerugmatiese Christus is ’n dialektiese een. Beteken hierdie dialektiek dat dit nie moontlik is om die historiese Jesus-vraag te onderneem nie? Indien dit die geval is, sou ons ook niks oor Socrates kon sê nie. Ons ken Socrates immers net deur die getuienisse van Plato. Buitendien weet ons van die historiese Jesus meer as van die historiese Paulus, of van Aleksander die Grote.

Dit is dus nie ’n kwessie van *moontlikheid* nie, maar van *wenslikheid*. Die verfyning van kriteria om die vraag te vra na die historiese Jesus kan as redelik ontwikkel beskou word. Myns insiens hoef die vraag oor die wenslikheid van die saak nie bereedeneer te word nie. Hoe anders kan die tradisielae in byvoorbeeld die evangelies onderskei word sonder die vraag na die historiese Jesus. Tweedens, hoe kan die tendens in die redaksionele verwerking van tradisies geïnterpreteer word sonder hierdie vraag. Die moontlikheid moet tog oopgehou word dat diverse redaksionele tendense nie net ’n kwessie van pluriformiteit is nie, maar van opponerende insigte. Hoe kan die waarheidsgehalte van redaksionele interpretasie gemeet word sonder ’n poging om terug te gaan na Hom van wie die interpretasie getuig. Is Jesus die *draer* van die “waarheid” of is die evangelieskrywer die draer? En as ’n konstruksie van Jesus in absolute positivistiese sin nie moontlik is nie, is die “waarheid” dan in so ’n mate gerelativeer dat daar van geen “waarheid” sprake is nie? Of sou ’n mens hierdie vraag andersom kan benader deur nie in ’n óf-óf impasse te verval nie, maar eerder te soek na wat ’n én-én verhouding vir ons bied. Die erns maak met die dialektiese spanning tussen Jesus as die draer (verkondiger) en wat oor Hom getuig is (verkondigde), is om met die waarheid gekonfronteer te wees. Die GKN Rapport oor Skrifbeskouing en Skrifgesag stel: “Een verborgen schat is nog geen rijkdom (objectief waarheidsbegrip). Het eindeloos menselijk zoeken en spitten is

ook de schat niet (subjectief waarheidsbegrip). Het gaat om het vinden van wat verborgen lag. Die “twee in één”. In deze relatie – die een gave is – ligt de sleutel naar de waarheid ....” (Rapport, *God met ons* 1981:6,12).

Die sosio-historiese benadering is verder nie net in die *oorspronklike betekenis(se)* van tekste geïnteresseerd nie, maar ook in die *versamelde betekenis* deur die eeue. Dit vra ook die vraag hoe en onder watter omstandighede die Nuwe Testament (en Hom van wie dit getuig) betekenis behou vir moderne lesers. Dit bly ’n eksegetiese onderneming en ’n soeke na teologiese begrip en daarom is dit ook ’n poging om hedendaagse Bybelleesers in verbinding te bring met ’n erfenis van die verlede. Dit is ’n onderneming wat daarna soek om so noukeurig as moontlik verskillende horisonne van waarneming, ervaring en betekenis by mekaar uit te bring. Hierdie soort ondersoek maak eksegete, teoloë en moderne lesers sensitief vir daardie aspekte van gemeenskap en kultuur wat antieke outeurs en hulle gehore onderskei van, maar ook laat uitkom by moderne lesers. Dit gaan dus uit van die vooronderstelling dat die bewustheid van sulke verskille noodsaaklik is om enige anakronistiese en etnosentriese lesing en toepassing van die Bybel te vermy. Daarom beoog hierdie werkwyse om die konstellasie van sosiale en kulturele kenmerke wat betekenis konteks bepaal het waarin die Nuwe Testament tot stand gekom het, en hoe dit ontvang is deur die eeue, op te helder. Dit poog om te ontdek hoe en waarom Jesus en die tekste wat oor Hom getuig, verstaan is soos hulle wel verstaan is. Dit behels ook die ondersoek na die vraag waarom sekere interpretasies besonder kragtig gespreek het tot bepaalde generasies en waarom en hoe daar ’n toe-eiening gekom het in die kerk se liturgie, gebede, liedere, teologie en geloofsbelijdenisse, en ook spiritualiteit.

### **Literatuurverwysings**

- Achtemeier, P J 1987. *The quest for unity in the New Testament church: A study in Paul and Acts*. Philadelphia, PA: Fortress.
- Betz, H-D 1968. Jesus as divine man, in Trotter, F T (ed), *Jesus and the historian*, Philadelphia, PA: Westminster.

- Blackburn, B L 1994. The miracles of Jesus, in Chilton, B & Evans, C A (eds), *Studying the historical Jesus: Evaluations of the state of current research*, 353-394. Leiden: E J Brill. (New Testament Tools and Studies.)
- Borg, M J 1995. Jesus and politics in contemporary scholarship. *HTS* 51(4), 962-995.
- Bultmann, R [1958] 1968. *Theologie des Neuen Testaments*. 6., Durchgesehene Auflage. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck). (Neue Theologische Grundrisse.)
- Burke, K 1967. *The philosophy of literary form: Studies in symbolic action*. 2<sup>nd</sup> edition. Baton Rouge, LA: Louisiana State University Press.
- Chilton, B D 1992. *The temple of Jesus: His sacrificial program within a cultural history of sacrifice*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- 1998. The so-called trial before the Sanhedrin. *Forum (New Series)* 1(1), 163-180.
- Crossan, J D 1995. *Who killed Jesus? Exposing the roots of the anti-Semitism in the gospel story of the death of Jesus*. San Francisco, CA: Harper.
- De Beaugrande, R 1980. *Text, discourse and process: Toward a multidisciplinary science of texts*. Norwood, NJ: Ablex Publishing Company. (Advances in Discourse Processes 4.)
- Derrett, J D 1970. *Law in the New Testament*. London: Darton, Longman & Todd.
- Elliott, J H 1993. *What is social-scientific criticism?* Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Evans, C A 1994. Jesus in non-Christian sources, in Chilton, B & Evans, C A (eds), *Studying the historical Jesus: Evaluations of the state of current research*, 443-478. Leiden: Brill. (New Testament Tools and Studies.)
- 1995. Jesus and the “cave of robbers”: Towards a Jewish context for the temple action, in Evans, C A (ed), *Jesus and his contemporaries: Comparative studies*, 345-365. Leiden: E J Brill. (AGAJI 25.)
- Fowl, S 1995. Texts don't have ideologies. *Biography Index* 3(1), 15-34.
- Francis, L J & Astley, J 1997. The quest for the psychological Jesus: Influences of personality and images of Jesus. *Journal of Psychology and Christianity* 16(3), 247-259.
- Fredriksen, P 1988. *From Jesus to Christ: The origins of the New Testament images of Jesus*. New Haven, CT: Yale University Press.

- Freyne, S 1994. The geography, politics and economics of Galilee and the quest for the historical Jesus, in Chilton, B & Evans, C A (eds), *Studying the historical Jesus: Evaluations of the state of current research*, 75-122. Leiden: E J Brill. (New Testament Tools and Studies.)
- Funk, R W 1988. *The poetics of biblical narrative*. Sonoma, CA: Polebridge. (Foundations & Facets.)
- 1996. *Honest to Jesus: Jesus for a new millennium*. San Francisco: Harper Collins. (A Polebridge Press Book.)
- Gadamer, H-G [1960] 1994. *Truth and method*. Second revised edition. Translation revised by J Weinsheimer & D G Marshall. New York, NY: Continuum.
- God met ons: Over de aard van het Schriftgezag* 1981. Special Kerkinformatie, Nummer 113, Gereformeerde Kerken (Nederland). Utrecht: Tijn-Libertas.
- Gottwald, N 1979. Sociological method in the study of ancient Israel, in Buss, M J (ed), *Encounter with the text: Form and history in the Hebrew Bible*, 69-81. Philadelphia, PA: Fortress.
- Hahn, F 1974. Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, in Kertelge, K (Hrsg), *Rückfrage nach Jesus: Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus*, 11-77. 2.Aufl. Freiburg: Herder. (QD 63.)
- Hall, E T 1983. *The dance of life: The other dimension of time*. Garden City, NY: Doubleday.
- Halliday, M A K 1978. *Language as social semiotic: The social interpretation of language and meaning*. Baltimore, MD: University Park Press.
- Hammerton-Kelly, R 1979. *God the father: Theology and patriarchy in the teaching of Jesus*. Philadelphia, PA: Fortress.
- Hengel, M [1972] 1995. Christological titles in early Christianity, in *Studies in early Christology*, 359-389. Edinburgh: T & T Clarke.
- 1973. *Judaismus und Hellenismus*. 2.Aufl. Tübingen: Mohr.
- 1976. *Juden, Griechen und Barbaren: Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Horsley, R A & Hanson, J S 1985. *Bandits, prophets, and messiahs: Popular movements in the time of Jesus*. Minneapolis, MN: Fortress.

- Horsley, R A & Silberman, N A 1997. *The message and the kingdom: How Jesus and Paul ignited a revolution and transformed the ancient world*. New York, NY: Penguin Putnam.
- Jeremias, J [1971] 1971. *New Testament theology, Vol 1: The proclamation of Jesus*, tr by J Bowden. London: SCM.
- Jülicher, A 1910. *Die Gleichnisreden Jesu*. 2.Aufl. Tübingen: Mohr.
- Kloppenborg, J S 1993. The Sayings Gospel Q: Recent opinion on the people behind the document. *Currents in Research: Biblical Studies* 1, 9-34.
- (ed) 1995. *Conflict and invention: Literary, rhetorical, and social studies on the Sayings Gospel Q*. Valley Forge, PA: Trinity Press International.
- Lee, B J 1993. *Jesus and the metaphors of God: The Christs of the New Testament. Conversation on the road not taken, Vol Two*. New York, NY: Paulist Press.
- Malina, B J 1986. Religion in the world of Paul: A preliminary sketch. *BTB* 16, 92-101.
- 1991. Is there a circum-Mediterranean person? Looking for stereotypes. *BTB* 22(2), 66-87.
- [1991] 1996. Reading theory perspectives, in *The social world of Jesus and the gospels*, 3-31. London: Routledge.
- Patterson, S J 1998. *The God of Jesus: The historical Jesus & the search for meaning*. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Pippin, T 1996. Ideology, ideological criticism and the Bible. *Currents in Research: Biblical Studies* 4, 51-78.
- Riley, G J 1997. *One Jesus, many Christs – How Jesus inspired not one true Christianity but many: The truth about Christian origins*. San Francisco, CA: HarperSan-Francisco.
- Sanders, E P 1993. *The historical figure of Jesus*. New York, NY: Allen Lane. (Penguin.)
- Schweitzer, A [1906] 1913. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Zweite, neu bearbeitete und vermehrte Auflage des Werkes Von Reimarus zu Wrede. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck).
- Scott, B B [1989] 1990. *Hear then the parable: A commentary on the parables of Jesus*. Minneapolis, MN: Fortress.



- Sellin, G 1982. Allegorie und "Gleichnis": Zur Formlehre der synoptischen Gleichnisse, in Harnisch, W (Hrsg), *Die Neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (Wege der Forschung 575.)
- Turner, J H [1978] 1982. *The structure of sociological theory*. 3<sup>rd</sup> revised edition. Homewood, Ill: Dorsey Press.
- Van Aarde, A G 1988. Narrative point of view: An ideological reading of Luke 12:35-48. *Neotestamentica* 22, 235-252.
- 1995. Eksegetiese metodologie: Historiese kritiek. Studiehandleiding, Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap, Fakulteit Teologie (Afdeling A), Universiteit van Pretoria.
- Van Eck, E 1995. *Galilee and Jerusalem in Mark's story of Jesus: A narratological and social-scientific reading*. Pretoria: University of Pretoria (HTS Suppl 7.)
- Van Staden, P 1991. *Compassion – the essence of life: A social-scientific study of the religious symbolic universe reflected in the ideology/theology of Luke*. Pretoria: University of Pretoria. (HTS Suppl 4.)
- Vermes, G 1993. *The religion of Jesus the Jew*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Vorster, W S 1985. Meaning and reference: The parables of Jesus in Mark 4, in Lategan, B C & Vorster, W S, *Text and reality: Aspects of reference in Biblical texts*, 27-66. Philadelphia, PA: Fortress.
- Weber, M 1949. *Max Weber on the methodology of the social sciences*, tr and ed by E A Shils & H A Finch. Glencoe, Il: Free Press.
- Winter, S C 1998. The arrest of Jesus. *Forum (New Series)* 1(1), 145-162.