

**EKSEGETIES-METODOLOGIESE VOORONDERSTELLINGS  
VAN DIE ONDERSOEK NA DIE EKONOMIE IN DIE  
LEEFWêRELD VAN MATTEUS:  
TOEGEPAS OP LAND, GRONDBESIT EN DIE JUBILEE.**

**GERT JACOBUS VOLSCHENK**

Ter gedeeltelike vervulling van die vereistes vir die graad

**DOCTOR DIVINITATIS  
(NUWE-TESTAMENTIESE WETENSKAP)**

Fakulteit Teologie  
Universiteit van Pretoria

2001

PROMOTOR: PROF DR AG VAN AARDE

## OPSOMMING

In Hoofstuk 1 is verskillende fases van die toepassing van eksegetiese metodes met betrekking tot Nuwe-Testamentiese tekste geïdentifiseer. Elke fase het 'n ander perspektief gebied op vrae na die kontekstualiteit van die Nuwe Testament. Uit die oorsig het dit duidelik geword dat die ondersoek na die historiese agtergrond wel aandag gekry het, maar dat dit nie met die nodige erns en doeltreffendheid in die verstaanproses benut is nie. In Hoofstuk 2 is historiese kritiek, literêre kritiek en sosiaal-wetenskaplike benaderings in die eksegetiese krities geëvalueer met die oog op die vraag na die plek en funksie van die historiese konteks of agtergrond van die Nuwe Testament. Die historiese kritiek fokus dikwels op die afsonderlike dele (vorme) van die teks, maar neem nie die teks as geheel ernstig op nie. Literêre kritiek het weer die fokus laat val op die geheel van die teks. Die evangelies word as verhalende literatuur beskou. Narratiewe kritiek het die ruimtelike aspek of topologie van die evangelies na vore gebring. Sosio-historiese ondersoeke na die wêreld van die teks het 'n bydrae gelewer tot die studie van die agtergrond van die Nuwe Testament. Historiese kritiek en literêre kritiek kan ten spyte van die vordering wat gemaak is, aangevul word deur die toepassing van sekere modelle van die sosiaal-wetenskaplike benadering. Die benutting van hierdie modelle maak dit moontlik dat sosio-historiese data georden word in 'n holistiese interpretasieraamwerk. Die gebruik van sosiaal-wetenskaplike modelle kan die historiese afstand tussen die teks en leser oorbrug en voorkom die dwalings van anakronisme en etnosentrisme. 'n Sosiaal-wetenskaplike benadering bied 'n holistiese verwysingsraamwerk vir die interpretasie van Bybelse tekste. Die probleem is egter dat te min aandag gegee word aan die *topologiese of ruimtelike aspekte* van die Matteus-evangelie. Verder is die model van die gevorderde agrariese samelewing en die pre-industriële stad nog nie genoegsaam toegepas op die Matteus-evangelie nie. Die onderhawige studie vul die leemte. Die model in terme waarvan 'n gevorderde agrariese samelewing beskryf kan word, is benut as breë verwysingsraamwerk waarbinne die plek en funksie van die Bybelse jubilee bestudeer kan word. Hierdie diakroniese oorsig (Hoofstuk 3) van die navorsing op die Bybelse jubilee het getoon dat sodanige studie van die Bybelse jubilee nog nie onderneem is nie.

Die antieke ekonomie het ontwikkel vanaf 'n simplistiese-agrariese gemeenskap na 'n gevorderde agrariese gemeenskap. Die Romeinse Ryk is die eindproduk van 'n lang ontwikkelingsproses. Land was die primêre ekonomiese bron in 'n selfhandhawings-gemeenskap. Die doel van die navorsing is om aan te toon dat die sosio-ekonomiese agtergrond van die eerste eeu die konteks vorm waarbinne land en jubilee verstaan kan word. Die sosio-ekonomiese agtergrond kan verstaan word binne die geheelperspektief van die eerste-eeuse Mediterreense samelewing. Die sosiaal-wetenskaplike model van die gevorderde agrariese samelewing omsluit vier faktore (familiale instellings, pre-industriële stad, grondbesit en sosiale stratifikasie) wat 'n rol gespeel het in die land en ekonomie van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld.

In Hoofstuk 6 is homomorfeise modelle gebruik om belangrike en verteenwoordigende aspekte van komplekse sosiale strukture, gedrag en relasies te vereenvoudig. Die modelle is gebruik om die politieke, ekonomiese of sosiale sisteme van 'n ryk of staat te ondersoek. Die onderhawige studie het die sosiaal-wetenskaplike model van die gevorderde agrariese samelewing as verwysingsraamwerk gebruik in terme waarvan die plek en funksie van die Bybelse jubilee binne Matteus geïnterpreteer is.

## SUMMARY

In Chapter 1 different phases of the application of exegetical methods with regard to texts in the New Testament were identified. Each phase provided a different perspective in response to questions about the contextuality of the New Testament. From the overview it became clear that the investigation of the historical background had received some attention, but it had not been as effectively utilized in the hermeneutical process as it could be, and had not been taken seriously enough. In Chapter 2, the place and function of the historical context or background of the New Testament in historical criticism, literary criticism and social scientific methods of exegesis were evaluated. Historical criticism often focuses on the different parts (forms) of the text, but does not consider the text as a whole to the degree required. Literary criticism focuses on the text as a whole. The Gospels are regarded as narrative texts. Narratology foregrounds the spatial aspects or topology of the Gospels. Socio-historical research on the world of the text, contributes to the study of the background of the New Testament. To enhance the progress already made, historical criticism and literary criticism can be supplemented by applying selected social scientific models. The use of such models makes it possible for socio-historical data to be systematized in a holistic interpretive framework. The use of social scientific models can bridge the historical distance between the text and its readers to avoid fallacies based on anachronism and ethnocentrism.

A social scientific approach provides a holistic frame of reference for the interpretation of Biblical texts. However the approach may not pay enough attention to the *topological or spacial aspects* of the Gospel of Matthew. The model of advanced agrarian society and the pre-industrial city have not yet been applied effectively to the Gospel of Matthew. The current study fills this gap. In the study the model in terms of which an advanced agrarian society can be described, is used as a broad frame of reference within which the place and function of the Biblical jubilee can be studied. This diachronic overview of the research on the Biblical jubilee (Chapter 3) shows that no such study has as yet been undertaken with regard to the Biblical jubilee.

Ancient economy developed from a simplistic agrarian society to an advanced agrarian society. The Roman Empire was the result of a long evolutionary process. Land was the primary economic resource in a self-sufficient society. The aim of the current research was to show that the socio-economic background of the first century forms the context within which the land and jubilee can be understood. The socio-economic background can be interpreted within a holistic perspective of first-century Mediterranean society. The social scientific model of advanced agrarian society includes four factors (family institutions, pre-industrial city, land tenancy and social stratification) that all influenced the land and economy of the first-century Mediterranean world.

In Chapter 6, homomorphic models were used to simplify important and representative aspects of complex social structures, behaviour and relations. These models were used for the study of the political, economic and social systems of an empire or government. The current study used the social scientific model of advanced agrarian society as frame of reference for the interpretation of the place and function of the Biblical jubilee in the Gospel of Matthew.

## INHOUDSOPGAWE

Opsomming	i
Summary	iii
Voorwoord	xxii

### Hoofstuk 1

#### **DIE ONDERSOEK NA EN BESKRYWING VAN DIE LEEFWÊRELD VAN DIE BYBEL IN `N POSTMODERNE KONTEKS**

<b>1.1</b>	<b>INLEIDING</b>	<b>1</b>
<b>1.2</b>	<b>DIE PLEK EN FUNKSIE VAN TOPOLOGIE IN DIE MATTEUS EVANGELIE</b>	<b>2</b>
1.2.1	Die metodologiese vertrekpunte	2
1.2.2	Die navorsingsgaping	4
1.2.3	Die teologiese- ideologiese vertellersperspektief	5
<b>1.3</b>	<b>DIE RELEVANSIE VAN DIE ONDERSOEK NA DIE LEEF- WÊRELD VAN DIE BYBEL: `N PARADIGMASKUIF?</b>	<b>6</b>
1.3.1	Agtergrondstudie van die Nuwe Testament	6
1.3.2	Die noodsaaklikheid van agtergrondstudie van die Nuwe Testament	8
1.3.3	Probleme rondom agtergrondstudie en die toepassing daarvan op die Nuwe Testament	9
1.3.3.1	Sosio-kulturele kloof	9
1.3.3.2	Bronnemateriaal	9
1.3.3.3	Misverstand ten opsigte van inhoud van antieke tekste	10
1.3.3.3.1	Primêre bronne	10
1.3.3.3.2	Outeursintensie	11
1.3.3.3.3	Subjektiwiteit	11
1.3.3.4	Dilemma van spieëllees van tekste	12
1.3.3.4.1	Onderskeid tussen tekswêreld en werklike wêreld	12
1.3.3.4.2	Korrelasie tussen werklike wêreld en tekswêreld	13

1.3.3.4.3	Intensiedwaling en referensiële dwaling	13
1.3.3.5	Interdisiplinêre samewerking	16
1.3.3.6	Gevare van die toepassing van agtergrondskennis op die Nuwe Testament	16
1.3.3.6.1	Onoordeelkundige hantering van agtergrondskennis	16
1.3.3.6.2	Eisegese	16
1.3.4	Samevatting	17
<b>1.4</b>	<b>‘N PARADIGMASKUIF BINNE DIE NUWE-TESTAMENTIESE EKSEGESE</b>	<b>18</b>
1.4.1	Wat is `n paradigma?	18
1.4.2	Paradigmaskuif of-verandering	20
1.4.2.1	Normale wetenskap	20
1.4.2.1.1	Komponente van `n paradigma	21
1.4.2.1.2	Funksies van `n paradigma	22
1.4.2.1.3	Paradigmaskuif in teologie: Eenders, maar tog anders	23
1.4.2.2	Krisis as vertrekpunt en wetenskaplike revolusies	24
1.4.2.3	Paradigmatiese opbloei	30
1.4.2.4	<i>Bekering</i> en buite-wetenskaplike faktore	31
1.4.2.5	`n Nuwe paradigma: Slaag of nie?	32
1.4.3	`n Paradigmaverandering of `n totale breuk? Die vraag na kontinuïteit	34
1.4.4	Samevatting	36
<b>1.5</b>	<b>MODERNITEIT EN POSTMODERNITEIT</b>	<b>38</b>
1.5.1	Inleiding	38
1.5.2	Moderniteit	38
1.5.3	Postmoderniteit	40
1.5.3.1	Rasionaliteit	41
1.5.3.2	`n Verruimde antropologie	42
1.5.3.3	Kundigheid en ervaring	43
1.5.3.4	Globale dorpie ( <i>global village</i> )	43
1.5.4	Uitdagings aan teologie in `n postmoderne konteks	44
1.5.4.1	`n Kritiese selfrefleksie	44
1.5.4.2	Deelnemende bewussyn	44

1.5.4.3	Holisme	45
1.5.4.4	Narratiewe teologie	46
1.5.4.5	Betrokkenheid by gemarginaliseerdes en ortopraksis	46
1.5.4.5.1	Omgee vir gemarginaliseerdes	46
1.5.4.5.2	Ortopraksis	47
1.5.4.6	Globalisasie en pluralisme	48
1.5.5	Hermeneutiek in `n postmoderne konteks	48
1.5.6	Samevatting	50
<b>1.6</b>	<b>INLEIDING TOT DIE UITLEG VAN DIE NUWE TESTAMENT</b>	<b>51</b>
1.6.1	Inleiding	51
1.6.2	Kultuurhistoriese strominge in die eksegesi van die Nuwe Testament	52
1.6.2.1	Historiese fase	53
1.6.2.1.1	Die rede as betroubare kriterium	54
1.6.2.1.2	Historisme skep afstand tussen teks en leser	54
1.6.2.1.3	Liberale teologie en etiese waarhede in die Bybelse teks	55
1.6.2.1.4	Die godsdienshistoriese skool	55
1.6.2.2	Eksistensiële fase	57
1.6.2.2.1	Barth en die dialektiese teologie	57
1.6.2.2.2	Bultmann se ontmitologiseringsprogram	58
1.6.2.3	Strukturele fase	62
1.6.2.3.1	Die teksimmanente paradigma en die outonomie van die teks	63
1.6.2.3.2	Die voorkeur van sinkroniese bo die diakroniese relasie	64
1.6.2.3.3	Die teks is `n unieke en aparte realisering van die grondliggende struktuur of kodes	64
1.6.2.3.4	Kritiek teen die teksimmanente benadering	65
1.6.3	Samevatting	65
<b>1.7</b>	<b>GEVOLGTREKKING</b>	<b>66</b>
	<b>ENDNOTAS: HOOFSTUK 1</b>	<b>70</b>



## Hoofstuk 2

### DIE PLEK EN FUNKSIE VAN TOPOLOGIE IN DIE MATTEUS-EVANGELIE

<b>2.1</b>	<b>DIE HISTORIES-KRITIESE PARADIGMA</b>	83
2.1.1	Inleiding	83
2.1.2	Kenteorie en teksteorie grondliggend aan die historiese kritiek	85
2.1.3	Voordele van die historiese kritiek	86
2.1.4	Beperkings van die historiese kritiek	87
2.1.5	Die onderskeie metodiese fasette van die historiese kritiek	88
2.1.6	<i>Formgeschichte</i>	89
2.1.6.1	Wat is <i>Formgeschichte</i> ?	89
2.1.6.2	Die vooronderstellings van die <i>Formgeschichte</i>	89
2.1.6.3	Kritiek teen die <i>Formgeschichte</i>	90
2.1.7	Traditionsgesichte	91
2.1.7.1	Die doel van <i>Traditionsgesichte</i>	91
2.1.7.2	Resultate van <i>traditionsgesichtliche</i> evangelienavorsing	91
2.1.8	Redaktionsgesichte	92
2.1.8.1	Die drie pilare van <i>redaktionsgesichtliche</i> navorsing	94
2.1.8.1.1	Die bronneteorie of individuele analise	94
2.1.8.1.2	Matteus se teologiese perspektief	96
2.1.8.1.3	Matteus se gemeenskappe ( <i>Sitz im Leben Ecclesiae</i> )	97
2.1.8.2	Die komposisioneel-kritiese analise	100
2.1.8.2.1	Die struktuur	101
2.1.8.2.2	Intertekstuele ontwikkeling	101
2.1.8.2.3	Plot	102
2.1.8.2.4	Agtergrond en styl	102
2.1.9	Samevatting	103

<b>2.2</b>	<b>LITERÊRE KRITIEK (NARRATOLOGIE)</b>	105
2.2.1	Paradigmaskuif in epistemologie en teksteorie	105
2.2.1.1	Atomisme binne die histories-kritiese paradigma	105
2.2.1.2	Die verskuiwing na 'n holistiese paradigma	106
2.2.2	Literêre kritiek as teksimmanente benadering	107
2.2.3	Die genre van Matteus	108
2.2.4	Eksponente van narratiewe eksegesi	109
2.2.4.1	Kingsbury (1986): <i>Matthew as story</i>	110
2.2.4.2	Van Aarde (1982; 1994): God-with-us: The dominant perspective in Matthew's story	111
2.2.5	Leser responskritiek (reader response criticism) - die eerste hoorders	113
2.2.6	Samevatting	115
<b>2.3</b>	<b>DIE SOSIAAL-WETENSKAPLIKE BENADERING TOT DIE UITLEG VAN DIE NUWE TESTAMENT</b>	116
2.3.1	Inleiding	116
2.3.2	Wat is sosiaal-wetenskaplike kritiek?	119
2.3.3	Die verband met die historiese kritiek	121
2.3.4	Die kultuurhistoriese afstand	122
2.3.5	Die <i>emic</i> en <i>etic</i> data	123
2.3.5.1	Onderskeid tussen <i>emic</i> en <i>etic</i>	123
2.3.5.2	Kritiek teen die <i>emic</i> en <i>etic</i> onderskeid	125
2.3.6	Sinkroniese en diakroniese navorsing	126
2.3.7	Legitimasi	127
2.3.8	Sosiaal-wetenskaplike navorsing ten opsigte van Matteus	128
2.3.8.1	Die sektariese gemeenskappe	129
2.3.8.1.1	Distansiëring met die moederliggaam ( <i>parent body</i> )	130
2.3.8.2	Die sosiale konflikteorie	131
2.3.8.2.1	Sterk verhoudings lei tot intense konflik	131
2.3.8.2.2	Sosiale konflik en grense	132
2.3.8.2.3	Groepkohesie en sentrale beheer	132

2.3.9	Samevatting	133
<b>2.4.</b>	<b>GEVOLGTREKKING</b>	134
	<b>ENDNOTAS: HOOFSTUK 2</b>	137

### **Hoofstuk 3**

## **DIE BYBELSE JUBILEE - 'N DIAKRONIESE ONDERSOEK NA BESTAANDE NAVORSING**

<b>3.1</b>	<b>INLEIDING</b>	148
<b>3.2</b>	<b>DIE HISTORIESE VRAAG NA DIE LAND</b>	151
3.2.1	Histories-kritiese navorsing	151
3.2.1.1	Grondbesit in die Nabye Ooste	151
3.2.1.2	Die landbelofte: Voorreg en of verantwoordelikheid?	152
3.2.1.2.1	Die landbelofte	153
3.2.1.2.2	Die land is onrein	154
3.2.1.2.3	Die verskuiwing van die land na die stad	155
3.2.1.2.4	Die spiritualisering van die landkonsep	156
3.2.1.2.5	Die land as verbondsbelofte	157
3.2.2	Landteologie en die Bybelse jubilee	158
3.2.2.1	Inleiding	158
3.2.2.2	Die dialektiek tussen grondbesitters en besitloses	159
3.2.2.2.1	Israel as God se “huislose” of “grondlose” volk	159
3.2.2.2.2	Israel as God se grondbesitters	161
3.2.3	Samevatting	162

<b>3.3</b>	<b>’N LITERÊR-KRITIESE ONDERSOEK NA DIE LAND EN BYBELSE JUBILEE</b>	164
3.3.1	Inleiding	164
3.3.2	Die vierledige plan van God met Israel in die Ou Testament	166
3.3.3	Landbelofte en vervulling	169
3.3.4	Die verband tussen land, familie en lewenstyl	171
3.3.5	Die verlossingsdriehoek van Wright (1983)	172
3.3.5.1	Die land binne die verhaal van Israel	173
3.3.5.2	Die land as Goddelike gawe	174
3.3.5.3	Die land onder Goddelike eienaarskap	175
3.3.5.4	Die land as <i>spirituele termometer</i>	177
3.3.6	Sabbat en jubilee	178
3.3.6.1	Die sosiale perspektief	180
3.3.6.2	Die ekonomiese perspektief	181
3.3.6.3	Die teologiese perspektief	182
3.3.7	Die feesdae van Israel	184
3.3.8	Die land en Bybelse jubilee in die Nuwe Testament	185
3.3.8.	Inleiding	185
3.3.8.2	Die plan van God en die Koninkryk van God	185
3.3.8.2.1	Die verlossingsmotief	186
3.3.8.2.2	Die verbondsgemeenskap (kerk)	187
3.3.8.2.3	Kennis en ervaring met God	187
3.3.8.2.4	Die land	187
3.3.8.3	Driedelige toepassing van die driehoekmodel	189
3.3.8.3.1	Paradigmatiese toepassing	189
3.3.8.3.2	Tipologiese toepassing	191
3.3.8.3.3	Eskatologiese toepassing	195
3.3.8.4	Samevatting	197
<b>3.4</b>	<b>’N SOSIAAL-WETENSKAPLIKE ONDERSOEK NA DIE LAND EN BYBELSE JUBILEE</b>	199
3.4.1	Inleiding	199
3.4.2	’n Literêr-kritiese en sosiologiese ondersoek na die jubilee	202
3.4.2.1	Die soewereiniteit van God	202

3.4.2.2	Die verband tussen die evangelies en Bybelse jubilee	203
3.4.2.3	Vrylating en vergifnis of kwytskelding	204
3.4.3	’n Kennissosiologiese ondersoek na die Bybelse jubilee	206
3.4.3.1	Morele wêreldbeskouing	209
3.4.3.2	Drie vlakke van betekenis	209
3.4.3.2.1	Objektiewe betekenis	210
3.4.3.2.2	Ekspressiewe betekenis	210
3.4.3.2.3	Dokumentêre betekenis	211
3.4.3.3	Die kennissosiologie gewees en...	211
3.4.4	Sosiaal-wetenskaplike modelle vir grondbesit	212
3.4.4.1	Die vrye landgoed van die kleinboer	213
3.4.4.2	Verskillende tipe huurders	214
3.4.5	Selfvoorsieningsvlak	216
3.4.6	Die vlak van skuld	217
3.4.6.1	Oorbevolking	218
3.4.6.2	Natuurlike oorsake	218
3.4.6.3	Veeleisende heffings en uitgawes	219
3.4.6.4	Toenemende kontantheffings	220
3.4.6.5	Belastings	220
3.4.7	Samevatting	222
<b>3.5</b>	<b>GEVOLGTREKKING</b>	<b>223</b>
	<b>ENDNOTAS: HOOFSTUK 3</b>	<b>224</b>

## **Hoofstuk 4**

### **DIE AGRARIESE LEEFWÊRELD VAN DIE BYBEL**

<b>4.1</b>	<b>INLEIDING</b>	<b>234</b>
<b>4.2</b>	<b>HISTORIESE OORSIG OOR DIE AGRARIESE SITUASIE VAN DIE BYBEL</b>	<b>235</b>
4.2.1	Inleiding	235
4.2.2	Die Lenski-model van ’n simplisties-agrariese leefwêreld	237
4.2.2.1	Tegnologie	237

4.2.2.2	Godsdiens en die groei van ekonomiese surplus	238
4.2.2.3	Bevolkingsgroei	239
4.2.2.4	Die politiek en die groei van die staat	239
4.2.2.5	Die ekonomie: Die eerste monetêre stelsels en handelsgroei	240
4.2.2.6	Stratifikasie en toenemende ongelykheid	241
4.2.2.7	Verlaging in tegnologiese innovasie	242
4.2.2.8	Samevatting	243
<b>4.3</b>	<b>HELLENISME</b>	244
4.3.1	Oorlogstegnieke	246
4.3.2	Streng administrasie en belastingsisteam	246
4.3.3	Ekonomiese aktiwiteite	247
4.3.4	Aristokrasie en Hellenisme	248
4.3.5	Die Diadochi-stryd	248
4.3.6	Samevatting	249
<b>4.4</b>	<b>PALESTINA ONDER DIE PTOLEMEËRS</b>	250
4.4.1	Politieke opkoms	250
4.4.2	Administrasie en belasting	250
4.4.3	Politieke wedywering in Jerusalem	252
4.4.4	Landbou en grondbesit	253
4.4.5	Ekonomiese ontwikkeling en vooruitgang	253
4.4.6	Sosiale klasverskille	254
4.4.7	Samevatting	256
<b>4.5</b>	<b>PALESTINA ONDER DIE SELEUKIEDE</b>	257
4.5.1	Politieke oorname	257
4.5.2	Ekonomiese resessie	257
4.5.3	Opkomende Romeinse mag, wedywering en opstand	258
4.5.4	Opkoms van die Hasmoniese ryk	259
4.5.5	Samevatting	260
<b>4.6</b>	<b>GEVORDERDE AGRARIESE LEEFWêRELD</b>	261
4.6.1	Tegnologie	261
4.6.2	Toenemende differensiasie in die ekonomie	261
4.6.2.1	Verdeling van arbeid	261

4.6.2.2	Bestaansekonomi	262
4.6.2.3	Die landelike ekonomie	263
4.6.2.4	Die stedelike ekonomie	264
4.6.3	Familieverwantskap: `n Belangrike verandering in die gemeenskap	264
4.6.4	Stratifikasie met toenemende kompleksiteit	265
4.6.5	Samevatting	266
<b>4.7</b>	<b>PALESTINA ONDER DIE ROMEINE</b>	<b>268</b>
4.7.1	Politiese stabiliteit	269
4.7.2	Administrasiesisteen	269
4.7.3	Grondbesit onder die Romeine	269
4.7.4	Besproeiingsboerdery	271
4.7.5	Belastingstelsel van die Romeine	272
4.7.6	Handel, industrie en bankwese	273
4.7.7	Die Herodiane	273
4.7.8	Samevatting	277
<b>4.8</b>	<b>GEVOLGTREKKING</b>	<b>278</b>
	<b>ENDNOTAS: HOOFSTUK 4</b>	<b>280</b>

## **Hoofstuk 5**

### **`N HUISHOUDING-GEBASEERDE EKONOMIE**

<b>5.1</b>	<b>INLEIDING</b>	<b>284</b>
------------	------------------	------------

<b>5.2. DIE FAMILIALE INSTELLING EN DIE EKONOMIE</b>	285
5.2.1 Hermeneutiese struikelblokke	285
5.2.2 Eerste-eeuse huishouding gebaseerde ekonomie	286
5.2.3 Die huisgesin as die kern bousteen van die gemeenskap	288
5.2.4 Die verbrokkeling van die familie	288
5.2.5 Verbrokkeling van die stam in relasie tot verstedeliking	289
5.2.6 Die verband tussen huis en stad	291
5.2.7 Samevatting	291
<b>5.3 DIE PRE-INDUSTRIËLE STAD OF DORP</b>	292
5.3.1 Inleiding	292
5.3.2 Die stedelike sisteem as `n geheel	293
5.3.2.1 Horisontale differensiasie	294
5.3.2.2 Vertikale differensiasie	294
5.3.3 Die plek en funksie van die pre-industriële stad	298
5.3.3.1 Demografie en ekologie	298
5.3.3.2 Funksie van die stad	299
5.3.3.3 Ruimtelike organisering	299
5.3.3.4 Interaksiepatrone	300
5.3.3.5 Kommunikasie	301
5.3.4 Die wedersydse invloed van die dorpe en die kleinboere	301
5.3.5 Die antagonisme tussen die stad en die platteland	302
5.3.6 Botsing tussen bestaans ekonomie en marke ekonomie	305
5.3.7 Samevatting	306
<b>5.4 GRONDBESIT OF GRONDONTEIENING</b>	307
5.4.1 Gondbesit	307
5.4.2 Grondproduksie in relasie tot verskillende groepe mense	309
5.4.2.1 Dagloners	309
5.4.2.2 Slawe	310
5.4.2.3 Kleinboere	311
5.4.3 Grond as die oorsaak van stryd	313



5.4.4	Skuld en kwytskelding van skuld	314
5.4.5	Rykdom en kritiek teen rykdom	317
5.4.6	Samevatting	319
<b>5.5</b>	<b>DIE SOSIALE STRUKTUUR VAN PALESTINA</b>	<b>320</b>
5.5.1	Inleiding	320
5.5.2	Die stedelike elite	325
5.5.2.1	Die Herodiane	325
5.5.2.2	Die hoëpriesters	326
5.5.2.3	Gewone aristokrate	326
5.5.3	Die ondersteunende klas	327
5.5.4	Die geostraseerdes	329
5.5.5	Die gemarginaliseerdes	329
5.5.6	Samevatting	331
<b>5.6</b>	<b>DIE SIMBOLIESE UNIVERSUM</b>	<b>331</b>
5.6.1	Die reinheidsstelsel	332
5.6.2	Die reinheidsbeginsel en die reëls in Judaïsme	333
5.6.3	Spesifieke Joodse reinheidskaarte	334
5.6.3.1	Kaart van plekke	334
5.6.3.2	Kaart van mense	335
5.6.3.3	Kaart van tye	338
5.6.4	Reinheid beteken grense	338
5.6.5	Restorasie van onrein toestand	339
5.6.6	Samevatting	341
<b>5.7</b>	<b>DIE EKONOMIE VAN DIE ANTIEKE PLATTELAND</b>	<b>342</b>
5.7.1	Inleiding	342
5.7.2	Die agrariese ekonomie	343
5.7.3	Die algemene karakter van produksie in die eerste-eeuse Palestina	344
5.7.3.1	Grond en geografiese bepalings van produksie	346
5.7.3.2	Organisering van arbeid en arbeidinsette	346
5.7.3.3	Tegnologie en verbouing	348

5.7.4	Drie tipes verspreiding in pre-industriële ekonomieë	349
5.7.4.1	Redistribusie deur 'n sentrale instelling	349
5.7.4.2	Resiprositeit	350
5.7.4.3	Verspreiding deur die mark	352
5.7.5	Samevatting	353
<b>5.8</b>	<b>GEVOLGTREKKING</b>	354
5.8.1	'n Holistiese raamwerk van die sosio-historiese agtergrond van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld	354
5.8.2	'n Sistemies-interrelasionele model	355
5.8.3	Palestina as pre-industriële gemeenskap	356
5.8.4	Ekonomiese instellings	357
<b>ENDNOTAS: HOOFSTUK 5</b>		358

## Hoofstuk 6

### DIE BYBELSE JUBILEE EN DIE MATTEUS-EVANGELIE

<b>6.1</b>	<b>INLEIDING</b>	362
<b>6.2</b>	<b>DIE STRUKTUUR VAN DIE MATTEUS-EVANGELIE</b>	365
6.2.1	Oorwegings by die struktuur van Matteus	365
6.2.2	Verskillende modelle vir die struktuur van die Matteus-evangelie	366
6.2.2.1	Die topologies-biografiese model	366
6.2.2.2	Die chiasies-konsentriese model	367
6.2.2.3	Die topologies-chiasiese model (gekombineerde voorstel)	370
6.2.3	Samevatting	371
<b>6.3.</b>	<b>DIE TOPOLOGIE EN PROLOOG</b>	372
6.3.1.	Inleiding	372
6.3.2	Die genealogie van Jesus	373
6.3.3	Betlehem in Judea (Matt 2:1-12)	375
6.3.4	Vlug na Egipte (Matt 2:13-15)	376
6.3.5	Nasaret (Matt 2:22-23)	377

6.3.6	Samevatting	377
<b>6.4</b>	<b>DIE LEWE EN WERK VAN JESUS IN GALILEA</b>	378
6.4.1	Inleiding	378
6.4.1.1	Die topologie van Galilea	379
6.4.1.2	Sefforis, Tiberias en die eksploitasie van die kleinboere	380
6.4.1.3	Agoniese samelewing: wedywering tussen bestaans ekonomie en marke ekonomie	381
6.4.1.4	Jesus se bediening	382
6.4.1.5	Die bergmotief in Matteus	383
6.4.1.5.1	Parallele met Sinai	384
6.4.1.5.2	Sion-tipologie	385
6.4.1.5.3	Die Olyfberg	386
6.4.2	Die versoeking van Jesus	387
6.4.2.1	Versoeking in die woestyn: verander klippe in brood	388
6.4.2.2	Spring van die tempel af: misbruik van gesag?	391
6.4.2.3	Jy moet die Here jou God alleen dien	392
6.4.3	Die verband tussen God as Huiseienaar, huisorde (ekonomie) en jubilee	393
6.4.3	Samevatting	395
<b>6.5</b>	<b>DIE BERGREDE: HUIS EN BERG AS PRIMÊRE METAFORE IN DIE MATTEUS-EVANGELIE</b>	396
6.5.1	Inleiding	396
6.5.2	Berg en huis as belangrike teologiese belangeruimtes	398
6.5.3	Geregtigheid in Matteus se huis-kerke	401
6.5.4	Die Bergrede, jubilee en huisorde	404
6.5.4.1	Geregtigheid en algemene resiprositeit	404
6.5.4.2	Die weg na heelheid ( <i>teleios</i> )	405
6.5.4.3	Jubilee, herordening en geregtigheid	408
6.5.4.3.1	Aalmoese	408
6.5.4.3.2	Gebed	409
6.5.4.3.3	Vas	413
6.5.5	Keuse tussen God of Mammon	414
6.5.6	Geregtigheid as reggeordende verhoudings	415

6.5.7	Die bediening en sending van Jesus	416
6.5.7.1	Inleiding	416
6.5.7.2	Sending na en vanaf die huis	416
6.5.8	Samevatting	419
<b>6.6</b>	<b>DIE KONINKRYK VAN GOD EN HUIS IN DIE MATTEUS- EVANGELIE</b>	420
6.6.1	Inleiding	420
6.6.2	Die ware familie van Jesus: <i>Insiders and outsiders</i>	421
6.6.3	Die Vaderskap van God en die nuwe familie	423
6.6.4	Huis in die ruimte van die Koninkryk van God	424
6.6.5	Die koninkryk van God	426
6.6.6	Die koninkryk as 'n primêre metafoor in die Matteus-evangelie	428
6.6.7	Ingaan in die heerskappy van God en ingaan in die huis	429
6.6.8	Samevatting	432
<b>6.7</b>	<b>DIE VERBAND TUSSEN HUIS EN KERK IN DIE MATTEUS- EVANGELIE</b>	433
6.7.1	Inleiding	433
6.7.2	Petrus: Spanning tussen geloof en kleingeloof	434
6.7.3	Die berg en huis as positiewe teologiese belangeruimtes	435
6.7.3.1	Die vermeerdering van die brood op die berg	435
6.7.3.2	Petrus, die rots van die kerk	438
6.7.3.3	Universele huis-gebaseerde kerk	438
6.7.4	Die kruis en navolging van Jesus	440
6.7.4.1	Petrus as navolger van Jesus	440
6.7.4.2	Die berg van verheerliking	440
6.7.4.3	Petrus, belasting en die tempel	442
6.7.5	Die kerk in die huis en huisorde	443
6.7.6	Samevatting	447
<b>6.8</b>	<b>DIE VERHOUDING TUSSEN GOD, HUIS EN JERUSALEM</b>	448
6.8.1	Inleiding	448
6.8.2	'n Huishouding van reggeordende verhoudings en lewensmiddele	451
6.8.2.1	Gesag in die eerste-eeuse Mediterreense samelewing	451

6.8.2.1.1	Die gesag van Jesus in konflik met die owerhede	454
6.8.2.1.2	Die uitdaging van die tora en tempelordening	455
6.8.2.2	Die nuwe familiale verhoudings	457
6.8.2.3	Die nuwe ordening van lewensmiddele	459
6.8.2.4	Tafelgemeenskap: Inklusief en/of eksklusief	461
6.8.3	Weë teen die huis van Israel	462
6.8.3.1	Die verband tussen huis, stad en Jerusalem	462
6.8.3.2	Jesus op die Olyfberg: Eskatologie en Christologie	464
6.8.4	Resolusie van die verhaal	468
6.8.4.1	Salwing in die huis in Betanië	468
6.8.4.2	Die berg van opdrag	470
6.8.4.2.1	Inleiding	470
6.8.4.2.2	Eskatologiese vervulling	471
6.8.4.2.3	Christologiese vervulling	471
6.8.4.2.4	Die ekklesiologiese tema	472
6.8.4.2.5	Die heilshistoriese tema	473
6.8.5	Voorstelling van die driehoekmodel	474
6.8.6	Samevatting	474
	<b>ENDNOTAS: HOOFSTUK 6</b>	476
	<b>Hoofstuk 7</b>	
	<b>SAMEVATTING</b>	489
	<b>LITERATUURVERWYSINGS</b>	501
	<b>OPSOMMING</b>	527
	<b>SUMMARY</b>	529

## VOORWOORD

Die mens staan nie alleen in die lewe nie. Ons is deel van sisteme in die wêreld, waarvan die familiële sisteem die belangrikste is. Ek wil graag die volgende familie en vriende bedank wat almal deel is van my familiële sisteem en wat deur ons onderlinge interrelasies die nodige ondersteuning, aanmoediging en “ruimte” geskep het om die navorsing te doen. Die belangrikste is my vrou Zelda en ons twee dogters Gezel en Celeste. Baie dankie vir julle liefde, begrip, geduld en ruimte wat julle my gegee het om te kan studeer. Dank en waardering vir my ouers en skoonma vir hulle ondersteuning en aanmoediging. Ek wil ook my swaer en skoonsuster, Willie en Sylvia van der Walt bedank vir hulle gasvryheid en huis wat altyd oop was as ek in Pretoria moet studeer. Baie dankie vir al julle ondersteuning.

My diepe dank en waardering aan die Nederduitse Hervormde Kerk in Afrika vir die geleentheid en finansiële ondersteuning met die navorsing. Die Fakulteit Teologie (Afdeling A) aan die Universiteit van Pretoria en in die besonder die Hervormde gemeente Pongola vir die studieverlof en ondersteuning om die studie te kon voltooi. Ek wil in die besonder my promotor, prof. dr. AG van Aarde hartlik bedank vir sy leiding en aanmoediging tydens die navorsing. Baie dankie professor vir die ongelooflike insig, bekwaamheid en professionaliteit wat u geopenbaar het tydens die studie. Dit is voorwaar `n voorreg om onder `n wêreldkenner te kon studeer. Dankie ook vir die geleentheid om as navorsingsassosiaat te kan werk.

Dank en waardering aan Thea Heckroot van die Merensky Biblioteek en die personeel vir die bystand en ondersteuning in die navorsingsproses. Sonder u hulp en bystand is navorsing nie moontlik nie. Ek wil ook vir my vriend John Green bedank vir die ondersteuning en aanmoediging om die navorsing te voltooi.

Ek wil ons hemelse Vader dank en loof vir die groot genade en liefde in Jesus Christus. Ek dank God wat my ook deel gemaak het van die nuwe huisgesin en van Sy Koninkryk. Ek dank God vir die gawes en geleentheid wat Hy op ons lewenspad gee. Soli Deo Gloria – Aan God alleen die eer.

Gert Volschenk

Pongola 2001

**CV – GERT JACOBUS VOLSCHENK 1963.07.20.**

Gert Jacobus Volschenk is gebore op 20 Julie 1963 in Germiston aan die Oosrand. Hy voltooi sy skoolloopbaan in 1981 aan die Hoërskool Voortrekker in Boksburg. Hy begin sy teologiese opleiding aan die Universiteit van Pretoria in 1982. Hy voltooi sy BA graad in 1984 en die BD graad in 1987 aan die Fakulteit Teologie. Hy doen sy militêre diensplig in 1988/1989 te Oshakati en 1989/1990 te Walvisbaai. Op 18 Maart 1990 word hy in Pongola bevestig as die eerste voltydse predikant van die Nederduitsch Hervormde Kerk te Pongola. Hy is reeds 11 jaar predikant van die gemeente. Hy voltooi die MDiv graad in 1993 onder leiding van prof A G van Aarde met die titel: *Sistematies verwronge kommunikasie in Lukas 14:1-6: Die dialekties-kritiese teorie van Jürgen Habermas krities bespreek*. In 1998 begin hy met sy doktorsale studies onder leiding van prof A G van Aarde. Die titel van die proefskrif is: *Eksegeties-metodologiese vooronderstellings van die ondersoek na die ekonomie van die leefwêreld van Matteus: Toegepas op land en grondbesit en die jubilee*.

## Hoofstuk 1

# DIE ONDERSOEK NA EN BESKRYWING VAN DIE LEEFWÊRELD VAN DIE BYBEL IN 'N POSTMODERNE KONTEKS

### 1.1 INLEIDING

Die doel van die studie is om aan te toon dat die fokus van Nuwe-Testamentiese navorsing in 'n postmoderne konteks veral gerig is op die rol van die leser (bv die *reader-response criticism*), die sosiaal-wetenskaplike navorsing en die plek en funksie van die agtergrondstudie van die Nuwe Testament binne hierdie benaderings (Combrink 1988; Fowler 1989:515; Nel & Van Aarde 1993; Van Aarde 1993). Die doel van die oorsig oor die eksegetiese metodologie is om myself te vergewis van die bydrae wat die historiese kritiek, literêre kritiek en die sosiaal-wetenskaplike benaderings gelewer het ten opsigte van die agtergrond van die Nuwe Testament en die verstaan van die Bybelse jubilee (kyk hoofstuk 3). Verskeie navorsers het die postmoderne konteks van Nuwe-Testamentiese navorsing probeer aantoon (Lategan 1984; Vorster 1988:31-48; Du Toit 1993a, 1993b, 1994). Vervolgens sal aangetoon word wat bedoel word met die begrip "postmoderniteit", asook die spesifieke eienskappe van postmoderniteit in die teologie, gefokus op die Nuwe-Testamentiese hermeneutiek.

Hierdie studie fokus op die Bybelse jubilee, met spesifieke fokus op die *land*. Alhoewel die *jubilee of land* nie direk of pertinent in die Matteus-evangelie gemeld word nie, sal ondersoek ingestel word na die plek en funksie van topologie binne die Matteus-narratief en die verband wat topologie of plekname met die Bybelse jubilee toon. Die Bybelse jubilee behoort nie eng verstaan te word nie. Hierdie studie betoog vir 'n verruimde verstaan van die jubilee binne die model van die gevorderde agrariese samelewing van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld. Van Eck (1995), onder andere, het met sy proefskrif die aandag van Suid-Afrikaanse Nuwe-Testamentici gevestig op die ideologiese of teologiese perspektief van die outeur ten opsigte van plekname. Die kombinasie van narratologie en sosiaal-wetenskaplike navorsing in Van Eck se studie het die plek en funksie van topologie/ruimte beklemtoon.



## 1.2 DIE PLEK EN FUNKSIE VAN TOPOLOGIE IN DIE MATTEUS- EVANGELIE

### 1.2.1 Metodologiese vertrekpunte

Sekere metodologiese vooronderstellings dien as vertrekpunt van die huidige studie: Van Eck (1995:81-86) het oortuigend aangetoon dat dit metodologies funksioneel is dat 'n kombinasie van narratologiese en sosiaal-wetenskaplike modelle gebruik word om die plek en funksie van topologie of ruimte binne die verteller se teologiese of ideologiese perspektief aan te toon.

Die histories-kritiese ondersoek na die sosiale omstandighede van antieke tekste is in hierdie opsig ontoereikend (Petersen 1985:xiii; Elliott 1991a:xvii-xix). Die ondersoek na die sosiale konteks en sosiale *Sitze im Leben* van Bybelse tekste is kenmerkend van die historiese kritiek. Die metode het data uit Bybelse tekste versamel om vas te stel *wat* het gebeur, *wanneer* en *waar*. Dit het dus gefokus op die histories-diakroniese opeenvolging van gebeure, in plaas van om ook die sinkroniese interaksie van gebeure te ondersoek (kyk Elliott 1991:4). Die historiese kritiek poog dus om die sosiale konteks (waarin die teks geneties en meganies ontstaan het) van 'n teks te *rekonstrueer*.

Narratologie (*literêre kritiek*) bestudeer verteltekste (onder andere, die evangelies) aan die hand van literêre vrae, naamlik vertellersperspektief, plot, karakterisering ensovoorts. Petersen (1985:ix) se literêr-sosiologiese metode is gegrond in die aanname dat die binne-en buite-tekstuele wêreld, die reële en narratiewe, menslike konstruksies is. Petersen (1985:6-10) bestudeer dus die tekste ook binne hulle historiese kontekste. Die narratologiese ondersoek het die teologies-ideologiese perspektief op topografiese vlak aan die orde gestel, maar die ruimte (*space*) het onvoldoende aandag ontvang. Navorsing het te veel klem gelê op die tydsaspek (plot) van die verhaal en die onderskeie karakters en hulle rolle. Die ruimtelike aspek op topologiese vlak verdien volgens Van Eck (1995) meer aandag. Deur middel van die narratologiese model sal die topologie of ruimtelike aspek binne Matteus in hierdie studie na vore kom (kyk hoofstuk 6).

Die sosiaal-wetenskaplike benadering gebruik omvattende modelle en metodes om die eerste-eeuse Mediterreense samelewing te bestudeer. Die model van die pre-

industriële stad, asook die gevorderde agrariese leefwêreld verskaf 'n omvattende raamwerk waarbinne die ruimtelike aspekte van die teks, sowel as die Bybelse jubilee, verstaan kan word (kyk hoofstuk 5). Die sosiaal-wetenskaplike model van die gevorderde agrariese samelewing toon die interrelasies tussen die vier sosiologiese instellings (*ekonomie, familie, godsdiens en politiek*) aan. Die model dien ook as verwysingsraamwerk waarin die driehoekmodel van Wright ingebed kan word (kyk later), waardeur die gevaar van reduksionisme vermy word (kyk afdeling 3.3.5-3.3.5.4).

Die sosiaal-wetenskaplike benadering *konstrueer* 'n sosiale konteks waarin die kommunikasie van die spesifieke teks verstaan kan word. Die vertrekpunt van die sosiaal-wetenskaplike navorsing is dat alle idees, konsepte en kennis sosiologies bepaald is (kyk Van Aarde 1992:437). Van Eck (1995:82) beskryf die sosiologiese bepaaldheid soos volg:

From a social scientific point of view, the contents of texts also refer to social behaviour involving two or more persons, social groups, social institutions, social systems and patterns and codes of sociality. Furthermore, texts themselves are likewise shaped in their language, content and perspectives by the social systems in which they were produced. Moreover, they serve as vehicles of social interaction. The contexts of these texts, also, are social contexts, contexts shaped by societal conditions, structures and processes. In their content, structure, strategies and meaning, these texts presuppose and communicate information about the social systems of which they are a product.

Die ondersoek na die interrelasie van idees en samelewingsgedrag, kulturele en oortuigingsstelsels as 'n geheel, kan 'n belangrike bydrae lewer. Verder behoort bogenoemde interrelasies of kulturele stelsels se verhouding met die natuurlike en sosiale omgewing, ekonomiese stelsel, sosiale strukture en politieke mag ook ondersoek te word.

Elliott (1989:5-10) beskryf die fokus van die sosiaal-wetenskaplike studie van die Bybel soos volg: Eerstens, konstrueer die sosiaal-wetenskaplike benadering teorieë en modelle vir die insameling en analisering van die data wat die onderskeidende kenmerke van die antieke Mediterreense en vroeë Christelike samelewing en kultuur beskryf. Tweedens, het dit ten doel om die struktuur, inhoud, strategie en retoriese

effek van die teks binne die sosiale konteks aan te toon. Die teks is `n kommunikasiemiddel waarin die genre, struktuur, inhoud, tema en doel gevorm word deur die kulturele en sosiale dinamika van die sosiale sisteem en die spesifieke historiese konteks waarin dit totstand gekom het en die spesifieke reaksie wat dit gehad het.

Die belangrikste onderskeid tussen die sosiaal-wetenskaplike benadering en die historiese kritiek is dat eersgenoemde fokus op die sosiologie van die narratiewe wêreld (en/of *kontekstuele wêreld*), eerder as die *historiese wêreld*. Die historiese kritiek bestudeer onder andere die sosiale konteks en sosiale *Sitz im Leben* van die Bybelse teks.

### 1.2.2 Die navorsingsgaping

Mense, asook karakters in `n teks, kan nie sonder ruimte bestaan nie. Ruimte (en tyd) is `n noodsaaklike dimensie van die menslike bestaan en optrede. Van Eck (1995:125-141) gee `n omvattende oorsig van die navorsing op ruimtelike aspek van `n narratief. Ruimte is, ten spyte van die feit dat dit `n integrale deel van tekste en die menslike bestaan is, as `n negatiewe element beskou of is geheel en al verwaarloos. Verskeie faktore het daartoe aanleiding gegee (vgl Brink 1987:107-108; Van Eck 1995:125):

- Ruimte (teenoor tyd, gebeure en karakters) word nie beskou as `n konstituerende element van die narratief nie. Dit word gesien as slegs `n *dimensie* van die teks, `n *kode* wat deur die leser ingevul moet word.
- Soms word die optrede van karakters in die teks beskryf sonder dat hulle met spesifieke ruimte of konteks geassosieer word, omdat dit nie as noodsaaklik gesien word nie.
- Ruimte word soms beskou as blote agtergrond of “speelruimte” van `n narratief en word dus nie as belangrik vir die verstaan van die teks gereken nie.

Navorsing toon ook dat die nalating van die gebruik van sosiaal-wetenskaplike modelle die gevare van anakronisme, etnosentrisme en reduksionisme tot gevolg het. Die huidige ondersoek sal aantoon dat die Bybelse jubilee nog nie deur middel van `n omvattende sosiaal-wetenskaplike model met betrekking tot die Matteus-evangelie as

geheel ondersoek is nie (kyk hoofstuk 3). Die onderhawige studie wil die leemte in die ondersoek van die Bybelse jubilee binne die Matteus-evangelie vul. In hierdie geval konstrueer die sosiaal-wetenskaplike benadering modelle en teorieë van die sosiale konteks van die gevorderde agrariese samelewing van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld, waarbinne die plek en funksie van die Bybelse jubilee verstaan kan word.

Na aanleiding van bogenoemde navorsingsleemte, kan die *hipotese* van die studie soos volg geformuleer word: *Die sosiaal-wetenskaplike model van die gevorderde agrariese samelewing is 'n doeltreffende verwysingsraamwerk waarbinne die plek en funksie van die Bybelse jubilee met betrekking tot die interpretasie van die Matteus-evangelie ondersoek kan word. Die gebruik van die model voorkom die gevare van anakronisme, etnosentrisme en reduksionisme. Die narratologiese model plaas die topologie of ruimtelike aspek van Matteus in 'n duidelike reliëf.*

### **1.2.3 Die teologiese-ideologiese vertellersperspektief (*narrative point of view*)**

Van Eck (1995:97-123) gee 'n volledige oorsig van die navorsing met betrekking tot die konsep “vertellersperspektief” (*narrative point of view*) in literêre studies. Van Aarde (1988:237) se siening van die teologiese of ideologiese<sup>1</sup> perspektief sal in hierdie studie gebruik word. Die vertrekpunt van narratiewe eksegeese is dat 'n narratief uit 'n netwerk van temas en idees bestaan, wat betekenisvol in 'n spesifieke konteks kommunikeer. Die *netwerk* noem Van Aarde die ideologie van die teks. Die teks se narratiewe perspektief is dus die teks se ideologie. 'n Narratief kan dus soos volg verstaan word: 'n Narratief is die produk van 'n werklike outeur (bv Matteus) wat bedoel is om deur 'n spesifieke gehoor of lesers in 'n spesifieke konteks gelees te word. Die werklike outeur vertel 'n storie. Die storie wat vertel word, is wel die outeur se interpretasie van die storie (bv Matteus se verstaan van Jesus se verhaal). Die *outeur se interpretasie* is die vertellersperspektief (*narrative point of view*), dit wil sê, die kommunikasie van die verteller se oortuiging, houding en interpretasie van die verhaal wat vertel word.

Van Aarde (1986:63-64) verstaan die konsep *point of view* soos volg:

Strictly spoken, the term “point of view” is ambivalent and comprises two components of referential meaning: the indicated *technical perspective* (cf

Petersen [1978:35]) and the *ideological perspective* from which the narrator/IMPLIED author observes the story-stuff of the narrative world and evaluates (selects and combines) it with the result that the narrated world is arranged in a plot as an orchestration to the ideal/IMPLIED reader.

Die interrelasie tussen die vertellersperspektief, ideologie, verteller en sosiale konteks (die vertrekpunt van narratiewe eksegeese) kan soos volg beskryf word (Van Aarde 1988:237):

In other words, while language (the linguistic dimension) is the communication code, a literary communication *record* (a text) presupposes an ideology (a network of themes and ideas) which is communicated and has meaning only in a certain social context. If the speech-act takes the form of a narration, the ideological perspective (the evaluating point of view) is communicated by means of a narrative-act.

Narratiewe eksegeese bestudeer die struktuur van die teks funksioneel (*poëtië* van die teks – GV). Die vertellersperspektief verwys na die waardesisteem van waaruit die verteller die verhaal interpreteer, asook na die manier waarop die interpretasie van die vertelling (teks) struktureel saamgevoeg is.

### **1.3 DIE RELEVANSIE VAN DIE ONDERSOEK NA DIE LEEFWÊRELD VAN DIE BYBEL: `N PARADIGMASKUIF ?**

#### **1.3.1 Agtergrondstudie van die Nuwe Testament**

`n Verskeidenheid van benamings word gebruik vir die sosio-kulturele konteks van die Nuwe-Testament. Benamings soos *agtergrond*, *kultuurhistoriese agtergrond* (kyk Botha 1989:480-509; Van Aarde 1994), of selfs *tydhistoriese agtergrond* kan gebruik word. `n Enkele beswaar sou teen die naam *agtergrond* geopper kon word:

Die term “agtergrond” sou egter die foutiewe indruk kon skep van `n *distansie* tussen die Nuwe-Testamentiese rolspelers en die wêreld waarbinne hulle opgetree het. Daarom word in die titel (van Du Toit se artikel - GV) voorkeur gegee aan die term “leefwêreld”, omdat dit die direkte verband en wisselwerking

tussen die Nuwe-Testamentiese rolspelers en hulle milieu beklemtoon. Hierdie rolspelers het hulle milieu nie net beleef en daaruit geleef nie, maar dit ook help vorm (Du Toit 1997:3).

Du Toit (1997:3) verkies dus met reg die term *leefwêreld* as `n sambreelterm wat erkenning moet gee aan die mate van gemeenskaplikheid wat wel bestaan, maar terselfdertyd geensins bedoel is om die uiteenlopendheid te ontken nie.

Geen normale taaluiting is ongesitueerd, dit wil sê, sonder `n eksterne konteks nie. Tekste (ook die Nuwe Testament) spreek mense in spesifieke kontekste aan. Kennis van die leefwêreld van die Nuwe Testament is `n integrale deel van die eksegetiese en hermeneutiese proses. Vir suksesvolle kommunikasie tussen sender en ontvanger is `n bepaalde hoeveelheid gedeelde kontekstuele kennis `n vereiste (vgl Habermas 1981a). `n Bepaalde minimum gemeenskaplike verwysingsraamwerk is dus nodig (Du Toit 1997:4). Dit is teks plus konteks wat sinvolle kommunikasie moontlik maak.

Agtergrondstudie het daarom te make met *konteks*. Ons moet onderskei tussen linguïstiese of literêre konteks aan die een kant, en referensiële konteks aan die ander kant (kyk Du Toit 1997:3). Later in die studie sal breedvoeriger ingegaan word op hierdie onderskeid. Kortliks het eersgenoemde te make met die gestruktureerde konfigurasie van taaltokens, bestaande uit woorde, sinne, paragrawe en so meer wat in hulle totaliteit `n diskoers uitmaak. Dit gaan dus hier om die struktuur van die teks as linguïstiese skepping met `n *geslote intern-interaktiewe sisteem*. Die referensiële of eksterne konteks het te make met die leefwêreld of situasie buite die teks waarna die tekskonstituente verwys.

Du Toit (1997:4) verdeel die tekseksterne situasie of konteks in twee kategorieë: “*Eerstens*, is daar die *relatief kontinue sosio-kulturele milieu of leefwêreld* waarin mense hulle bevind.” Op makro- of breë vlak is byvoorbeeld die Grieks-Romeinse sosio-kulturele konteks en op die kleiner vlak is die sosio-kulturele konteks van byvoorbeeld die Matteus-gemeenskap. “*Tweedens*, is daar binne eersgenoemde meer abstrakte leefwêreld die duisendvoudige *kontingente*, spesifieke, konkrete *lewensituasies* wat voortdurend verander (in Engels genoem die *immediate situations*).”

### **1.3.2 Die noodsaaklikheid van agtergrondstudie van die Nuwe Testament**

Die doel van agtergrondstudie of studie van die leefwêreld van die Nuwe Testament is om *suksesvolle kommunikasie* te bevorder. Ons moet brûe bou tussen die sosio-kulturele leefwêreld van die antieke teks en ons eie sosio-kulturele situasie van die twintigste eeu. Suksesvolle kommunikasie<sup>2</sup> vereis `n *horisonversmelting* van genoemde twee leefwêrelde.

Du Toit (1997:5) beskryf die waarde van agtergrondstudie van die Nuwe Testament soos volg:

*In ons poging om hierdie tekste te begryp moet een van ons belangrikste strewes wees om ons verwysingsraamwerk aangaande die wêreld van die Nuwe Testament sodanig uit te brei dat dit so na as moontlik sal kom aan die waarmee `n ingeligte destydse hoorder/leser daardie dokumente sou ontvang het. Die waarde van agtergrondstudie vir lesers van die Nuwe Testament word bepaal deur die mate waarin dit ons help om hierdie strewes te verwesenlik.*

Navorsing op die terrein van agtergrondstudie is steeds `n voortgaande en onvoltooide proses (Lategan 1984:4). Die *inleidingswetenskap* hoort by die historiese kritiek in die engere sin van die woord. Die omstandighede waaronder die teks ontstaan het, word *gerekonstrueer*. Die hoofvraag is: watter bydrae lewer die bestudering van die omstandighede waaronder die geskrif ontstaan het, tot die verstaan van die teks.

### **1.3.3 Probleme rondom agtergrondstudie en die toepassing daarvan op die Nuwe Testament**

Agtergrondstudie is `n onvoltooide proses, omdat die volkome verwesenliking van die horisonversmelting tussen die leefwêreld van die antieke outeur en resente leser steeds buite bereik sal bly. In die idioom van spieël-lees beteken dit dat ons nog steeds in `n dowwe spieël kyk. Du Toit (1997:5-8) noem vyf probleme op die gebied van agtergrondstudie. Ten spyte van die navorsingsgapings of probleme, is die doel van die huidige navorsing om deur middel van die sosiaal-wetenskaplike studie van die Bybel `n model te ontwerp waarbinne die Bybelse jubilee verstaan kan word, om sodoende ons verwysingsraamwerk te verruim. Die resente eksegeese en toepassing

van die Bybelse jubilee kan deur middel van die model geëvalueer, gekontroleer en gekorrigeer word, waar nodig.

### **1.3.3.1 Sosio-kulturele kloof**

Eerstens verwys Du Toit (1997:5) na die ontsaglike sosio-kulturele kloof van byna twee millennia tussen die antieke tekste en die twintigste eeu. Die eksegeet, wat subjektief betrokke is by sy of haar eie leefwêreld met 'n kaleidoskoop van kontekste, moet die kloof oorbrug na die verskeidenheid van leefwêreldes van twee millennia van die Nuwe-Testamentiese tekste (Van Staden 1991:27-31, 70-71). Die sosiaal-wetenskaplike studie van die Bybel wil juis deur middel van modelle die brug slaan tussen die antieke tekste en die resente lesers om sodoende die dwalings van misplaaste konkretheid<sup>3</sup> en anakronisme te oorkom.

### **1.3.3.2 Bronnemateriaal**

Tweedens bestaan daar nog steeds groot leemtes ten opsigte van ons bronnemateriaal. Die leemtes is deels daaraan toe te skryf dat soveel belangrike argeologiese materiaal verlore gegaan het, deels daaraan dat ons bronne slegs beperkte inligting bevat (Du Toit 1997:5, 6; vgl afdeling 1.4.2.5).

Hengel (1973:1; vgl ook Du Toit 1997:312) wys tereg daarop dat die Joodse en Grieks-Romeinse wêreldes vir baie lank verkeerdelik as afgebakende, los-van-mekaarstaande eenhede beskou is. Die nuutste bronnestudie toon dat dit onwaarskynlik is. Die eerste-eeuse Mediterreense wêreld vorm kronologies en histories gesien 'n lang, ineengevlegde eenheid. Die Nuwe Testament is deel van die ineengevlegdheid en in die tyd van Jesus was Palestina alreeds onder Hellenistiese invloed. In hoofstuk 4 sal die ineengevlegdheid van bogenoemde tydperke breedvoerig beskryf word. Later in die onderhawige hoofstuk sal 'n paradigmaskuif in hierdie verband binne die eksegeese van die Nuwe Testament aangetoon word.

### **1.3.3.3 Misverstand ten opsigte van inhoud van antieke tekste**

Derdens het dit in die verlede gebeur dat die inhoud van antieke tekste misverstaan is. Du Toit (1997:6) noem drie faktore wat hiertoe bygedra het:



### 1.3.3.3.1 Primêre bronne

Dit kan gebeur dat gevolgtrekkings gemaak word wat nie berus op 'n diepgaande en omvattende bestudering van al die beskikbare primêre bronne nie. Botha (1995:1001-1019; vgl ook Van Aarde 1994:87) maan die historikus tot groot versigtigheid in die hantering van antieke tekste. Sommige historici, byvoorbeeld, pluk *data uit Josefus se tekste uit* en maak 'n *geskiedenis* daarvan (Botha 1995:1001). By historiese verstaan moet die antieke tekste binne konteks verstaan word. Botha (1995:1019) beskryf in die samevatting van sy artikel met reg die slaggate in die hantering van antieke tekste by die skryf van 'n *geskiedenis* soos volg:

(E)erstens (het ek) probeer aantoon dat daar dinge is wat ons nie kan weet nie en dat ons dit eerder moet sê as om ander te verteken en sodoende ons eie integriteit prys te gee. Tweedens, dat ons strewende moet wees om te interpreteer en te verstaan, en nie om anakronisties en etnosentrië oor ander te dink nie. Hieruit volg dat ons nie sommer moet val vir die propaganda van ons bronne nie. Derdens, dat historiese werk nie probeer swartsmeer of toesmeer nie. Daar is altyd helde en skurke, maar ons almal, nou, destyds en eendag, is maar net mense. So moet ons oor hulle dink, want so leer ons ook van onself. Dit is juis hierdie selfreflekerende aspek wat ek as die belangrikste bydrae van historiese studie beskou. 'n Poging tot historiese verstaan is 'n narratief oor myself.

### 1.3.3.3.2 Outeursintensie

Antieke tekste is produkte van outeursvertolking en outeurintensie. Wie nie die besondere aard van hierdie tekste in ag neem nie, loop die gevaar om hulle heeltemal verkeerd te verstaan (Van Staden 1991:34, 35). Verskillende bronne is vanuit verskillende perspektiewe of ideologieë geskryf en dit het 'n invloed op die aanbied van die data (vgl Van Aarde 1994:87). Dit geld ook vir die verskillende bronne van dieselfde skrywer, soos byvoorbeeld Josefus.

Die bevredigendste antwoord (of verklaring vir die verskil in perspektief by Josefus - GV) is om te let op die oogmerke van die verskillende werke. Die oogmerke van die twee werke (Josefus se *Joodse Oudheidkunde* en *Joodse Oorlog* - GV) is uiteenlopend. Die *Joodse Oudheidkunde* wil wys dat goddelike

oordeel onvermydelik volg wanneer mens afwyk van die wette van Moses - soos byvoorbeeld Herodus. In die *Joodse Oorlog* laat Josefus enkele kritiese opmerkings oor Herodus se ongeloof val (*BJ* 1.649-650; 2.84-86), maar hier gaan dit oor die regverdiging van politieke beleid en keuses (Botha 1995:1005).

Verder stel Botha (1995:1006) dat antieke tekste se sosiale funksie ook in ag geneem moet word by die gebruik en interpretasie daarvan.

### **1.3.3.3 Subjektiviteit**

Moderne lesers word deur hulle eie leeskonteks gekondisioneer en is op hulle eie subjektiewe interpretasie aangewese. Subjektiviteit het 'n invloed op ons hantering van die bronne. Vooronderstellinglose eksegeese is onmoontlik. Alle interpretasie is vanuit 'n spesifieke perspektief en is subjektief (Van Eck 1995:80, 124). Gadamer (1975:273; vgl Maddox 1985:522) stel dat interpretasie en verstaan primêr gaan oor die polarisasie tussen bekend en onbekend – (dialektiese – GV) spanning tussen voorverstaan en wat verstaan word. Die hermeneut moet die vooronderstellings erken en op die tafel plaas, sodat dit getoets kan word in die interpretasieproses. Die ongeldige vooronderstellings moet gekorrigeer word deur met 'n openheid na die teks te luister. 'n Horisonversmelting<sup>4</sup> tussen die wêreld van die leser en die wêreld van die teks behoort plaas te vind (Vorster 1984:108).

### **1.3.3.4 Dilemma van spieëllees van tekste**

Du Toit (1997:7) beskryf die kern van bogenoemde probleem soos volg: Die besondere dilemma van spieëllees van tekste ontstaan wanneer bepaalde dokumente (die Nuwe Testament self as inligtingsbron - GV) bestudeer word sonder voldoende eksterne inligting aangaande die sosio-kulturele konteks of die meer spesifieke onmiddellike situasie waarbinne hulle geskrywe word. Om die werklike problematiek rondom die spieëllees van tekste beter te begryp, moet ons nog dieper op die verhouding tussen Nuwe-Testamentiese tekste en die eksterne leefwêreld ingaan (Van Staden 1991:40-42).

Barclay (1987:73) wys met reg daarop dat die *rekonstruksie*<sup>5</sup> van die historiese agtergrond van die Nuwe-Testamentiese teks met baie struikelblokke te kampe het. In

sy hantering van polemiese tekste wys Barclay tereg op vier struikelblokke waarmee die eksegeet te doen het.

- Die eerste struikelblok is *undue selectivity*. Die eksegeet fokus op een aspek ten koste van die geheel van die teks.
- Die tweede struikelblok is *over-interpretation*. Die navorser neem een aspek en oorreeger op die spesifieke punt.
- Die derde struikelblok in die spieëllees geld spesifiek vir polemiese tekste, naamlik *mishandling polemics*. Die argument dat die *polemiese vyande* te nagekom word, geld seker vir enige polemiese teks in die Bybel, ook in die evangelies, byvoorbeeld Jesus teenoor die Fariseërs.
- Die vierde struikelblok beskryf Barclay (1987:81) soos volg: *lashing onto particular words and phrases as direct echo of the opponents' vocabulary and then hanging a whole thesis on those flimsy pegs*. Bogenoemde geld ook vir enige woord of frase in die Bybel, ook vir die Bybelse jubilee.

#### **1.3.3.4.1 Onderskeid tussen tekswêreld en werklike wêreld**

Teksteoreties moet ons onderskei tussen tekswêreld en werklike wêreld. Die twee wêrelde is nie identies nie. Du Toit (1997:7) beskryf die verband tussen die twee wêrelde soos volg:

Deur middel van taaltokens en - strategieë skep die outeur van 'n teks 'n spesifieke binne-tekstuele leefwêreld waaraan die implisiete outeur (die een binne die teks) en die implisiete lesers, in kombinasie met ander binne tekstuele rolspelers, deelneem en help vorm gee. Hierdie binnetekstuele leefwêreld, wat natuurlik ook duidelik van die - eweneens teksinterne-gestruktureerde literêre konteks onderskei moet word...., is 'n konstruk van die skrywer waarmee hy die werklike wêreld op so 'n wyse tekstueel herskep dat hy sy lesers op 'n spesifieke wyse kan beïnvloed.

#### 1.3.3.4.2 Korrelasie tussen werklike wêreld en tekswêreld

Die relasie tussen die twee wêreldes is nie 'n een tot een relasie nie. Die korrelasie tussen werklike wêreld en tekswêreld wissel op 'n gyskaal tussen 'n posisie van nader aan (in die geval van informatiewe tekste) en verder van (in die geval van fiktiewe tekste) met betrekking tot 'n een tot een verhouding. Wat laasgenoemde betref, moet daar tog nog 'n genoegsame korrelasie bestaan om verstaanbare verwysing *überhaupt* moontlik te maak (Du Toit 1997:7).

#### 1.3.3.4.3 Intensiedwaling en referensiële dwaling

Van Aarde (1985:552; vgl ook Vorster 1982:132) definieer intensiedwaling soos volg: “Met intensiedwaling word die oordeelsfout aangedui wat die eksegeet maak as hy reken dat hy sonder meer vanuit die wêreld van die teks na die bedoeling in die kop van die outeur as reële persoonlikheid buite die teks kan beweeg.” Die soeke na die intensie van die outeur in die interpretasie van die teks word as 'n dwaling beskou. Die histories-kritici het onregmatig klem gelê op die invloed wat die outeur van 'n Bybelboek op die teks uitgeoefen het. Die historiese kritiek het die Bybelse tekste geneties-kousaal geïnterpreteer. Die interpreteerder het slegs na intensionaliteit *agter* die teks gesoek, en nie wat ook *immanent in* die teks is nie. Die betekenis van die teks moet in die teks self gesoek word en nie in die kop van die outeur nie. Die teks is 'n *outosemantiese eenheid* wat voltooi is en betekenis op sigself het.

Van Aarde (1985:552) som bogenoemde dwaling soos volg op:

Betekenis-toekenning is in die historiese kritiek gelykgestel aan die verklaring van die historiese wording van tekste. Daar is met ander woorde na intensionaliteit deur middel van historiese vraagstellings gesoek en nie primêr in die poëtik (die wyse waarop tekste en tekstipes “aanmekeargesit” is) van die teks soos die teks in sy finale vorm voor ons bestaan nie.

Referensiële dwaling verwys na die oorvleueling van die wêreld van die teks en die werklike wêreld waarna die teks verwys:

...enersyds (word) die eksegetiese fout aangedui wanneer die hermeneut sonder meer van die wêreld van die teks wil beweeg na die historiese sosio-kulturele en godsdienstige konteks in die werklike wêreld waarop die teks se wêreld

betrekking het en andersyds die teologiese fout om te meen dat historisiteit die waarborg van die waarheid van die Skrif is (Van Aarde 1985:563).

Daar word dus gepraat van referensiële dwaling as sou daar `n direkte relasie bestaan tussen die gebeure in die teks en die gebeure in buite-tekstuele gegewens asof `n teks direk sou verwys na `n werklikheid buite die teks. Die bedoeling is dat wat binne die evangelie staan, in `n direkte relasie staan met wat in die werklike wêreld gebeur het (*referensiële dwaling*). Die hermeneut moet aanvaar dat daar nie `n direkte ooreenkoms is tussen wat in taal beskryf word en wat in die werklikheid gebeur nie. Taalgebruik is *verbale simbole* wat nie dieselfde is as die objek in die werklikheid wat daardeur benoem word nie. Daar bestaan `n referensiële verhouding tussen taal as simbool en die objek wat daardeur benoem word. Taalgebruik en die werklikheid wat daardeur aangedui word, is gewoonweg net nie dieselfde nie.

Daarteenoor is daar in die teksimmanente benadering van tekste soos die evangelies sprake van verwysing binne die teks self. Die skrywer skep `n vertelde wêreld en die vertelde wêreld is die referensiekader waarbinne die teks funksioneer. Die teks is `n geslote geheel met intertekstuele verwysings (kyk Vorster 1982:132). Bogenoemde geld natuurlik nie vir alle soorte tekste nie en dit beteken ook nie dat die teks geheel en al *ge-onthistorieseer* word nie. Die historiese en semantiese vrae word net apart behandel. Die teks word geanaliseer as `n *kommunikasiegebeure*. Voorrang word gegee aan die kommunikasievoorwaardes van verskillende tekssoorte of genres en hoe die kommunikasie in verband met die geskrewe teks plaasvind.

Du Toit (1997:8) vestig met reg ons aandag op die aard, vorm en inhoud van Nuwe-Testamentiese tekste:

Die Nuwe-Testamentiese dokumente is nie fiktiewe tekste nie. Alhoewel ons geensins `n een tot een relasie het nie, bestaan daar wel so `n mate van korrelasie tussen tekswêreld en werklike wêreld dat ons kennis van laasgenoemde `n *verrykende lig op die verstaan van die Nuwe Testament kan werp. En omgekeerd kan die Nuwe-Testamentiese tekste ons insig gee in die wêreld van die Nuwe Testament* en moet hulle derhalwe as deel van ons agtergrondbronne beskou word. Die alreeds genoemde asimmetrie impliseer egter dat ons *uiters versigtig* moet wees, enersyds met die klakkelose toepassing van agtergrondinligting op

die Nuwe Testament, en andersyds met die ekstrapolasie van agtergrondinligting vanuit die Nuwe Testament.

Dit is nie noodwendig so dat hierdie tekste 'n tipiese beeld van die destydse sosio-kulturele omstandighede verteenwoordig nie. Maar bogenoemde vermyding van referensiedwaling in die hermeneutiek beteken nie 'n *a-historiese* teksinterpretasie nie. Die kritici is nie voorstanders van 'n *akroniese hermeneutiek* nie. Van Aarde (1985:550) definieer akroniese hermeneutiek soos volg:

'n Akroniese benadering in Skrifgebruik sou veronderstel dat alle historiese sowel as buitetekstuele aangeleenthede, soos die rakende die outeur, sy beoogde historiese lesers en die sosio-godsdienstige verwysingsraamwerk in die vroeë kerk, as heeltemal irrelevant in Bybelinterpretasie beskou word. Dit is juis die voortbestaan en funksionering van 'n teks in sy buitetekstuele werklikheid, histories en teenswoordig, wat die hermeneutiese onderneming moontlik maak (Van Aarde 1985:565).

Die eksponente van die historiese kritiek sien die Bybelse tekste as vensters waardeur 'n mens kan terugkyk na die sosio-politieke en ekonomiese omstandighede en werklikheid van die antieke tyd. Petersen (1978:19) gebruik teenoor die *venster-metafoor*, die *spieël-metafoor*<sup>6</sup> waardeur die eksponente van die poëtiese analise die teks beskou as 'n spieël wat die werklikheid *binne-tekstueel* weerspieël (vgl ook Van Aarde 1985:565).

### **1.3.3.5 Interdissiplinêre samewerking**

Bogenoemde probleme wat uitgewys is, beteken nie dat agtergrondstudie waardeloos is nie. Die probleme is rigtingwysers en uitdagings vir die moderne eksegeet. Du Toit (1997: 8) wys op die breë kennisbasis wat deur toegewyde navorsing alreeds opgebou is en wat met behulp van meer verfynde eksegetiese metodes ons in staat sal stel om die rykdom van Nuwe-Testamentiese tekste beter te ontgin. Een van die redes vir die rykdom van kennis noem Du Toit die goeie interdissiplinêre samewerking tussen Nuwe-Testamentici, Ou-Testamentici, Semitici, argeoloë, klassici, sosioloë, godsdiens-historici en vele ander (vgl Lategan 1984:1).

Verdere navorsing sal gestimuleer word met die ontdekking van nuwe bronne en hulle ontsluiting, beskikbaarstelling en bestudering. Literêre kritici het aangetoon dat die eksegeet `n meerdimensionele benadering tot die teks behoort te hê, in plaas van die simplistiese benadering van die historiese kritiek (Frey 1971; Barr 1973; Van Aarde 1994).

### **1.3.3.6 Gevare in die toepassing van agtergrondskennis op die Nuwe Testament**

#### **1.3.3.6.1 Onoordeelkundige hantering van agtergrondskennis**

Du Toit (1997:9) stel dat ons `n Nuwe-Testamentiese teks heeltemal kan misverstaan op grond van onoordeelkundige hantering van agtergrondskennis. Die duidelike skeiding wat wetenskaplikes gemaak het tussen die Israelitiese en Hellenistiese tydperke is `n voorbeeld van onoordeelkundige hantering van agtergrondskennis (kyk Hengel 1973:1).

#### **1.3.3.6.2 Eisegese**

Volgens Du Toit (1997:9) is die gevare groot dat die agtergrondskennis op `n Nuwe-Testamentiese teks afgeforseer word.

Wie geruime tyd met agtergrondstudie besig is, weet hoe gretig wetenskaplikes, kwasi-wetenskaplikes en sensasiesoekende joernaliste kan wees om met behulp van agtergrondskennis, en in besonder van resente ontdekkings, “nuwe lig” op die Bybel te werp. Dit gebeur veral maklik as mense aspekte van die Bybel as “waar” of “onwaar” wil bewys.

Die uniekheid van die Nuwe-Testamentiese tekste moet erken word. Die Nuwe Testament keer meermale die verwagtings wat ons vanuit ons agtergrondskennis na die teks toe bring, juis om. Die Jesus-boodskap is anders en keer die wêreld onderstebo. *Die basiese reël vir die legitieme aanwending van agtergrondskennis moet deurgaans geld dat die Bybelteks self prioriteit moet geniet.* Nuttige agtergrondinligting is inligting wat inpas in die beperkende seine wat die onderhawige teksternetwerk uitstuur (Du Toit 1997:9).

#### **1.3.4 Samevatting**

Teks en konteks is onlosmaaklik aan mekaar verbonde. Die studie van die leefwêreld (konteks) van die Nuwe Testament is 'n integrale deel van die eksegetiese en hermeneutiese proses. Die vraag is: wat is die plek en funksie van die agtergrondstudie van die Nuwe Testament binne die onderskeie benaderings, naamlik historiese kritiek, literêre kritiek en die sosiaal-wetenskaplike benadering? Hoe word die agtergrondstudie geïntegreer in die kommunikasieproses? Skep dit 'n groter afstand tussen die leefwêreld van die teks en die een en twintigste-eeuse leser of hoorder of slaan dit 'n brug oor al die eeue? Voorkom die agtergrondstudie die dwalings van anakronisme en etnosentrisme?

Die studie van die leefwêreld van die Nuwe Testament het ten doel om die afstand tussen teks en leser te oorbrug, sodat 'n horisonversmelting kan plaasvind tussen die leefwêreld van die teks en die een en twintigste-eeuse leser of hoorder. Ten spyte van die gevare van anakronisme, etnosentrisme en referensiële dwaling, moet ons steeds alle middele tot ons beskikking waag om suksesvolle kommunikasie van die teks moontlik te maak. Die tekswêreld en werklike wêreld behoort onderskei te word om sodoende referensiële dwaling te voorkom. Interdissiplinêre samewerking, onder andere met sosiologie en antropologie is noodsaaklik om ons horisonne te verruim met betrekking tot die agtergrond van die Nuwe Testament. Vervolgens sal die paradigmaskuif binne die Nuwe-Testamentiese navorsing aangetoon word, asook die plek en funksie van die agtergrondstudie van die Nuwe Testament binne elke benadering.



## 1.4 `N PARADIGMASKUIF BINNE DIE NUWE-TESTAMENTIESE EKSEGESE

### 1.4.1 Wat is `n paradigma?

Paradigma het veral twee betekenisse: eerstens, sosiologies gesproke, as geheel van oortuigings, waardes en tegnieke wat deur lede van `n gemeenskap gedeel word (kyk Van Huyssteen 1987:67). Tweedens, kan die begrip “paradigma” egter ook dui op `n bepaalde element in hierdie geheel, naamlik die konkrete *raaiseloplossings* (*puzzle-solutions*) wat as modelle of voorbeelde `n paradigmatische basis skep vir die oplossings van die oorblywende *raaisels* van die normale wetenskap (Van Huyssteen 1987:66-72; Mouton & Marais 1989:145-152).

Navorsing, dus ook geesteswetenskaplike navorsing, en meer spesifiek teologie, het `n sosiologiese dimensie. Die klem val op die paradigmapbegrip<sup>7</sup> as die duidelikste beliggaming van die gemeenskapsaard van wetenskap (Mouton & Marais 1989:18-19, 145). Die sosiologiese dimensie van navorsing toon aan dat selfs individuele navorsingsprojekte plaasvind binne breëre kontekste: paradigmatische en dissiplinêre kontekste. Die individuele navorser het sy of haar opleiding in wetenskaplike navorsing binne `n bepaalde navorsingstradisie of paradigma ontvang. Die implikasie is dat sekere oortuigings en aannames oor die aard van navorsing ensovoorts, met ander navorsers in daardie paradigma gedeel word (Mouton & Marais 1989:18). In selfs breër verband, bestaan elke dissipline (bv teologie) uit `n verskeidenheid van paradigmas. Dit beteken verder dat verskillende navorsingsmodelle<sup>8</sup> en teorieë deel uitmaak van die dissipline waarbinne `n individuele navorser navorsing doen. Die fokus op die kollektiewe aard van navorsing in `n bepaalde dissipline bring onvermydelik die problematiek van paradigmatische navorsing ter sprake. Die wetenskap-filosofiese problematiek is of sodanige paradigmas wedersyds uitsluitend is en of interparadigmatiese oorvleueling bestaan. Die feit dat dieselfde navorsingsmodel versoenbaar is met ander paradigmas in die sosiale wetenskappe, kan `n aanduiding daarvan wees dat die grense tussen paradigmas nie in alle gevalle ondeurdringbaar is nie (kyk Küng 1988:153-155; Mouton & Marais 1989:21; Antonites 1992:27).

`n Eienskap van geesteswetenskaplike navorsing is die feit dat navorsing in die verskillende dissiplines gekenmerk word deur die bestaan van meerdere paradigmas

of navorsingstradisies. Op enige oomblik bestaan daar dus in 'n geesteswetenskaplike dissipline 'n verskeidenheid van denkrigtings wat verskillende interpretasies van die konsepte<sup>9</sup> en stellings<sup>10</sup> propageer (kyk Mouton & Marais 1989:19; vgl Antonites 1992:27).

Navorsing binne paradigmapverband kan soos volg beskryf word: paradigmas is versamelings meta-teoretiese, teoretiese en metodologiese oortuigings wat uit die intellektuele klimaat en die intellektuele hulpbronne van 'n dissipline geselekteer is. Paradigmatiese navorsing verwys dan na navorsing wat vanuit 'n bepaalde navorsingstradisie of paradigma onderneem word (Mouton & Marais 1989:20).

'n Model of paradigma het slegs 'n relatiewe objektiewe visie van die werklikheid vanuit 'n spesifieke perspektief en met verskeie veranderlikes. Die wetenskaplike se data en ervaring is altyd subjektief en interpretatief. Waarneming vind plaas vanuit 'n spesifieke verstaansmodel (Küng 1988:134). Die vraag wat gevra moet word, is of die wetenskapontwikkeling wat Thomas Kuhn (1970) in die natuurwetenskappe aangetoon het, relevant is vir die geesteswetenskappe, byvoorbeeld die teologie (vgl Martin 1987:370-371; Van Huyssteen 1987:63-87; Küng 1988:123-169; Mouton, Van Aarde & Vorster 1988:31-64; Antonites 1992:27-28)? Volgens Antonites (1992:25-32) kan die paradigmapbegrip wel binne die geesteswetenskappe aangewend word. Aan die hand van vier belangrike kriteria of voorwaardes vir die bestaan van paradigmas, naamlik krisis en revolusie, paradigmatiese monopolie, ontwikkelingsgraad van die geesteswetenskappe en perspektiewe wat navorsing rig, toon Antonites die gebruiksmoontlikheid van die begrip aan. Paradigmaverandering is 'n proses wat oor 'n lang tydperk plaasvind. Na aanleiding van die proses van paradigmatieverandering, sal vervolgens die paradigmatieverandering in die teologie aangetoon word, met die klem op eksegeese.

## **1.4.2 Paradigmaskuif of-verandering**

In die bespreking van die proses van paradigmatieverandering kry die volgende sake aandag: normale wetenskap, krisis as vertrekpunt, paradigmatiese opbloei, bekering en buite-wetenskaplike faktore en die vraag of die nuwe paradigma gehandhaaf bly of nie.

### **1.4.2.1 Normale wetenskap**

Normale wetenskap is die uitvoer van wetenskaplike navorsing binne en vanuit 'n dominante paradigma, dit wil sê in terme van 'n versameling gemeenskaplik aanvaarde waardesisteme (teorieë, modeloplossings, voorspellings, wette ensovoorts). 'n Paradigma is in hierdie sin dus primêr 'n model vir normale wetenskapsbeoefening (Mouton & Marais 1989:147).

'n Periode van normale wetenskap is 'n fase waarin wetenskaplike ondersoek geheel en al binne die aanvaarde kader van 'n bepaalde paradigma geskied. Die fase word gekenmerk deur groot stabiliteit en ooreenstemming, veral wat betref die vraag watter probleme die moeite werd is om ondersoek te word en ook aan watter standarde oplossings moet voldoen (kyk Van Huyssteen 1987:66; Küng 1988:137; Mouton & Marais 1989:146). In die praktyk word 'n paradigma of verklaringsmodel deur wetenskaplikes aanvaar op grond van die gesag van die handboeke wat hulle gebruik en die struktuur van die geleerdes wat die model voorstaan (Küng 1988:135). Indien ons terugkyk in die geskiedenis kan ons telkens die teorieë of teoretiese stelsels identifiseer wat as die oorsprong van 'n wetenskap (bv teologie) beskou kan word (vgl Hollenbach 1989:11-22).

'n Paradigma het te doen met konkrete probleemoplossings wat as modelle of voorbeelde 'n basis skep vir die oplossing van die oorblywende anomalieë in die praktyk van normale wetenskap. Van Huyssteen (1987:68) beskryf dit soos volg:

Dit is hierdie tipe paradigma of dissiplinêre matriks wat die teoretiese, konseptuele en metodologiese apparaat verskaf met behulp waarvan die wetenskaplike sy teorieë ter verklarings van die werklikheid formuleer. Die soort paradigma is dan ook 'n wetenskaplike wêreldbeskouing wat deur die gemeenskap van geleerdes binne 'n betrokke dissipline in tydskrifte, kongresse, voorgeskrewe werke en tipiese probleemstellings en probleemoplossings gesanksioneer is.

*'n Paradigma kan dus omskryf word as die geheel van teorieë, filosofiese uitgangspunte en waardes wat die terrein en werkwyse van 'n bepaalde wetenskaplike groep in normale wetenskap vaslê. Meer spesifiek kan paradigma gesien word as die bron van 'n bepaalde groepserkende metodologie, dit wat die probleemveld vir wetenskaplike aktiwiteit aandui en ook die kriteria bied waarvolgens oplossings gevind sou word (Van Huyssteen 1987:68).*

Die sosiologiese dimensie van 'n paradigma is in die normale wetenskap sigbaar: wetenskaplike aktiwiteit is altyd die aktiwiteit van 'n bepaalde groep of 'n individu wat tot die groep behoort. En ook dit wat wetenskaplik as waar gesien word, is dus altyd vir 'n bepaalde groep binne 'n bepaalde paradigma of navorsingstradisie waar (*konsensus-teorie van waarheid* - GV) (kyk Van Huyssteen 1987:69). Vervolgens kyk ons na die verskillende komponente van die paradigma en na die belangrike funksies daarvan.

#### **1.4.2.1.1 Komponente van 'n paradigma**

Indien verskeie normale wetenskaplike tradisies in die geskiedenis bestudeer word, vind ons dat die navorsers in daardie periodes 'n verskeidenheid van verbintenisse (*commitments*) tot komponente van die betrokke paradigma maak.

- Eerstens, verbind wetenskaplikes hulle uiteraard tot 'n bepaalde teorie<sup>11</sup> of wet of stel teorieë of wette. Die besondere teorie of teorieë vorm ongetwyfeld die kern van 'n paradigma (kyk Van Huyssteen 1987:67-69; Küng 1988:137; Mouton & Marais 1989:147).
- Tweedens, aanvaar die navorser 'n bepaalde metodologie en besondere navorsingstegnieke wat deur die paradigma voorgeskryf word.
- Derdens, verbind die wetenskaplikes hulle tot bepaalde kwasi-metafisiese aannames en vooronderstellings. Die aannames verwys beide na aannames oor die navorsingsobjek (dit wat bestudeer moet word) en aannames oor hoe dit bestudeer moet word (kriteria vir aanvaarbare wetenskapsbeskouing). Laasgenoemde aannames oorvleuel uiteraard met punt twee deurdat dit ook metodologiese implikasies het (Mouton & Marais 1989:147).
- Ten slotte, is daar sekere aannames wat die wetenskaplike wetenskaplik maak. Wetenskaplikes is geïnteresseerd in die verstaan van die wêreld en om dit uit te brei met akkuraatheid en hoe dit georden is.

#### **1.4.2.1.2 Funksies van die paradigma**

’n Groep navorsers aanvaar ’n sekere paradigma omdat die spesifieke navorsingsraamwerk vir hulle meer relevant is as ander paradigmas. Normale wetenskap is verder nie soseer gerig op iets nuuts nie, maar op die presisering, artikulasie of eksplikasie van ’n bepaalde dominante paradigma (Van Huyssteen 1987:69; Küng 1988:137; Mouton & Marais 1989:148, 149 - vergelyk in die verband die sosiaal-wetenskaplike benadering se relasie tot die historiese kritiek in afdeling 2.3.2). Dit is ’n proses van evolusie deur akkumulasie, die stadige groei van meer en meer kennis (Küng 1988:137). In normale wetenskap gaan dit nie om die falsifikasie van die wetenskapsteorie nie, maar om die oplossing van probleme (kyk Van Huyssteen 1987:69; Küng 1988:137; Mouton & Marais 1989:148). Normale wetenskap is ’n opruimingsoperasie wat bestaan uit drie funksies (Mouton & Marais 1989:149). Die drie funksies kan in terme van die oorkoepelende taak, naamlik probleemoplossing omskryf word:

- Bepaling van ter saaklike feite: ’n Vrugbare paradigma gee leidrade oor watter empiriese en teoretiese probleme ter saaklik en relevant is vir die verdere oplos van probleme. Die paradigma verrig dus ’n seleksiefunksie deurdat dit sodanige relevante probleme identifiseer (vgl Du Toit 1997 in verband met agtergrondstudie).
- Passing van feite en teorie: Navorsers onderneem in normale wetenskap daardie soort van navorsing waardeur die voorspellings van die teorie deur die feite bevestig sou kon word. Die taak is dus om probleme rakende die relasie tussen teorie en feite op te los.
- Artikulasie van die probleem: Baie aandag word gewy aan die artikulasie en verdere verfyning (*presisering, konseptualisering*, ensovoorts) van die teorieë van die paradigma (kyk Van Huyssteen 1987: 69; Küng 1988:137; Mouton & Marais 1989:149; my kursivering - GV).

#### **1.4.2.1.3 Paradigmaskuif in die teologie: Eenders, maar tog anders**

Wat normale wetenskap betref, toon Küng (1988:136-138) duidelike ooreenkomste aan tussen teologie en wetenskap. Soos in die natuurwetenskap, net so in teologie, is daar ’n normale wetenskap met klassieke outeurs, handboeke en eksponente. Dit word gekarakteriseer deur ’n kumulatiewe groei van kennis; oplossing van blywende

probleme en weerstand teen alles wat kan lei tot die verandering of vervanging van die gevestigde verstaansmodel of paradigma. Die verskil tussen teologie en die natuurwetenskappe is dat die klassieke outeurs, handboeke en eksponente in die teologie slegs sekondêre, afgeleide gesag het. Die primêre gesag, die *norma normans*, is die Bybelse getuienis.

Paradigmaverandering in die teologie is nie identies aan paradigmaverandering in die natuurwetenskappe nie. Teologie is nie net gerig tot die hede, toekoms en tradisie nie, maar is ook gerig op die oorsprong van teologie. Die oorspronklike gebeure in die geskiedenis van Israel en van die kerk, en die primêre getuienis, die Ou-Testamentiese en Nuwe-Testamentiese dokumente, is die historiese begin van die Christelike geloof, maar tegelykertyd ook die teologiese refleksie daarvan (Küng 1988:156). Agter die geloofsgetuienis dat Jesus die Christus is, is daar die woorde en dade van die historiese Jesus van Nasaret. Jesus is die vertrekpunt van die Christelike teologie.

Geyser (1999:74) stel met reg dat die enigste beeld wat die historiese navorser van Jesus kan voorstel, 'n *waarkynlikheidskonstruksie* is wat ook iets van die leefwêreld en belange van die ondersoeker weerspieël.

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 outentiek of oneg. Die verhouding tussen die historiese Jesus en die kerugmatiese Christus is 'n dialektiese een (Geyser 1999:74).

Die vraag na die historiese Jesus is die vraag na die waarheid. Die dialektiese spanning tussen die historiese Jesus as die draer (*Verkondiger*) en wat oor Hom getuig is (*Verkondigde*), konfronteer die mens met die vraag na die waarheid. Die sleutel van die waarheid is geleë in hierdie relasie – dit is met ander woorde 'n *relasionele waarheid*, 'n verhouding tussen die soek en vind van die verborge skat.

#### **1.4.2.2 Krisis as vertrekpunt en wetenskaplike revolusies**

Die vraag word gevra: Ontwikkel die teologie op sodanige wyse dat dit stap vir stap nader aan die waarheid groei? Is daar dus 'n organiese ontwikkeling in die teologie

(soos gemeen deur die skool van Tübingen)? F C Baur, die vader van die godsdienshistoriese skool van Tübingen, het Hegel se *tese-antitese-sintese dialektiek* toegepas in die Nuwe-Testamentiese kritiek.

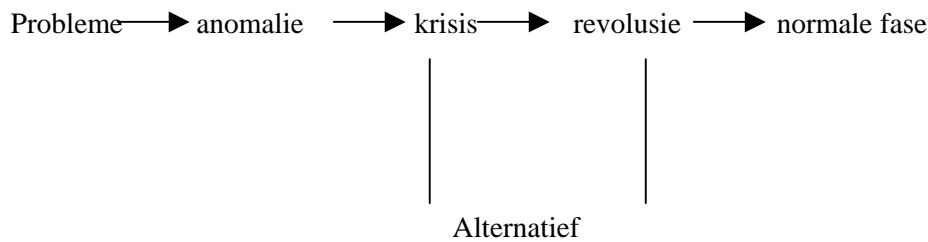
...Baur explained the rise of Christianity as a Catholic synthesis between a primitive Jewish thesis, in which Jesus was a purely human teacher, and the Pauline pagan antithesis, which had made of him the supernatural Christ. It was a consequence of this scheme that Baur denied most of the “Pauline” letters to that apostle (De Vries 1982:415).

Hasel (1982:31-33) verwys na die invloed wat Hegel se dialektiek op Baur se beskouing van die geskiedenis van die Christendom gehad het: “... (he) view the history of Christianity as a struggle between the thesis of Jewish Christianity (Petrine materials, Matt., Rev.) and the antithesis of Gentile Christianity (Gal., 1-2 Cor., Rom., Luke) which resulted in the synthesis of early catholicism (Mark, John, Acts) of the second century.”

Teenoor bogenoemde organiese ontwikkeling het Kuhn (1970) aangetoon dat wetenskappe ontwikkel deur krisisse en revolusies heen (kyk Van Huyssteen 1987; Martin 1987:371-373; Mouton & Marais 1989; Antonites 1992:26). Maar `n krisis is nie `n noodsaaklike voorvereiste vir paradigmatverandering nie (Kuhn 1970:181; Küng 1988:143; Antonites 1992:27). `n Ingeboude self-korrigerende meganisme moet sorg dat die rigiditeit van normale wetenskap nie onaangeraak voortgaan nie. Die normale wetenskap en gang van navorsing word geskok deur die bewuswording van `n anomalie of teenstrydigheid. Wanneer nuwe gegewens vorendag gebring word wat nie deur die paradigma voorspel is nie, wat in terme van die paradigmadiese verwagtings, heeltemal onverwags is, het ons te doen met `n anomalie. `n Anomalie is dus wanneer `n paradigma nie aangepas kan word om `n betrokke probleem op te los nie. Die bewuswording van `n anomalie lei nie noodwendig tot die verwerping van `n paradigma nie. Mouton & Marais (1989:150) beskryf `n krisis soos volg:

Wanneer `n navorsingsgemeenskap daarom gekonfronteer word i. met onoplosbare empiriese en teoretiese probleme en ii. hierdie probleme die kern van die gemeenskap se verbintenisse aan die bestaande paradigma raak, dan het ons volgens Kuhn, te doen met `n krisis in daardie dissipline. Op die korttermyn

word 'n krisissituasie gewoonlik deur allerhande *ad-hoc* maatreëls hanteer, maar op die langtermyn lei 'n krisis onwillekeurig tot die omverwerping van die bestaande, ontoereikende paradigma. Hierdie stap, die wetenskaplike revolusie self, kan egter slegs plaasvind as daar 'n aanvaarbare alternatiewe paradigma beskikbaar is. Eers as so 'n alternatief bestaan, sal gedeeltes van die navorsingsgemeenskap die oue verwerp ten gunste van die nuwe tot op daardie stadium wanneer die meerderheid die nuwe paradigma aanhang. Wanneer dit bereik is, betree ons uiteraard weer 'n fase van normale wetenskapsbeoefening. Die hele proses kan soos volg saamgevat word:



Wetenskaplike revolusies word dan omskryf as daardie diskontinuiteite of nie-kumulatiewe episodes in die geskiedenis van 'n vakwetenskap waarin 'n bestaande, ontoereikende paradigma deur 'n nuwe vervang is (kyk ook Van Huyssteen 1987:70-72; Küng 1988:138-144).

Die vervanging van 'n verklaringsmodel in die teologie word voorafgegaan deur 'n oorgangsperiode van onsekerheid. Tydens die periode is die vertroue in die bestaande model wankelrig, denkpatrone gaan verby, bande verbreek, tradisionele skole gaan verby en 'n reeks nuwe kompeterende benaderings kom na vore. 'n Groeiende krisis kan dus die vertrekpunt wees van 'n verandering in die vorige basiese geldige vooronderstellings en lei na 'n deurbraak van 'n nuwe verstaansmodel of paradigma. Waar die huidige reëls en metodes misluk, lei hulle na die soeke vir nuwe modelle. Küng (1988:143) beskryf die opkoms van nuwe modelle in teologiese interpretasie soos volg:

New models of theological interpretation do not simply come into existence because individual theologians tackle heated issues or sit down at their desks to construct new models, but because the traditional interpretive model has failed, because the "problem solvers" of normal theology, in the face of a changed



historical horizon, can find no satisfying answers for new major questions, and “paradigm testers” set in motion an “extra-ordinary theology” alongside the normal variety.

Die oorsake, begin en evolusie van die paradigmas wat die gemeenskap van teoloë beïnvloed, is `n komplekse proses. Dit is nie die werk van een mens nie en gebeur ook nie oornag nie. Die ironie in die geskiedenis van die teologie is dat, net soos in die natuurwetenskappe, die normale wetenskap noodwendig die bestaande model of paradigma ondermyn. Die paradigma word meer verfyn en gespesialiseer, daarom word addisionele inligting na vore gebring wat nie by die tradisionele model pas nie en die teorie kompliseer.

Küng (1988:139-140) toon aan dat daar in die geskiedenis van teologie ook krisisse was wat gelei het tot wetenskaplike revolusies en uiteindelik tot `n nuwe paradigma. Alreeds in die Nuwe-Testamentiese era het verskeie Joodse en Hellenistiese skemas of interpretasieraamwerke van die een Christus-gebeure gelyktydig of opeenvolgend na vore gekom. Die skemas kulmineer baie duidelik in die werk van Paulus, die apostel vir die Israëliete en Grieke. Een van die kritiese situasies waarmee die vroeë Christendom te make gekry het, was die uitbly van die paroësie: Christene het die vroeë koms van die Koninkryk van God verwag, maar dit het nie gekom nie. Die Joods-apokaliptiese model van die naderende einde is stil-stil vervang - veral in Lukas-Handelinge, die pastorale briewe en 2 Petrus - deur `n fokus op die heilsgeskiedenis: die vroeë katolieke interpretasiemodel van Jesus Christus as die middelpunt van die tyd, met `n kerk wat `n langer durasie sal hê. Die kerk het nie net al meer en meer die kerk se Joods-Christelike oorsprong vergeet nie, maar meer *gehelleniseer* en *geïnstitutionaliseer* geraak. Die diep indringing in die Hellenistiese wêreld het tot `n identiteitskrisis gelei.

Die sosiaal-wetenskaplike benadering gee `n ander verklaring vir die koms van die Koninkryk van God in Jesus Christus. Bogenoemde *tradisionele* of moderne verklaring moet *gedemistifiseer* word, dit wil sê, die sakrale element moet afgeskil word, sodat die profane motief na vore kan kom (kyk Adam 1995). Die volgende voorbeeld kan dien ter illustrasie: Die stig van `n gemeente word gewoonlik gemotiveer as `n uitbreiding van die kerk. Die kerk groei omdat meer en meer mense tot bekering kom. Dit is die sakrale element. Die profane motivering is dat die kerk

moet werk skep vir die afgestudeerde predikante, sodat meer predikante brood op die tafel kan hê.

Die uitbly van die paroesie en die Koninkryk van God word vandag deur Patterson (1998:112-118) in `n postmoderne idioom, of `n meer profane manier verklaar. In Jesus Christus het die Koninkryk van God aangebreek.. Ons moet verby die idee van `n koninkryk met `n koning kyk. Die term *kingdom* moet vertaal word met die neologisme van *kindom*. Die androsentrisme van die woord *koning* word sodoende verwyder. Koninkryk is `n politieke term en verwys in Jesus se tyd na die Romeine. Om dus ook van die Koninkryk van God te praat, is baie riskant en uitdagend. In die Romeinse Ryk was die burgers niks anders as slawe nie. In premoderne agrariese gemeenskappe was die grond die keiser se eiendom (Patterson 1998:60; vgl hoofstuk 3). Die keiser het die lewensbronne beheer. Die Romeinse orde was `n hiërgiese patronaatskap wat van bo na onder gestruktureer was. Patterson (1998:63; vgl ook Duling 1991:100, 101) beskryf die Romeinse orde soos volg:

(It went, down through the ever widening social pyramid - a kind of giant Amway scheme - with the means to life trickling down the system in a tightly managed *quid pro quo* system of distribution. (He) describes this system in its totality as the “brokered Empire”, wherein the means of life are always carefully brokered from the top down.

Binne hierdie patronaatskap is daar altyd `n klomp mense wat “...have nothing to offer someone above them, gradually fall down through the social pyramid, and eventually out through the cracks in the bottom of the system. Lenski calls these persons ‘expendables’” (Patterson 1998:63). Jesus het nie ingepas in hierdie patronaatskapstelsel nie. Jesus was krities ingestel teenoor die stelsel van *brokered power and the economy of Rome’s Empire*. Jesus was `n “rondreisende wysheidsleraar” wat `n boodskap vir die gemarginaliseerdes gehad het (vgl Van Aarde 1993:515-545). Die gemarginaliseerdes was byvoorbeeld die tollenaars, prostitute, melaatses, bedelaars, blindes, lammes, geestelik versteurdes, asook die kleinboere of bestaansboere wie se grond deur maghebbers onteien is. Hulle het nie aan die samelewing behoort nie en is geostraseer (Patterson 1998:69; vgl afdeling 5.5). Jesus het die gemarginaliseerdes opgetel en ingesluit in die Koninkryk van God.

Patterson (1998:68) beskryf Jesus se optrede en die gemarginaliseerdes se ervaring van die gemeenskap se optrede jeens hulle soos volg:

Jesus knew expendability, he knew expendables, and he invited those who had fallen out of the Roman system of brokerage and patronage to step out voluntarily and to become part of a new thing, the Empire of God. ....The experience of an expendable person in antiquity included three dimensions, each of which Jesus addressed directly: the experience of being unclean (not clean), the experience of shame (not honor), and the experience of being regarded as sinful (not righteous).

In Jesus Christus het God die mense ontmoet. Hulle het ervaar wie God werklik is. God gee die lewe vir elkeen, onverdiend as 'n geskenk. Die Koninkryk van Jesus is die *unbrokered Empire of God*. "This is what those who choose to follow Jesus experienced as good news, 'gospel'. The unbrokered Empire of God is the gospel of Jesus" (Patterson 1998:87). In Jesus Christus het die Koninkryk van God naby gekom. Jesus se koms stel die Koninkryk van God teenoor die Romeinse Ryk. Jesus ondermyn die hiërargies-geordende Romeinse Ryk (Duling 1991:105; Patterson 1998:92). Jesus se wysheid word getipeer as *counter cultural wisdom* (Patterson 1998:92). Verder word die tradisie van Jesus se woorde saamgevat as "a social radicalism that calls into question common assumptions about how people ought to order their lives" (Patterson 1998:92).

Jesus se volgelinge het juis gekom uit die ekstreme lae van die antieke gemeenskap. Hulle is gemarginaliseer en geostraseer uit die gemeenskap. Die aforisme: *Die wat laaste is, sal eerste wees en die wat eerste is, sal laaste wees* (Matt 20:16) dui op die omkering van rolle wat sal plaasvind in die Koninkryk van God. "Jesus moved among the last, the least, the marginalized of this world, and declared the advent of a new Empire of God in which their roles would take new shape" (Patterson 1998:96). Die wysheid van Jesus is 'n omkeer van die algemene waardes. "The Empire of God calls for a reordering of human life and relationships that places those who are valued least in the world at the very centre" (Crosby 1988:2; vgl Patterson 1998:97). Op ekonomiese gebied is Jesus se woorde nie teen rykdom as sodanig gerig nie, maar pleit Jesus vir die ordening van menseverhoudings op so 'n

wyse dat almal gelyke toegang het tot lewensmiddele. Geen mens mag dus gemarginaliseer word nie (Patterson 1998:106).

Teenoor die hiërargies<sup>12</sup> geordende samelewing van die Romeinse Ryk, waar mense gemarginaliseer en geostraseer is en slawe van die Romeinse Ryk was, kom vestig Jesus `n ander vorm van patronaatskap. Patterson (1998:114) beskryf die patronaatskap soos volg:

In speaking of God's Empire as that place in which human values are reversed, in which those who are expendable to the *regnum status quo* become the centre of attention, an Empire which belongs to beggars, Jesus gave expression to the idea that God is no respecter of human values and judgements about the relative worth of people. A human being has only one value to God, an ultimate value. To God there are no expendables. This is also the theological point implicit in Jesus' critique of purity and piety. No one is unclean to God; there is no one unfit for the presence of God. God's love embraces all, as they are, even prostitutes, tax collectors, sinners.

Verder beklemtoon Patterson (1998:116) die *institusionalisering* van hierdie nuwe patronaatskap soos volg:

Why the close tie between the resurrection and the creation of communities of mutual care? To say that God had raised Jesus from the dead was to say that God had vindicated him, validated his claims about the Empire of God. What people experienced in Jesus' words and deeds was not just an encounter with a God who loves them, but also a call to form communities in which the experience of love and care would be institutionalized. In the resurrection proclamation the early church expressed its faith that this experience was indeed an *authentic* experience of God; God really does gather people into such communities.

Die klimaks van die koms van die Koninkryk van God in Jesus Christus, is die nuwe familie of huisgesin wat ontstaan met God as die Vader. Dit is die basis waarop die nuwe patronaatskap wat Jesus gevestig het, gebou word.

(T)he intimacy of one's relationship with God is (not) signaled by addressing God as "Abba", but rather the familial nature of the relationship, a familial

relationship to God in which the followers of Jesus share equally with Jesus himself. Indeed, intimacy may not have been a chief characteristic of ancient family life. It signals, rather, belonging to something that rescues one from human marginality (here, slavery) to share in a new life with the promise of a future (heirs). To experience God as Father is to experience oneself as valued, a member of God's own family (Patterson 1998:117).

In die woorde van Jesus word diegene wat na die periferie van die samelewing verstoot is, wat gemarginaliseer is, ingesluit in die familie van God. Hulle het nou die status van ware *kinders van die lewende Vader*. Deur God in Jesus Christus te ontmoet is om jou eie waarde voor God te ontdek, erfgenaam van die beloftes van God.

#### **1.4.2.3 Paradigmatiese opbloei**

Hoe vind die vervanging van een paradigma met 'n ander een plaas? Die ou paradigma is nie noodwendig in 'n kritiese toestand nie, maar die nuwe paradigma het reeds op die toneel verskyn. Die nuwe paradigma wat uiteindelik erken word, was alreeds vir 'n tyd lank op die toneel as 'n spesifieke sisteem van algemene reëls en bevindings van ondersoek. Die verandering vind nie deur die gewone kummulatiewe proses van normale wetenskap plaas nie. Die verandering is 'n wetenskaplike revolusie, 'n paradigmatische opbloei. 'n Wetenskaplike opbloei is 'n fundamentele hervorming van 'n hele wetenskap, wat die konsepte, metodes en kriteria daarvan insluit. Dit het verreikende sosiale konsekwensies.

Die teologie ervaar groot veranderings op die makro- meso- en mikro- teologiese vlakke. Die teologiese verandering vind plaas deurdat:

- established, familiar concepts change;
- norms and criteria that determine the admissibility of certain problems and solutions undergo a shift;
- theories and methods are shaken (Küng 1988:145).

Die paradigma of verstaansmodel verander dus saam met die hele kompleks van verskillende metodes, probleemareas en die waarskynlike oplossings wat tot nou toe deur die teologiese gemeenskap erken is. Die teoloë pas hulle nou aan by 'n nuwe

manier van *sien*: *sien* in die konteks van 'n ander model (vgl Antonites 1992:25). In tye van paradigmatische opbloei neem teologie 'n nuwe vorm aan, wat in die literatuur versprei word. Küng (1988:146) toon met reg aan dat die opeenvolging van paradigmas in die teologie nie beteken dat die ou paradigma totaal tot niet gaan of in geheel vervang word nie. Daarom moet met groot versigtigheid gepraat word van wetenskaplike revolusies in die teologie. In beginsel kan elemente van die ou paradigma in die nuwe opgeneem word, mits dit nie teenstrydig is met die nuwe paradigma nie.

#### 1.4.2.4 *Bekering en buite-wetenskaplike faktore*

Die geskiedenis van die teologie het getoon dat niks nuut in die teologie (ook die kerk) na vore kom, sonder teenstand, stryd en persoonlike opoffering nie. Die vraag ontstaan: Wat is die *subjektiewe* omstandighede wat gepaardgaan met paradigma-verandering, met verwysing na omvattende wetenskaplike navorsing? Küng (1988:147) meld verskeie faktore wat paradigmaverandering vergesel:

- By die teoloë is daar by tye van groot krisis, twyfel oor hulle vertroue in die ou paradigma, naamlik wanneer normale wetenskap en die tradisionele sisteem hulle in die duister laat en hulle op soek is na 'n nuwe.
- Nie-wetenskaplike faktore speel ook 'n rol. Daar is 'n mengsel van *objektiewe en subjektiewe*, van individuele en sosiale faktore: die oorsprong, loopbaan en persoonlikheid van die mense wat betrokke is, speel 'n rol; die nasionaliteit, reputasie en leermeesters van die innoveerder; en laastens speel die aantreklikheid van die nuwe paradigma ook 'n rol (Küng 1988:148).
- Godsdienstige oortuigings speel ook 'n groot rol by wetenskaplike besluitneming, nie net by teoloë nie, maar ook by natuurwetenskaplikes.
- In die teologie, sowel as in die natuurwetenskappe, is 'n bekering (in die nie-godsdienstige sin van die woord), volgens die nuwe verstaansmodel noodsaaklik, alhoewel dit nie noodwendig 'n rasonale aanspraak is nie. Dit gaan hier om die ontvangers van die nuwe model, hulle wat vir of daarteen moet besluit. Die verteenwoordigers van die ou en nuwe model leef in verskillende wêreldes, verskillende intellektuele en linguïstiese domeine. 'n Nuwe oortuiging, 'n bekering is nodig. Oortuigende gronde is nodig vir 'n

bekering. Nogtans kan goeie redes nie iemand dwing om hom-of haarself te bekeer nie. Ons het nie hier met `n suiwer rasionele proses te doen nie. Wat wel nodig is, is `n *geloofsbeslissing* of `n mosie van vertrouwe. Die aanvaarding van `n nuwe paradigma berus by die besluit van die individuele wetenskaplike wat hierdie nuwe model, hierdie spesifieke premisse sy of haar eie wil maak.

- In die teologie, sowel as in die natuurwetenskappe, het sodanige nuwe model in die vroeë begin slegs `n paar jong aanhangers. Die aanhangers van die ou model, hou by hulle model waaraan hulle hulle lewe gewy het. Die individuele navorser bepaal nie of die nuwe model slaag of nie, maar die wetenskaps-gemeenskap as `n geheel (Küng 1988:150).

#### **1.4.2.5 `n Nuwe paradigma: Slaag of nie?**

Slaag die nuwe paradigma of verstaansmodel noodwendig? In die wetenskap (ook teologie) is daar drie moontlike weë uit die krisis: Eerstens, word die nuwe paradigma deur die ou model geabsorbeer. Normale wetenskap het die vermoë om nuwe ontdekkings te assimileer en om die tradisionele model te verbeter. Tweedens, oorheers die nuwe paradigma die normale wetenskap en vervang die ou model. Dit beteken konkreet dat wetenskaplike boeke, populêre voorstellings en omvattende interpretasies wat op die ou model gebaseer was, nou ten dele of in geheel herskryf moet word. Borg (1988:280-292) toon die paradigmaskuif binne die historiese Jesus-navorsing aan. Een van die nuwe konsensusresultate of fokuspunt van historiese Jesus-navorsing is die nuwe fokus op die *sosiale wêreld* van Jesus (Borg 1988:288-290). Die resultaat is as gevolg van die nuwe inligting wat tekste uit die argeologiese opgrawings, soos byvoorbeeld die Qumran-rolle en Nag-Hammadi-tekste, na vore gebring het. Die nuwe belangstelling is ook veroorsaak deur die opkoms van die nuwe modelle en metodes waarvolgens die ou data gerangskik en aangebied kan word. Grondliggend aan die beklemtoning van die sosiale wêreld is die fokus op die radikale verskil tussen die sosiale wêreld van die eerste-eeuse Palestynse Judaïsme en ons twintigste-eeuse industriële en tegnologiese eeu. “Words and actions that seem trivial or inconsequential in one culture can be of the greatest import in another. But they need to be *located*<sup>13</sup> in the social world within which they occur” (Borg 1988: 289; my kursivering – GV; kyk afdeling 1.3.3.2). Verder beskryf Borg (1988:290; vgl ook Brown 1992:326-341) die paradigmaskuif in die historiese Jesus-navorsing soos volg:

Because of the great cultural distance separating us from the social world of Jesus, reconstructing and entering it requires a disciplined act of historical imagination. Such reconstruction, aided by the study of the dynamics of social worlds very different from our own, enables us more and more to see the rootedness of Jesus' mission and message. The almost discarnate picture of the teaching of Jesus, floating above the particularities of his time and place, which dominated much of the quest for the historical Jesus in all of its periods, is being replaced by one that locates his words and deeds rigorously within the social world of his time.

In die wetenskap, asook in die teologiese makroparadigmas, word die resultate van die wetenskaplike opbloei primêr in die handboeke (vgl Osiek 1992:88-95) aangedui of aan die ander kant, word die nuwe model verbloem, asook dele van die wetenskaplike opbloei (Küng 1988:152; vgl ook Borg 1988:282-284). Derdens, vermy die probleme en toestande van die tyd radikale nuwe benaderings en die probleme word voorlopig in die argiewe geplaas. Die nuwe paradigma is dan vereers op die lange baan.

Küng (1988:153) vra met reg die vraag: Het die teologie met al hierdie paradigmatveranderinge en nuwe konsepte nie die prooi geword van historiese relativisme wat nie die belange van die Christendom wil erken en gelyke waarheid en geldigheid aan elke paradigma wil verleen nie? Wanneer die teologie en die kerk 'n spesifieke paradigma afwys, lei die afwysing maklik tot 'n verwerping en lei gesprekke tot ekskommunikasie. As 'n nuwe model aanvaar word, dan word dit tradisie. Maar as dit verwerp word, lei dit tot onderdrukking van gesprek, verbranding van geskrifte en verkettering (Küng 1988:160). Elliott (1993:18) noem die weerstand teen nuwe ontwikkelinge *balkanization; provincialism and mutual distrust*.



### 1.4.3 `n Paradigmaverandering of `n totale breuk? Die vraag na kontinuïteit

Ten spyte van al die paradigmaveranderinge, met al die diskontinuïteite, is daar `n fundamentele kontinuïteit. Kuhn (1970:85) beklemtoon dat paradigmaverandering insluit *die hantering van dieselfde data as voorheen, maar dat hulle in `n nuwe sisteem van verhoudings met mekaar geplaas word, deur vir hulle `n ander raamwerk te gee* (kyk ook Küng 1988:153; Antonites 1992:27).

Die *bekering* van een paradigma na `n ander beteken nie `n absolute breuk met die verlede nie. Die onvergelykbaarheid van paradigmas beteken nie `n absolute en ekstreme diskontinuïteit tussen paradigmas, asof elke paradigma volledig gevange is binne die eie konseptuele wêreld nie. Daar bestaan steeds `n rasonale kern. Die oorgang van een paradigma na `n ander kan nie uitsluitlik gereduseer word tot `n bekering, `n geloofsprong waarin die wetenskaplike op mistieke wyse tot `n nuwe taalspel bekeer word nie. Daar is `n gemeenskaplike taal vir die teoretiese diskussie, en daar is prosedures om die resultate te vergelyk (kyk Van Huyssteen 1987:75-78; Martin 1987:373; Küng 1988:154). Teenoor Van Huyssteen en Martin beskryf Vorster (1988:46) die verskuiwing van die historiese kritiek na die sosiaal-wetenskaplike benadering as `n wetenskaplike *revolusie* en dus bestaan daar `n diskontinuïteit<sup>14</sup> tussen bogenoemde twee benaderings.

Joubert (1994:35-37) in aansluiting by Vorster (1988:40-44), toon oortuigend aan dat die huidige belangstelling in die sosiaal-wetenskaplike agtergrondstudie van die Nuwe Testament nog nie `n werklike paradigmaskuif verteenwoordig nie, maar geplaas kan word op `n kontinuum tussen `n proses van modifikasie van die bestaande teorieë binne die histories-kritiese paradigma en die vorming van `n meso-paradigma<sup>15</sup>. Joubert (1994:36, 37) beskryf die huidige stand van navorsing met betrekking tot die leefwêreld van die Nuwe Testament soos volg:

1 Because of the formation of a coherent, historico-critical school of thought on macro-paradigmatic level worldwide, studies on the *Umwelt* of the New Testament will probably continue along the same lines as before.

2 Because of inconsistencies with regard to studies on the background of the New Testament's problem-solving abilities, adjustments and modifications have been made to the description of historical and social data via the introduction of a new terminology and some new theoretical categories.

3 Because of the persistent combination of historical methods and sociological theories in many socio-historical studies, the contours of a new scientific community within the ranks of the historico-critical approach are becoming more and more visible. The strong emphasis on historical matters though, and the fact that many scholars within this approach view their work as complimentary to the other meso-paradigms of historical criticism, at present necessitates the accommodation thereof under the rubric of the historico-critical approach.

4 A new macro-paradigm has emerged in the 1980's, namely, the social scientific approach. Within this paradigm models from the social sciences are explicitly used to explain the New Testament texts, as well as to illuminate salient features of the first-century Mediterranean world and early Christian societies.

Kontinuiteit tussen paradigmas veronderstel volgens Antonites (1992:27, 30) dieselfde leefwêreld, dieselfde konstellasie van objekte en ooreenkoms in objekte waarna metafore verwys. Dit is moontlik dat daar dus nie kontinuiteit kan bestaan tussen metafore wat uitdrukking kan wees van aspekte wat deel uitmaak van verskillende paradigmas, maar wel kontinuiteit ten opsigte van die sake waarop die metafore betrekking het. Paradigmas is ten spyte van die kontinuiteite eintlik onvergelykbaar. Wetenskaplikes as eksponente van verskillende paradigmas bedryf hulle wetenskap in verskillende konseptuele wêreldes. Van Huyssteen (1987:75) stel dat:

die insigte van aanhangers van die ou paradigma is nie te verenig met die visie van die aanhangers van 'n nuwe paradigma nie. Daarom is 'n nuwe wetenskapstradisie wat voortvloei uit 'n wetenskaplike revolusie onversoenbaar en dikwels ook onvergelykbaar met die tradisie wat daaraan voorafgegaan het (vgl ook Kuhn 1970:103).

Hierteenoor stel Küng (1988:154) dat die kontinuiteit tussen paradigmas juis 'n gemeenskaplike taal vir teoretiese diskussie is en dieselfde data insluit. Maar volgens Van Huyssteen (1987:76) is paradigmas onvergelykbaar omdat:

...paradigmaverandering sowel sosiologies as kenteoreties 'n konseptuele transformasie impliseer. Hiervolgens praat kompeterende paradigmas nie meer

dieselfde wetenskaplike taal nie, neem hulle nie meer dieselfde data waar nie, vra nie meer dieselfde vrae nie, los nie dieselfde probleme op nie en konstrueer nie geldige verklaringswyses op dieselfde manier nie.

Küng (1988:154) verstaan die evolusie van teologie as 'n keuse tussen 'n totale kontinuïteit en 'n totale diskontinuïteit, en nie net 'n keuse tussen 'n absolute en relativistiese perspektief nie. Elke paradigmaverandering toon tegelykertyd kontinuïteit en diskontinuïteit, rasionaliteit en irrasionaliteit, konseptuele stabiliteit en konseptuele verandering, dit wil sê evolusionêre en revolusionêre elemente. In die teologie gaan dit nie oor die herontdekking van 'n tradisie nie, maar oor die herformulering van tradisie in die lig van 'n nuwe paradigma. Dit is dus 'n dialektiese spanning tussen die ou en nuwe paradigma.

#### **1.4.4 Samevatting**

In afdeling 1.4.1 is aangetoon dat 'n paradigmaskuif 'n totale samestelling is van oortuigings, waardes, tegnieke ensovoorts - dus 'n totale verstaansraamwerk binne 'n wetenskaplike dissipline (bv teologie). Die sosiologiese dimensie of die gemeenskapsaard van 'n paradigma is ook aangetoon. 'n Paradigmaskuif is sigbaar binne die geesteswetenskappe (bv teologie), net soos in die natuurwetenskap.

Normale wetenskap is gerig op die oplossing van probleme binne wetenskaplike navorsing. Die proses van paradigmaverandering vind plaas wanneer 'n anomalie ontstaan binne normale wetenskapsbeoefening. 'n Anomalie of krisis ontstaan wanneer 'n paradigma nie aangepas kan word om 'n probleem op te los nie. 'n Wetenskaplike revolusie vind plaas as 'n krisis op die lang termyn lei tot die omverwerping van die bestaande, ontoereikende paradigma. Die wetenskaplike revolusie lei dus stelselmatig tot die oorgang na 'n nuwe of alternatiewe paradigma. Voortgesette navorsing binne die raamwerk van 'n nuwe paradigma lei tot presisering van die teorieë en modelle ter oplossing van die probleme binne die wetenskap, wat gevolg word deur 'n fase van normale wetenskapbeoefening.

In afdeling 1.4.2.2 word na enkele van die sake binne 'n sosiaal-wetenskaplike ondersoek van die Nuwe Testament verwys, wat later in diepte ondersoek sal word. Die sake waarna verwys word, is die patronaatskap van God, die hiërargies geordende gemeenskap van die gevorderde agrariese samelewing van die eerste-eeuse

Mediterreense wêreld en die ostrasering van die gemarginaliseerdes uit die gemeenskap. Jesus het die Koninkryk van God verkondig waarin die gemarginaliseerdes van die hiërargies geordende gemeenskap ingesluit is. Die klimaks van die koms van die Koninkryk in Jesus Christus, is die nuwe huisgesin of familie wat ontstaan met God as die Vader. Dit is die basis waarop die nuwe patronaatskap gebou word.

Die nuwe paradigma in die teologie beklemtoon die sosiale wêreld (eerste-eeuse Mediterreense wêreld) grondliggend aan die teks van die Bybel. Die historiese kritiek het die aandag gevestig op die afstand tussen die teks en die een en twintigste-eeuse lesers van die teks. Die sosiaal-wetenskaplike benadering fokus daarteenoor op die oorbrugging van die wêreld van die teks en die wêreld van die leser of hoorder deur middel van modelle wat die gevare van anakronisme en etnosentrisme voorkom. In afdeling 1.4.3 is die dialektiese spanning tussen die verskillende paradigmas (oud en nuut) aangetoon. Die nuwe paradigma is reeds op die toneel, maar is in proses op pad na die vorming van 'n meso-paradigma. In die teologie het die navorsing verskuif na 'n postmoderne paradigma. Die kenmerke van die teologie in 'n postmoderne konteks sal in afdeling 1.5 beskryf word. Die postmoderne paradigma neem *selektief afskeid* van die moderne paradigma (Kirsten 1988:28) en is dus van *middelmatige aard* (Van Aarde 1995:28). Spesifieke kenmerke van teologie in postmoderne konteks sal aangetoon word.

## **1.5 MODERNITEIT EN POSTMODERNITEIT**

### **1.5.1 Inleiding**

Bogenoemde paradigmas kan nie in duidelik afgegrensde kompartemente verdeel word nie (kyk Martin 1987:375; Van Aarde 1995:15). Die huidige bespreking kan die indruk wek dat die paradigmaskuif vanaf moderniteit na postmoderniteit in duidelike kompartemente afgegrens is. Hierdie indeling kan help om data te sistematiseer en in terme van 'n spesifieke model te interpreteer. In aansluiting by Martin (1987:375) word die ineengevlegdheid van die paradigmas erken:

However, if we wish to move forward in the current situation, we cannot neatly arrange our discussion into separate compartments dealing with Mechanistic

matters on the one hand and Holistic matters on the other. We are now thinking and working in terms of both Paradigms at once. The discussion swirling around the meaning of historical criticism is one piece of evidence of this sea change. Morris Berman remarks that anyone writing on holism in the late twentieth century is a transitional figure. So we need to speak of Mechanism and Holism together, acknowledging their currently ambiguous relations.

Rossouw (1993:895) toon duidelik die verband tussen die moderne en postmoderne kultuur- (paradigma-?) verskuiwings aan. Vervolgens sal die beskrywing van die opeenvolging van die onderskeie paradigmas in afsonderlike afdelings, teenoor die tendens in die huidige navorsing, onderneem word.

### **1.5.2 Moderniteit**

Die woord modern kom uit die sewentiende-eeuse Frankryk. Die Renaissance is die aanloop van die moderne denk-en-kultuurverskuiwing. Die finale deurbraak van die moderniteit vind in die sewentiende eeu plaas in die vorm van `n nuwe vertrouwe op die rede en vooruitgang (*progress*) van die mens. Die moderniteit is gegrond op rasionaliteit, op wetenskap en tegnologie, nasionalisme en imperialisme, op mag en beheersing van mense en natuur, en die gevolglike verlies van die natuur en God self (Küng 1988:5). Modern verwys na `n era in die geskiedenis wat verby is, terwyl postmodern verwys na `n toekomstige era wat aan die einde van die twintigste eeu begin het, maar wat ons nog nie ten volle die uitkoms daarvan kan begryp nie. Martin (1987:370-385) gee `n baie duidelike beskrywing van die paradigmaskuif van moderniteit na postmoderniteit. In die oorsig beskryf Martin enkele van die eienskappe van die aspekte van die moderne kultuur waarvan die postmoderne afskeid wil neem.

Die meganiese paradigma (Martin 1987:375; die moderne paradigma - GV) is die paradigma van die meganiese verandering. Die masjien is die grondmetafoer wat met bogenoemde paradigma geassosieer word. Die kritiese vooronderstellings van die meganiese paradigma is kenmerkend van die menslike geskiedenis vanaf die sewentiende eeu tot en met die twintigste eeu. Die meganiese paradigma is reduksionisties in die analitiese proses. Die doel is atomisties, dit wil sê kennis van `n gegewe geheel word verkry deur dit op te breek in deeltjies. Die meganiese analise is gegrond op die kousale en genetiese oorsprong van die geheel. Die klem val dus op

die fragmentasie van die onderskeie deeltjies teenoor die geheel, veral op die vroeë dele teenoor die latere dele. Die geheel is niks meer as die somtotaal van die onderskeie dele nie.

Die meganiese paradigma het in 'n onoplosbare krisis beland, wat volgens die paradigmatheorie aanleiding gegee het tot 'n verskuiwing na die postmoderne paradigma (Martin 1987:370-385; Küng 1988:1-10). Die moderne paradigma is volgens Küng (1988:8, 9) in 'n oorgangsfase, 'n paradigma wat verouderd is en weer nuut opgebou moet word in 'n driedelige proses:

- (1) It is imperative to *preserve* the *critical power* of the Enlightenment as opposed to social exploitation and intellectual obscurantism of every sort;
- (2) We must *deny*, however, the *reductionism* of modernity, with respect to the deeper spiritual and religious levels of reality. We must also deny modernity's superstitious faith in reason, science, and progress, along with all the self-destructive forces that this faith has unleashed (including nationalism, colonialism, and imperialism) in the course of history;
- (3) Finally we must *transcend* and move beyond modernity, we must *sublate* into a paradigm of postmodernity, in which repressed and stunted dimensions, not least of all those of religion, aim to produce a new, liberating, enriching effect.

### 1.5.3 Postmoderniteit

Die begrip postmoderniteit kan moeilik gedefinieer word. Peters (1985:93; kyk ook Martin 1987:371) definieer postmoderniteit as die strewe na holistiese<sup>16</sup> denke teenoor die kenmerkende fragmentasie van die moderne denke. Die dors vir postmoderniteit is die dors na 'n hernude sin vir die geheel. Ten spyte van bogenoemde definisie is daar geen konsensus rakende die definiëring van postmoderniteit nie.

Postmoderniteit verteenwoordig volgens sekere geleerdes 'n selektiewe afskeid (Kirsten 1988:28; Küng 1988:5-8; Van Aarde 1995:28) van aspekte van moderniteit, veral van sekere waardes wat eksploitasie en marginalisasie veroorsaak het. Van Aarde (1995:27; 28) beskou postmoderniteit as 'n paradigmaskuif van *middelmatige aard*. By gebrek aan 'n definisie van postmoderniteit, verkies Fowler (1989:3) om slegs 'n paar kenmerke (*indeces*) van postmoderniteit te bespreek. Dit is alleen

moontlik om die breë lyne van postmoderniteit aan te toon. Fowler (1989:4) stel die saak soos volg:

I shall speak “about” the postmodern in the sense of speaking roundabout the postmodern, talking my way around the borderlines of some of its more visible and interesting contours. I shall not speak “about” the postmodern in the sense of trying to locate and stand upon the supposed centre or hub of its essence. (And here is yet another index of the postmodern: a distrust of claims to have discovered the centre, the hub, or the essence.)

Rossouw (1993:895) gee ook nie `n definisie van postmoderniteit nie, maar gaan voort met `n bespreking van enkele dimensies van postmoderniteit en die implikasies en uitdagings wat dit aan die teologie stel. Vervolgens sal enkele dimensies in besonderhede bespreek word.

### **1.5.3.1 Rasionaliteit**

Die moderne kultuur is gegrond op die basiese onderskeid tussen subjek en objek. Die subjek-objek paradigma het die potensiaal om meer gesofistikeerde en universeel-geldige kennis te verskaf. Die subjek geniet prioriteit in genoemde onderskeid. Die subjek kan gedefinieer word as die onafhanklike, rasioneel-denkende subjek. Die twee kriteria vir verstaanbare en betekenisvolle stellings is soos volg: Eerstens, moet die stelling gebaseer wees op bewyse wat duidelik is vir elke persoon of wat empiries onafhanklik gekontroleer kan word deur enige rasionele persoon. Tweedens, moet enige afleiding wat op grond van die bewyse gemaak word, op `n logies-konsistente wyse gedoen word, sodat enige ander rasionele persoon `n soortgelyke proses van afleiding kan herhaal. Bogenoemde verstaan van rasionaliteit het die ontwikkeling van die wetenskap en tegnologie op ongeëwenaarde wyse gestimuleer. Ons kennis van en kontrole oor ons natuurlike en sosiale wêreld is meer gesofistikeerd (Rossouw 1993:896).

Rossouw (1993:896) pleit vir `n verruiming van die modernistiese verstaan van rasionaliteit. Beide suksesse en tekortkominge van die moderne rasionaliteit het gelei tot die hersiening van die moderne rasionaliteit ten gunste van die verruimde postmoderne rasionaliteit. Ondersoek in kwantumfisika het aangetoon dat rasionele geordenheid van ons wêreld `n onakkurate voorstelling van die realiteit is.

Waarskynlikheid, toevalligheid en selfs chaos behoort ook geakkommodeer te word in ons verstaan van die realiteit (vgl Loubser 1994:161). Dit blyk ook dat die sukses wat deur fisiese, ekonomiese en sosiale vermoëns bereik word, ten koste van menslike vervreemding en die vernietiging van ons natuurlike en sosiale omgewing lei. Die dilemma van moderne rasionaliteit is dat dit gelei moet word deur sake soos waardes, doelwitte en sinvolheid van die lewe, sodat die eksploitasie van ons natuurlike en sosiale omgewing voorkom kan word. Bogenoemde dilemma verg volgens Fowler (1989:23; vgl ook Rossouw 1993:895; Turner 1994:127) 'n hersiening van die moderne rasionaliteit.

Van Aarde (1995:32) stel teenoor die *hersiening* van moderne rasionaliteit van Fowler, dat postmoderniteit 'n *selektiewe afskeid* van waarde-aspekte van moderniteit verg:

Tegnokrasie is een van die produkte van die moderniteit se kulturele selfbegrip waarvan daar myns insiens *selektief* afskeid geneem moet word. Wat word met "selektief" bedoel? Deur, byvoorbeeld, nie die rug op die uitnemendheid van die wetenskap en die tegniek as sodanig te draai nie, maar die uitbuitende en eksploiterende effek daarvan op mens en omgewing te temper deur dit met deernis en gemeenskapsdiens te laat begelei....

Van Aarde en Fowler stem dus ooreen dat eksploitasie en onderdrukking uit die weg geruim moet word in die postmoderne beoefening van wetenskap.

### **1.5.3.2 'n Verruimde antropologie**

Modernistiese rasionaliteit se mensbeskouing fokus op die menslike subjek as onafhanklike en rasonele subjek. Die postmoderne kritiek op bogenoemde mensbeskouing fokus op die emosionele, willende en selfs irrasionele subjek. Van Aarde (1995:20) beskryf die insluiting van die pragmatiese en affektiewe/estetiese dimensies by die rasonele dimensies inderdaad as 'n paradigmaskuif. Fowler (1989:23) stel dat postmoderniteit ons uitdaag om *interaktiewe, transaksionele of intersubjektiewe relasies* met die ander te erken en te waardeer.

In die leer-en leesproses het die klem verskuif na die subjek wat lees en leer, teenoor die fokus op die inhoudelike in die modernistiese rasionaliteit. Die klem lê op nie-kognitiewe faktore en subjektiewe ervaring in die leerproses en in hermeneutiek



(vgl Combrink 1984:28; Lategan 1984:1-17; Petersen 1984:39-41; Rossouw 1993:900). Die rol van waardes, simbole, rites en rituele word beklemtoon. Van Aarde (1995:29) beskryf aspekte soos verruimde antropologie as versoenende verskeidenheid. Die postmoderne antropologie kan soos volg weergegee word:

Postmoderniteit wil die mens egter ingebed sien in `n netwerk van verhoudings. Daarom kan daar myns insiens weer kultuur-antropologies by “primitiewe gemeenskappe” (soos die Bybelse) geleer word sonder om daarheen te wil terugkeer. In hierdie gemeenskappe het die individu sinvol bestaan deur voort te bestaan in terme van groter gehele: die familie en die volk as kultuurgemeenskap. Postmoderniteit wil `n hernude betekenis toeken aan die nie-dominerende rol van sosiale verbande wat die familie en die kerk hopelik sal insluit. Hierdie holistiese tendens staan teenoor die fragmentasie en die individualiteit van die moderne denke (Van Aarde 1995:29).

Küng (1988:180) vestig ook die aandag op die anti-patriargale, anti-geslagtelike en multi-godsdiensstige dimensie van die holistiese paradigma.

### **1.5.3.3 Kundigheid en ervaring**

In postmoderniteit lê die klem in die besluitnemingsproses nie net by die rasonele kundigheid nie, maar ook by die ervaring van die ontvangers van die kundige besluit. Rationele, kundige besluite is nie noodwendig menslik nie. Die onkundiges en ongeletterdes het ook `n waardevolle en onmisbare bydrae te lewer. Die gemarginaliseerdes en sosiaal-veragtes moet bemagtig (*empowered*) word om die proses van eksploitasie te stop, om te keer en te vermy (kyk ook Fowler 1989:24, 25; Rossouw 1993:902).

### **1.5.3.4 Globale dorpie (*global village*)**

Die postmoderne kultuur is beide `n reaksie op en `n gevolg van die moderne kultuur. Dit geld veral ten opsigte van die globale dimensie van die postmoderne kultuur. Kommunikasietegnologie het die afstand geminimaliseer en geïsoleerde wêrelddele bymekaar gebring in `n *global village*. Die gevolge is dat interne en huishoudelike probleme, veral waar basiese menseregte geskend word, verdwyn. Die huishoudelike probleme word nou die internasionale wêreld se probleme. Verder fokus die lewe in

die *global village* op die pluraliteit op alle vlakke - kultuur, politiek, godsdienslik, ekonomies en so meer. Die een groep of kultuurgemeenskap het geen reg om oor 'n ander groep of kultuur te domineer nie. Die fokus op pluraliteit laat noodwendig die vraag na kulturele relativisme ontstaan (Rossouw 1993:905; Van Aarde 1995:22).

Van Aarde (1995:22) toon aan dat die komplekse, ingewikkelde, plurale en ekonomies-politieke *uitbuitende* aard van die moderne era kenmerkend is van internasionalisering. Die kenmerke van die middelmatige paradigmatuif na postmoderniteit op die ekonomiese gebied kan beskryf word met konsepte soos deelnemende bestuur, medeverantwoordelikheid, gemeenskapsdiens en betrokkenheid van ontwikkelde lande by ontwikkelende lande. Postmoderniteit maak ons bewus van multikulturele verskeidenheid. Ons is eenders deurdat ons inwoners is van die *global village*. Ons andersheid lê in ons kulturele verskeidenheid, wat die geleentheid skep om by mekaar te leer en wedersyds verryk te word (Van Aarde 1995:28).

#### **1.5.4 Uitdagings aan teologie in 'n postmoderne konteks**

Die dimensies van postmoderniteit wat in 1.5.3 tot 1.5.3.4 bespreek is, stel die volgende uitdagings aan die teologie:

##### **1.5.4.1 'n Kritiese selfrefleksie**

'n Verruimde rasionaliteit is nodig wat nie-rasionaliteit en nie-meganiese dimensies van die lewe insluit (Rossouw 1993:897). Teologie moet die invloed van moderne rasionaliteit op die selfverstaan en beoefening van teologie krities ondersoek (vgl Conradie 1994:96-98). Die aanklag teen die kerk en teologie is dat hulle 'n ivoortoring bestaan gevoer het. In die moderne era is die kerk uitgeskuif na die periferie van die samelewing. Die teologie was nie geïnteresseerd of bevoeg om te reflekteer oor die politiek, wetenskap, tegnologiese of die ekonomie nie. Die teologie was alleenlik beperk tot die vlak van persoonlike verhoudings (Rossouw 1993:897). Fowler toon aan dat die kontekstuele teologieë (onder andere, *feministiese teologie en Marxistiese kritiek*) die beginsel van *selfrefleksie (kritiek)* toepas:

This is a healthy turn of self-criticism within criticism, and it has already begun to produce raised consciousness in individuals and the beginnings of change in institutions. (This self-reflexive turn in criticism is yet another index of the

postmodern: there is a recognition that things are always in some sense about themselves or self-referential. Criticism must be responsible for and to itself.) (Fowler 1989:22).

#### 1.5.4.2 Deelnemende bewussyn

Postmoderne teologie vra vir betrokkenheid in die morele diskoers. Die kerk in die Westerse samelewing het primêr gefokus op die doel van die lewe, die morele waardes en karaktereenskappe wat die Christelike gemeenskap kenmerk. Die moderne wetenskap, politiek en ekonomie, het moraliteit tydelik uitgesluit uit hulle gesprekke en primêr gefokus op die meganika van hulle onderskeie velde. Die noodsaaklikheid vir politieke en besigheidsetiek raak al dringender (kyk Küng 1991; Rossouw 1993:898). Gelowiges moet bemagtig word deur die nodige vaardighede vir etiese analise. Laasgenoemde verg 'n nuwe leierskapstyl en kommunikasievaardighede.

#### 1.5.4.3 Holisme

Die moderne diskoers fokus op die meganika van die wêreld ten koste van die groter prentjie of die holistiese konteks van die gebeure. Die insluiting van die morele dimensie vereis spesifiek die holistiese konteks van 'n saak. Ons geloof moet ruimte skep vir die holistiese konteks waarin die persoonlike en sosiale dimensies van die lewe 'n plek het (Rossouw 1993:899). Fowler (1989:6) identifiseer met die ideë van holisme, maar rig 'n waarskuwing van twee gevare waar holisme te ver gevoer kan word: Eerstens, veronderstel die metafore van die hologram en olifant, wat die fokus op die holistiese beeld of konteks plaas, nog steeds 'n objektiewe waarnemer en afstand tussen die subjek-objek. Postmoderniteit wil juis wegbeweeg van 'n suiwer objektiwiteitsbeginsel. Tweedens, is daar konkrete politieke realiteite wat baie wantroue in die metafore van holisme of totaliteit geskep het. Fowler (1989:6) beskryf die gevaar soos volg:

All too often in the twentieth-century the yearning for wholeness or totality has taken horrific, totalitarian turns. The passion for wholeness or totality has led to innumerable quests for a "final solution". The yearning for hologram can lead to holocaust. The technological sophistication that makes possible the laser beam

and the hologram also makes possible Auschwitz and Buchenwald, Hiroshima and Nagasaki.

Die verskuiwing na holisme het dus positiewe en negatiewe gevolge. Die navorser moet 'n balans vind of handhaaf tussen die voordele en die nadele van holisme. Die verskuiwing na die teks as geheel (kyk die evangelie as narratief – GV) is 'n positiewe verskuiwing in die interpretasieproses.

#### **1.5.4.4 Narratiewe teologie**

Die Bybel moet verstaan word as twee komplementêre verhale, die verhaal van die volk van Israel en die verhaal van Jesus. Die verskeidenheid van leringe, voorskrifte, verhale, metafore en ander elemente in die Bybel moet in verband gebring word met die holistiese konteks van beide verhale, sodat 'n Christelike verstaan van die realiteit duidelik kan blyk.

Kenmerkend van 'n narratief is dat dit die lesers intrek in die verhaal, sodat hulle hulle identifiseer met 'n karakter(s) en sodoende betrokke raak by die verhaal. Die uitdaging vir die teologie en prediking is dus betrokkenheid, verbintenis van die lesers, eienaarskap van die wêreld en verantwoordelikheid (Rossouw 1993:900; kyk ook die begrip *engaged hermeneutics* soos dit by Van Aarde 1994 voorkom). Die *reader-response criticism* beweeg in dieselfde rigting. Die betekenis van die teks eis betrokkenheid van die leser (vgl McKnight 1985:xviii; Fowler 1989:11; Nel & Van Aarde 1993:611). Die implikasies van bogenoemde is dat die kommunikasiestyl van die kerk en teologie verander. Die klem verskuif sodat die rasonale en intellektuele ook die emotiewe en konatiewe in die kommunikasieproses ingesluit word. Die kommunikasieproses fokus op die *intersubjektiewe interaksie* (twee rigtinggesprek) tussen subjekte. Die leser of hoorder is aktief betrokke in die hermeneutiese proses.

#### **1.5.4.5 Betrokkenheid by gemarginaliseerdes en ortopraxis**

Die implikasies van die bemagtiging en fokus op die gemarginaliseerdes het verskeie gevolge en implikasies vir die teologie. Postmoderniteit fokus op die omgee vir die sosiaal-veragtes en op die regte optrede teen die ander.

#### **1.5.4.5.1 Omgee vir die gemarginaliseerdes.**

In die teologie gee onder andere die bevrydingsteologie en die “postmoderne historiese Jesus-navorsing” aandag aan die fokus op die gemarginaliseerdes in die Skrif<sup>17</sup>. Die motivering van bogenoemde onderneming is gegrond in die Christelike verstaan van die waarde van die menslike lewe. Volgens hierdie perspektief het alle mense `n onvoorwaardelike aanvaarbaarheid by God. Dit dui op die waarde van alle mense, sonder enige persoonlike prestasie. Die Bybelse verhaal beklemtoon God se bemoeienis met diegene wie se menswaardigheid ontnem is, die sosiaal verwaarloosdes, gemarginaliseerdes en diegene wat geëkskommunikeer is. Rossouw (1993:903; vgl ook Van Aarde 1993:503-514) stel die saak soos volg:

This is demonstrated in the story of Israel through that concern that God shows for the widows, the orphans and the strangers. In the story of Jesus this is demonstrated through his concern for those who were considered as social, economic, cultural, and even religious outcasts of the society in which we lived - for example, the tax collectors, the poor, and the Samaritans.

#### **1.5.4.5.2 Ortopraksis**

Ortodoksie behoort gekomplimenteer te word met ortopraksis (vgl Ringe 1985:28-32 ten opsigte van die Bybelse jubilee). Die teologie behoort sensitief te wees vir enige vorm van lyding. Die teologie behoort ook aandag te gee aan die praktiese<sup>18</sup> gevolge van teologiese perspektiewe en geloofspraktyke. Die teologie behoort derhalwe te fokus op die gevolge van teologiese paradigmas en `n teologiese verstaan van die wêreld (Rossouw 1993:903).

Fowler (1989:13) verduidelik die onderskeid tussen die onderskeie perspektiewe van moderniteit en postmoderniteit ten opsigte van die praktiese gevolge van taal of teks meer omvattend soos volg:

Imagine, if you will, a verbal utterance or written text, in which two axes or vectors of force crisscross each other. One axis is a vertical axis representing the referential or informational function of the utterance or text, and the other axis is a horizontal axis representing the rhetorical force and effect of the utterance or text. The vertical, referential axis is concerned with what the language of the utterance or text can say, while the horizontal, rhetorical axis is concerned with

what the language of the utterance or text can do. Most modern biblical criticism, whether historical or literary in aim, has been chiefly concerned with the referential axis of language. *Postmodern literary criticism, including reader-response criticism, swings the focus over to the rhetorical axis* (my kursivering - GV).

Die taalhandelingeorie<sup>19</sup> fokus primêr op performatiewe taal, die taalhandeling. Binne `n postmoderne raamwerk is woorde nie meer net referensiële tekens nie, maar doelmatige (pragmatiese<sup>20</sup>) gereedskap wat sekere funksies en gebruike het (kyk Fowler 1989:14; vgl Conradie 1994:83-104; Volschenk & Van Aarde 1994:812-840; Van Aarde 1994:582).

#### **1.5.4.6 Globalisasie en pluralisme**

Die begrip *global village* vorm `n integrale deel van wat onder postmoderniteit verstaan word en het die volgende implikasies vir die teologie: Die Christelike godsdiens is persoonlik, maar nie privaat nie. In die postmoderne *global village* word die Christelike geloof gesien as een van die godsdienste van die wêreld. Die reaksie van die gelowiges kan hierop tweeledig wees: Enersyds, kan ons ons onttrek en ons geloof `n privaat saak maak wat geen invloed op die samelewing het nie. Andersyds, kan ons ons Christelike geloof en wêreldbeskouing verdedig as die een wat die mees sinvolle lewe moontlik maak, en wat wel gegrond is op `n persoonlike verhouding met God.

Godsdienstige pluraliteit is kenmerkend van postmoderniteit. Postmoderniteit vra begrip vir die feit dat godsdienstige oortuigings meer te doen het met geografie, as met geloof. Vanuit so `n perspektief is dit moontlik om die verskillende wêreldgodsdienste te sien as verskillende kulturele reaksies op dieselfde goddelike realiteit. Volgens sommige postmoderne denkers is die Christendom een van die baie weë na die goddelike realiteit. Daarom moet Christene volgens Rossouw (1993:903) leer hoe hulle ervaring of verstaan van die realiteit verband hou met ander godsdienstige ervarings van die realiteit.

### 1.5.5 Hermeneutiek in `n postmoderne konteks

Die doel van die afdeling is om kortliks die paradigmaskuif vanaf die moderne na die postmoderne paradigma binne die hermeneutiek aan te toon. Die moderne paradigma het gefokus op die fragmentering van die geheel. Om die dele te ken, is om die geheel te ken. Die geheel is niks anders as die somtotaal van die dele nie. Die fragmentering het in die negentiende eeu in die eksegetiese metodologie deurgewerk na die bronneteorie. Die stratigrafiese bronneteorie van die Bybel het die “argeologiese” modelle toegepas op die Bybelse literatuur wat `n lang oorleweringsgeskiedenis het. Die oorsprong van die afsonderlike deeltjies en oorsake van die vorming van die teks was die fokuspunt van die ondersoek. Die Bybelse teks was geskik vir die analise van die afsonderlike dele waaruit die geheel van die teks saamgestel is. Die nadeel van die bronneteorie was dat die geheel verlore gegaan het en die fragmentering geen perke gehad het nie (Martin 1987:376).

Die verskuiwing na `n nuwe paradigma word soos volg deur Martin (1987:376; vgl De Villiers 1991:153) beskryf: “Study of the *processes* of how parts come to form *wholes* and whether these wholes are more than the sum of parts has emerged in this century, reflecting again, affinities with and influences of a new set of questions associated with an emerging new Paradigm in which analysis is structural rather than *reductivistic* (my kursivering - GV).” Die holistiese paradigma bied nuwe interpretasiemodelle van literatuur na aanleiding van holistiese biologie. Die grondmetafore is die proses, evolusionêre strukture en saambindende patrone. Die soeke na patrone kom na vore in die narratiewe hermeneutiek en die feit dat alle denksisteme `n verhaalpatroon het. Martin (1987:379, 380) beskryf die drie eienskappe van die holistiese hermeneutiek soos volg:

- (1) Each system employs an interactive epistemology embracing both subjectivity and objectivity in the hermeneutical process. Subjectivity and objectivity operate dialectically and together comprise a mind-system.
- (2) They employ a systemic structural analysis of an interpretive complexity comprising text, interpreters, context; all in their social, political and psychological reality.
- (3) They operate with a participating consciousness. This consciousness is manifested in acknowledging and working with the social-political realities, i.e., with the power/powerless dialectic, in interpretive communities. In short, all interpretation of the Bible is contextual and therefore open to systemic analysis.

De Villiers (1991:153, 154) merk tereg op dat een van die insigte van postmoderniteit fokus op die verband tussen taal en die sosiale konteks daarvan. Dit wat gesê word, kan slegs verstaan word deur in ag te neem hoekom dit gesê is en in watter konteks. Breech (1989) se perspektief van Jesus is dus lynreg teenoor bogenoemde insig van postmoderniteit en is `n anakronistiese dwaling. De Villiers (1991:154) stel die kritiek teen Breech soos volg:

Compared to this approach, the Jesus of Breech speaks in a timeless void, fits into any context and can easily be transplanted from Palestine to Canada. He explicitly counters postmodernism by a Jesus who tells stories which transcend all borders and situations. There is a metaphysical quality about this Jesus which one realises is in direct contrast to the basic tenets of postmodernism. It is clear that this is a position which postmodernists would find untenable.

Die korrekte interpretasie sal wees om die teks histories (op `n sosiologies korrekte wyse) te *frame*<sup>21</sup>. De Villiers (1991:154) wil spesifiek die aandag vestig op die belangrikheid van die *kontekstualisering* van die teks, binne `n postmoderne konteks. Die uitdaging wat postmoderniteit aan die hermeneutiek stel, kan soos volg gestel word:

Postmodernism challenges scholars to account for the fact of “Christianity”, to look at diversity and pluralism and to investigate both the fact, as well as the nature of the hermeneutical enterprise which claims to find continuity in Biblical texts and which wants to reconstruct the uniqueness of Christianity. But postmodernism also calls for the investigation of vested interests in the interpretation of the Bible (De Villiers 1991:155).



### **1.5.6 Samevatting**

Die onderhawige studie word uitgevoer in 'n postmoderne konteks. Holisme is die uitstaande kenmerk van postmoderniteit. Postmoderniteit neem selektief afskeid van die soort rasionaliteit waar die outonome subjek die fokuspunt is. Dit is 'n beweging na 'n rasionaliteit wat eksploitasie en onderdrukking vermy. Die verruimde antropologie van postmoderniteit beklemtoon die emotiewe en estetiese dimensie van menswees. Die familie, byvoorbeeld, is deel van 'n groter sisteem binne die sosiale gemeenskap van intersubjektiewe relasies. Die beklemtoning van narratologie in die postmoderne konteks, fokus op die betrokkenheid van die leser of hoorder en die interaksie met die teks. In die onderhawige studie word die evangelies as narratiewe beklemtoon. Die hermeneutiek in die postmoderne konteks fokus op die teks as 'n geheel. Teks en konteks is 'n onlosmaaklike eenheid. Die teks word binne die sosio-historiese konteks of sisteem van interrelasies ondersoek. Teologie in 'n postmoderne konteks sluit ook die plek van die gemarginaliseerdes binne die sosiale gemeenskap in, asook die bemagtiging van die sosiaal-veragtes. Laasgenoemde fokus kom na vore deur middel van die sosiaal-wetenskaplike studie van die Bybel.

## **1.6 INLEIDING TOT DIE UITLEG VAN DIE NUWE TESTAMENT**

### **1.6.1 Inleiding**

Die verskillende interpretasies van 'n Nuwe-Testamentiese teks hang saam met twee belangrike faktore. Eerstens, stimuleer die dinamiese aard van Nuwe-Testamentiese tekste op sigself die voortgaande interpretasie. Tweedens, funksioneer die teks van die Nuwe Testament op verskillende vlakke. Die teks kan uit verskillende perspektiewe benader word en 'n groot verskeidenheid van legitieme vrae kan aan die teks gestel word. Laasgenoemde het te make met die veelsydigheid van die teks self. Die teks van die Nuwe Testament is deel van 'n omvattende kommunikasiegebeure. Die skrywer van 'n teks (*brief/evangelie*) gaan in gesprek met lesers deur middel van die teks. 'n Eenvoudige kommunikasiemodel verduidelik die proses soos volg: Die sender (*outeur*) kodeer die boodskap in 'n bepaalde kode wat deur die ontvanger (*leser*) gedekodeer word. Die veronderstelling is dat die sender en ontvanger 'n gemeenskaplike verwysingsraamwerk of kode het. Die Bybelse teks, dus ook Nuwe-

Testamentiese tekste, kommunikeer ook op meer as een vlak. `n *Diepere betekenis* kan onderskei word van die oppervlakte struktuur<sup>22</sup> van die teks.

Drie aspekte van `n Nuwe-Testamentiese teks is betrokke by hierdie meerdimensionaliteit, naamlik die historiese-, strukturele-en-teologiese aspekte. Die onderhawige studie sal fokus op veral die historiese aspekte. Volgens Lategan (1982:51) is die teks van die Nuwe Testament in `n dubbele sin histories bepaald. Eerstens, is dit as `n oorgelewerde teks alreeds `n historiese verskynsel. Die wordingsgeskiedenis van die Nuwe Testament beteken dat dit onvermydelik histories ondersoek sal word. Tweedens, is die Nuwe Testament ook in `n ander sin histories bepaald: die hele inhoud is aan spesifieke historiese gebeurtenisse gebonde met die lewe van Jesus, waarvan Jesus se dood en opstanding, die middelpunt is. Die eksakte verhouding tussen teks en historiese werklikheid is een van die moeilikste vraagstukke in die Nuwe-Testamentiese ondersoek. `n Teorie wat nie rekening hou met hierdie historiese bepaaldheid nie, sal nie oortuigend wees nie.

*Die onderhawige studie ondersoek die vraag na die plek en funksie van die agtergrondstudie van die Nuwe Testament in die algemeen en spesifiek die plek en funksie van ruimte of topologie in die Matteus-evangelie.* Wetenskaplikes poog om die agtergrond of sosiale konteks van die Bybel te bepaal. Die inleidingswetenskap is die afdeling wat probeer om die omstandighede waaronder die teks ontstaan het, te rekonstrueer. Die inleidingswetenskap ondersoek die bydrae van die agtergrondstudie tot die interpretasie van die teks. Die vrae wat aan die orde gestel word, is: wie het die teks geskryf, waar, wanneer, waarom, aan wie en wat is die omstandighede van die skrywer en ontvangers?

Vervolgens sal `n kort oorsig gegee word van die kultuurhistoriese strominge en hulle invloed op die ontstaan van die eksegetiese paradigmas, veral die histories-kritiese paradigma en die teksimmanente paradigma. Die skrywer van die onderhawige ondersoek wil sigself vergewis van die bydrae wat die onderskeie benaderings gelewer het ten opsigte van die verstaan van die agtergrond van die Nuwe Testament en die Bybelse jubilee.

## **1.6.2 Kultuurhistoriese strominge in die eksegeese van die Nuwe Testament**

Die ontwikkeling van die uitleg hang ten nouste saam met die algemene geestesklimaat en die denkwêreld wat kenmerkend was vir `n bepaalde stadium in die

algemene kultuurgeskiedenis. Die kort oorsig oor die geskiedenis van die teologie sal begin word by antesedente van die histories-kritiese paradigma wat alreeds in die Reformasie aanwesig was.

Die Reformasie het 'n fundamentele verandering in die geskiedenis van die uitleg van die Skrif teweeggebring. Die Bybelteks word gesien as die lewende Woord van God (*viva vox*) wat mense direk aanspreek en hulle tot geloof roep. Die Bybel word dus primêr verstaan as preekteks, as Woord vir die verkondiging. Die taak van die grammatikaal-historiese ondersoek word nie afgewys nie (Lategan 1982:55). Christus staan sentraal in die Skrif. Die besondere betekenis van die Reformasie is dat dit prinsipiël die meervoudige (allegoriese) betekenis van die Skrif oorwin het. Die letterlike betekenis gee toegang tot die inhoud van die boodskap. Die geestelike betekenis van die teks is niks anders as wat die Heilige Gees aan die gemeentes deur die verkondiging gesê het nie.

Die kerklike leergesag of tradisie as bepalende faktor vir die verstaan van die Skrif is afgewys. Dit plaas 'n geweldige verantwoordelikheid op die eksegeese van die Skrif. Die beklemtoning van die belangrikheid van die eksegeese het twee gevolge gehad:

- Aan die een kant is die historiese karakter belangrik. Die intensiewe ondersoek na die Skrif het die historiese karakter al meer na vore laat kom. Die wetenskaplike moes rekenskap gee van die betekenis van veral die inhoud van die metode van eksegeese. Dit sou uitloop op die historiese kritiek.
- Aan die ander kant het die ortodoksie pogings aangewend om die Skrif te verdedig teen die kritiese beklemtoning van die historiese karakter van die Bybel, deur 'n streng woordelike inspirasieleer te ontwikkel (Lategan 1982:56).

Die tyd van die Reformasie kan in drie fases verdeel word: die historiese fase van die sewentiende eeu tot die begin van die twintigste eeu; die eksistensiële fase wat saamhang met die opkoms van die dialektiese teologie in die twintigerjare en die strukturele fase wat weer deur postmoderne interpretasiemodelle opgevolg is. Die eksegetiese paradigmas hang nou saam met die geestestrominge in die algemene kultuurgeskiedenis.

### 1.6.2.1 Die historiese fase

Hierdie fase hang saam met die groot emansipasiebeweging wat in die Westerse kultuurgeskiedenis veroorsaak is deur die Renaissance, Reformasie en die Verligting. Vorster (1984:104, 105) noem dat die historiese paradigma 'n hoogtepunt bereik het in die denke en publikasies van Rudolf Bultmann (1965). In die beweging staan die *geskiedenis* en die *rede* in die middelpunt. Die *Geschiedlichkeit*, historisiteit van die mens is ontdek. Die mens maak deel uit van 'n historiese proses, 'n proses wat al die gebreke en beperkings van die mensdom weerspieël. Uit die geskiedenis is geen absolute waardes af te lei nie. Tradisionele, histories ontwikkelde gesagstrukture moet nie as absolute waarde erken en gewaardeer word nie. Dieselfde geld binne die teologie vir die gesag van die kerk en die Skrif. Die Skrif is histories bepaald en dus produk van die geskiedenis (Lategan 1982:57). In die Bybel staan geen afgeronde stelsel met onfeilbare en ewige waarhede nie, maar vind mens die historiese neerslag van 'n bepaalde volk oor 'n paar eeue. Volgens bogenoemde opvatting is die Bybel net soos enige ander menslike geskrif en moet dus soos 'n gewone historiese dokument gelees en verklaar word.

#### 1.6.2.1.1 Die rede as betroubare kriterium

Die historiese ondersoek het dus die betreklike en wisselvallige van die historiese proses aan die lig gebring en so die tradisioneel aanvaarbare ondermyn. Die *rede* word nou die meer betroubare kriterium. Die rede word die kritiese instansie vir die beoordeling van die historiese gegewens (Lategan 1982:58). Die geskiedenis word deur kritiese analise van vreemdheid en mag ontnem, maar tegelyk ook hanteerbaar en manipuleerbaar gemaak. Die wesenlike elemente van die historiese-kritiek is alreeds hier teenwoordig.

Die beheersing van die geskiedenis deur die rede gee aanleiding tot die *genetiese verklaringswyse*: die ontdekking van die oorsprong en ontwikkeling van 'n verskynsel is tegelyk ook die verklaring daarvan. Die Bybelteks word met 'n genetiese belangstelling benader en die vraag na die oorsprong staan in die middelpunt. Die degradering van die historiese openbaring in die kringe van die Verligting beteken dat die rede as konstante faktor aanvaar word. Dit vorm die brug tussen die verlede en die hede.

#### **1.6.2.1.2 Historisme skep afstand tussen teks en leser**

Die negentiende eeu bring 'n verandering in die manier waarop die historiese proses verstaan word. In die plek van die negatiewe houding van vroeër, ontstaan 'n nuwe belangstelling in die dinamiese aard van die historiese proses. Daarmee saam word die geskiedenis geïnterpreteer as die spieëlbeeld van die geestelike ontwikkeling van die mensdom (Lategan 1982:58). Die historisme van die negentiende eeu het wel 'n positiewer oordeel oor die geskiedenisproses as die agtiende eeu, maar die probleem van die historiese-relatiwisme is nie opgelos nie, maar eerder verdiep. Die probleem is sigbaar in die absolute aanspraak van die Skrif, asook in die histories-bepaalde ondersoek van die Skrif. Laasgenoemde veroorsaak 'n spanning tussen twee sake. Die wetenskaplike ondersoek lê aan die een kant die geweldige afstand tussen die leser en die teks bloot en beklemtoon die relatiwiteit van die Bybelse uitsprake, maar aan die ander kant moet die sin van die teks vir die hede in stand gehou word (Lategan 1982:59). Dit kan slegs gebeur as aanvaar word dat agter of bo die historiese vorm van die teks daar die etiese waarhede<sup>23</sup> lê wat konstant bly ondanks die wisseling van historiese vormgewing in die verskillende stadia van ontwikkeling. Die eksegeese moet die blywende etiese waardes uit die teks aflei.

#### **1.6.2.1.3 Liberale teologie en etiese waarhede in die Bybelse teks**

Die klassieke liberale teologie sien die ewige waarhede of etiese waardes<sup>24</sup> in die Skrif wat agter die historiese gebeure en historiese persone lê. Die opvallende is egter dat die opvatting ooreenkomste vertoon met wat in die negentiende eeu as die hoogste etiese waarde en as ideaal vir die mens beskou is en soms stem dit met die Skrif ooreen. Die liberale teologie soek die betekenis van die teks vir vandag in die evolusie van 'n al meer en meer verfynde godsdienstige insig met 'n hoër vlak van etiek.

Die kritiek teen die liberale teologie lê opgesluit in hulle metodologie. Stendahl (1982:427) verwys soos volg na hierdie kritiek:

Its validity as a Christian theology would hinge upon its ability to live with a growing awareness that its categories of meaning are utterly alien to biblical thought. Such an awareness is harder for the liberals to take than for any other theologians, since they traditionally have rested their case on its historical truth, and claimed the historical Jesus as the first protagonist for their own views. In

their attempt to grasp the intention of the biblical message, they were unusually handicapped.

#### 1.6.2.1.4 Die godsdienshistoriese skool

Die liberale teologie word ondersteun deur die godsdienshistoriese perspektief wat gebaseer was op die hipotese dat die godsdienstige opvattinge van die mens 'n evolusionistiese ontwikkeling vertoon (vgl Bellah 1969:67-83). Die godsdienshistoriese skool beklemtoon *evolusie*, bedoelende progressie na 'n hoër vlak van teologiese denke of historiese bewussyn. Daarteenoor, vestig die paradigmatiese teorie die aandag op vooruitgang in wetenskaplike ondersoek deur middel van *revolusie*, hetsy radikale of stadige vervanging van die ou paradigma deur 'n nuwe paradigma.

F C Baur (1792-1860) beskou die Nuwe Testament as die ontvouing van die menslike gees deur 'n groter bewuswording van die self (Betz 1982:434). Baur het Hegel se dialektiese skema van tese-antitese-sintese toegepas op die ontwikkelings binne die vroeë Christendom. Dit het die kontraste tussen mense en hulle perspektiewe uitgewys. Die boeke in die Nuwe Testament is ook daarvolgens in temporele opeenvolging georden (kyk ook afdeling 1.4.2.2). Die onderrig van Jesus vorm die basis van die Nuwe Testament. Volgens die godsdienshistoriese skool was Jesus se onderrig nie self teologie nie. Dit kan hoogstens as religie deurgaan – die onmiddellike uitdrukking van godsdienstige bewussyn. Teologiese refleksie begin met die interpretasie van die rol van die wet. Paulus was die eerste teoloog, volgens Baur (kyk Betz 1982:434; kyk ook Hasel 1982:31-33).

Die historisme van die *religionsgeschichtliche Schule* het inderdaad die afstand tussen die Bybelse teks en die moderne tyd beklemtoon. Dit het onderskeid gemaak tussen *what the text meant?* en *what the text means?* Dit is 'n belangrike onderskeid wat 'n eksegeet in ag behoort te neem. Hierdie onderskeid beklemtoon ook die verskil tussen die sosiale wêreld van die Nuwe Testament en die van die moderne tyd (Stendahl 1982:418, 419). Jesus se woorde moet verstaan word binne die historiese konteks van sy eie tyd. Die modernisering van Jesus se woorde moet vermy word deur navorsing van destydse gebruike en oortuigings (vgl Stendahl 1982:419; Riches 1993:17). Riches (1993:17) stel die historiese onderskeid van Jesus se woorde soos volg voor:

The historian is precisely concerned with particularity, with trying to grasp and recover the quite specific character of people, movements and events. In this the historian is therefore both trying to see how his or her subject fits into its contemporary setting and also trying to see how that subject stands out from its context: how it is significant, why it is interesting to recall, what is its “contribution” to the historical development of those times.

### **1.6.2.2 Die eksistensiële fase**

Die sogenoemde “eksistensiële” fase val saam met die opkoms van die dialektiese teologie. Die idealisme en die optimisme van die einde van die negentiende eeu is met die uitbreek van die Eerste Wêreldoorlog (1914-1918) erg versteur (Lategan 1982:60; Riches 1993:50). Die idees dat die mens op pad was om die ideale toekoms self te skep, is deur die oorlog aan skerwe geslaan. `n Golf van wanhoop het oor Europa gespoel. As gevolg van wanhoop het die eksistensialisme as filosofie ontwikkel. Laasgenoemde stel dat die mens sigself in `n sinlose wêreld bevind waarin daar vir die mens nog in die hede nog in die verlede enige sekerheid te vind is. Die mens sal daarna moet streef om elke oomblik sinvol te maak en te midde van die sinloosheid vir sigself sin te vind. Die name van veral Karl Barth en Rudolf Bultmann moet hier uitgesonder word.

#### **1.6.2.2.1 Barth en die dialektiese teologie**

Barth het skerp gereageer teenoor die liberale teologie van die negentiende eeu. Hy beklemtoon die transendensie en andersheid van die Woord van God. Volgens Küng (1988:189; vgl Riches 1993:53) het Barth se *dialektiese teologie* die weg gebaan vir die nuwe, postmoderne paradigma. Die dialektiese teologie het aanleiding gegee tot `n paradigmaskuif in die teologie:

(A)way from subjective experience and pious feelings, toward the Bible; away from history, towards God’s revelation; away from religious discourse on the concept of God, toward proclamation of God’s word; away from religion and religiosity, toward Christian faith; away from the religious needs of the individual, toward God, who is the “totally Other”, manifest only in Jesus Christ (Küng 1988:189).

Barth neem Christus as die vertrekpunt van die teologie. God ontmoet die mens in en deur God se genade in Christus. Vanuit die inkarnasie moet die Skrif as `n eenheid van God se Woord en mensewoord verstaan word. Die *menslikheid*, dit wil sê, die historiese bepaaldheid van die Skrif moet ernstig geneem word, maar op so `n wyse dat die Goddelike daarin gehoor kan word. Tussen die *openbaringswoord* van God en die *menslike skrifwoord* bestaan daar `n indirekte identiteitsverhouding. God se Woord moet dus nie bo of agter die teks gesoek word nie, maar kom as teks ter sprake (Riches 1993:54-55). Geloof is `n totale openheid vir die lewende, transendente Woord van God. In die Woord ontmoet God, die Gans Andere, die mens.

Faith, by contrast, is not, as the liberals had (at least in some forms) suggested, a particular form of human attitude, piety or self-consciousness that can be communicated from one person to another: it is the total openness to the living, transcendent Word of God that is created by the sovereign Word as it judges and liberates the heart, which is turned in on itself (Riches 1993:53).

Die dialektiese teologie verteenwoordig `n dialoog met die teks en die subjek daarvan, naamlik die transendente, Gans Andere God. Die primêre doel van die teologiese interpretasie van die Bybel is om die lewende God te ontmoet. Riches (1993:53) stel die saak soos volg:

Such an emphasis on a theological interpretation of the Bible was, of course, intended as a corrective to much of what passed for exegesis in New Testament study, but it is important to see where Barth's criticisms are directed. He was not at all dismissive of New Testament scholarship, in so far as it could help him to pull down the historical barrier that divided him from his text. He recognized fully the need for an historical interpretation of the words of the text. But he was deeply critical of such study in so far as it failed to distinguish, as he saw it, between cultural and religious-historical studies of the texts on the one hand, and theological interpretation on the other.

Barth is nie teen historiese ondersoek in die eksegeese nie, maar dit het net ten doel om die teologiese verstaan van die teks te verbeter, sodat die mens die lewende God



ontmoet. Die mens kan niks doen om die lewende God te ontmoet nie. In die gang van teologiese studies kan die mens God ontmoet, maar dit is toevallig - dit is slegs deur die voorsienigheid van God moontlik (kyk ook Riches 1993:55).

#### **1.6.2.2.2 Bultmann se ontmitologiseringsprogram**

Sonder aanspraak op volledigheid word kortliks verwys na die ontmitologiseringsprogram van Bultmann. Onder *mitie* verstaan Bultmann 'n spesifieke historiese fenomeen. *Mitologie* is 'n spesifieke denkwys. Die mitiese denkwys skryf bepaalde fenomene of gebeurtenisse aan bo-natuurlike, bo-menslike of goddelike magte toe. Bepaalde fenomene en gebeurtenisse word afgegrens van die bekende en sigbare entiteite en gebeurtenisse van die wêreld. Die handeling van die buitewêreldse magte word in taal en terme beskryf wat tot die wêreldse werklikheid behoort (kyk Pelser 1987:165). Die mitiese denke is nie wetenskaplike denke wat werk met oorsaak en gevolg of begronding van uitsprake nie. Mitiese vertellings word gekenmerk deur 'n gebrek aan samehang. Volgens die mitiese denke is die wêreld *oop* - oop vir die ingrype van buite-wêreldse magte (kyk Pelser 1987:166).

#### **i) Die mitiese wêreldbeeld van die Nuwe Testament**

Volgens Bultmann is die Nuwe-Testamentiese wêreldbeeld mities van aard. Pelser (1987:166; vgl Van Iersel 1982:120-122) beskryf die wêreldbeeld soos volg:

Die wêreld word gesien as bestaande uit drie afdelings te wete die hemel, die aarde en die onderwêreld. Die hemel is die woonplek van God en hemelse gestaltes, die engele; die onderwêreld is die hel, die plek van ellende waar die duiwel sy woonplek het. Maar ook die aarde is nie 'n plek van die natuurlike-alledaagse gebeurtenisse nie. Dit is die toneel van die bedrywighede van bonatuurlike magte: God en sy engele, Satan en sy demone. Hierdie magte gryp in in die natuurlike verloop van sake asook in die denke, wil en handeling van mense.

Die heilsgebeure in die Nuwe Testament word ook in mitiese taal beskryf. In mitologiese taal word beskryf dat Jesus mens geword het. Jesus het plaasvervangend vir sondaarmense gesterf en opgestaan uit die dood. Met die opstanding het die

kosmiese katastrofe vir die demoniese en wêreldmagte begin. Hulle het hulle mag verloor.

## ii) Die onmoontlikheid van die handhawing van hierdie wêreldbeeld

Pelser (1987:167) toon aan dat dit sinloos en onmoontlik is om die mitologiese wêreldbeeld te handhaaf. Hierdie wêreldbeeld is *sinloos* omdat dit nie spesifiek Christelik is nie, maar 'n wêreldbeeld van vergange tyd wat nog nie deur wetenskaplike denke gevorm is nie. Verder vervolg hy dat:

(D)it *onmoontlik* (is) om vandag van mense te verwag om hierdie wêreldbeeld te aanvaar omdat 'n mens eenvoudig nie deur 'n besluit 'n wêreldbeeld kan oorneem nie. Wêreldbeeld is reeds 'n gegewenheid in die historiese situasie waarin die mens hom bevind. Net so is met die moderne denke die kritiek op die Nuwe-Testamentiese wêreldbeeld 'n gegewenheid. Geen mens kan met erns hierdie wêreldbeeld onderskryf nie. Geen volwasse, hedendaagse mens stel hom meer God daarbo in die hemel voor nie; die hemel in hierdie sin van die woord bestaan vir ons nie meer nie (Pelser 1987:168; my kursivering - GV).

Barth en Bultmann stem ooreen dat objektiewe eksegeese net 'n ideaal is. Vooronderstellings en subjektiewe betrokkenheid is deel van die verstaansproses (vgl Lategan 1982:62). Bultmann het op 'n besondere wyse die historiese en eksistensiële moment met mekaar verbind. Die punt illustreer die feit dat veranderinge in die eksegetiese benaderings saamhang met die verskuiwing in die algemene denkklimaat en filosofiese vraagstellings. Die objektiewe eksegeese van die historisme is vir Bultmann onbevredigend. Die verstaan van die Nuwe-Testamentiese boodskap vra 'n subjektiewe inset, 'n persoonlike beslissing. Die Nuwe-Testamentiese teks word daarom nie as 'n historiese dokument ondersoek nie, maar as die skriftelike neerslag van 'n eksistensiële ontmoeting met God. Die doel van die eksegeese is om deur 'n analise van die teks weer 'n eksistensiële ontmoeting in die hede voor te berei. Op 'n besondere vernuftige wyse bewerk Bultmann spanning tussen die historiese en die eksistensiële moment. Die eksistensiële gebeure is nie werklik objektiveerbaar in die vorm van 'n historiese teks nie. Die teks van die Skrif is dus slegs 'n gebrekkige weergawe van die gebeure. Die kerugma berus by Bultmann op die *Dass*, die feit van Jesus se lewe en werk en nie op die *Was*, allerlei historiese besonderhede daarvan nie.

ʼn Kultiese of juridiese beskrywing van God se handelinge, sonder om die Christusgebeure eksistensieel te ervaar, is ongeloofwaardig (vgl Van Iersel 1982:121; Pelser 1987:169).

### iii) Die noodsaaklikheid van ontmitologisering

Volgens Pelser (1987:170, 174) behoort mites geïnterpreteer te word. Die etiologiese mites, wat ʼn primitiewe wetenskaplike verklaring van natuurverskynsels is, moet geëlimineer word. Bogenoemde moet onderskei word van die mite wat iets oor die werklikheid van mense self wil sê, van hulle eksistensie. ʼn Mite verduidelik hoe die mens sigself en die werklikheid verstaan. Mites veronderstel ʼn antropologiese aspek, omdat dit ʼn intensie verteenwoordig (vgl Pelser 1987:174).

Die eksistensiële interpretasie van die Skrif het ten doel dat ʼn eksistensiële ontmoeting tussen God en mens sal plaasvind. Die mitologiese wêreldbeeld word *afgeskil*, dit wil sê geïnterpreteer sodat teksinterpretasie kan lei tot *Existenzverständnis* en *Selbstverständnis*. Pelser (1987:190) sluit daarom sy artikel oor Bultmann se ontmitologiseringsprogram op ʼn positiewe noot af:

Die winste wat deur die eksistensiële interpretasie van Bultmann en van die ander op sy voetspoor gelewer is, is onberekenbaar. Dit het ons minstens geleer dat Christen-wees of gelowig-wees nie bestaan uit die vir-waar-hou van algemene waarhede of die aanhang van leerstukke nie. Dit het ons geleer dat gelowig-wees beteken om hier en nou en telkens weer in ʼn lewende eksistensiële verhouding met God te tree; om hier en nou en telkens weer deur die hoor van God se *Anrede* afskeid te neem van ons *uneigentliche* verlede, ons vervallenheid aan die *Verfügbare*, en in die hede inderdaad *eigentlich*, dit wil sê uit die *Unverfügbare* (God) te eksisteer; om hier en nou en telkens weer vanuit God se toekoms verantwoordelikheid vir die hede te aanvaar; om oop te wees vir God se toekoms deur sy eskatologiese bevrydingsdaad hier en nou tot ons eie te maak en eskatologies te eksisteer.

Nie almal is te vinde vir Bultmann se ontmitologisering nie. Hollenbach (1989:11-22) het ernstige kritiek teen Bultmann se ontmitologisering:

This history of the modern period explains why the most famous of the demythologizers (Bultmann) really was not that at all. For all he did was to substitute one myth for another under the impulse of a third. The conflict between traditional mythical theology and traditional mythical philosophy and science led him back (via Heidegger) to the original Christian mythifiers of the Second Testament (Paul & John). Ironically, this route with its focus on the “Word” played very well into the hands of the ‘German Christian’ preachers of the disembodied, asocial Word-of-God Jesus, as they preached it (impersonal) from pulpits 10 to 15 feet above the “peasants”, i.e., above the nitty-gritty of their lives as told in such stories, e.g., as their involvement (or non-involvement) with the Nazis and the Holocaust.

Volgens Hollenbach (1989:11-22) was die Duitse teologie gedurende die twintigste eeu vasgevang in die Duitse *romantiese idealisme*, wat hulle geïmmuniseer het teen die heilsgeskiedenis wat aangebreek het in die sekulêre en politieke vorm van die Derde Ryk. Bogenoemde tradisionele teologie moet omver gegooi word deur middel van kritiek en ontmytologisering. Die kerk en wêreld as die *body of deity*, insluitende die kanon en Jesus as die geïnkarnearde God, is daarom ge-ontmytologiseer.

### **1.6.2.3 Die strukturele fase**

Die vorige twee fases het nie gedurende die sogenoemde “strukturele” fase skielik van die toneel verdwyn nie, maar daar het wel ’n nuwe vraagstelling opgeduik. Die fase hang nou saam met ’n bepaalde geestestroming wat die aanvaarde eksegetiese praktyk bevraagteken het. Die strukturalisme is ’n wyd vertakte beweging. Verskillende filosofiese strominge en groeperings het hierby ’n rol gespeel: byvoorbeeld die Russiese formalisme, die Praagse skool, en die Franse strukturalisme. In die teologie het die strukturele insigte veral via die linguïstiek na vore gekom (kyk Newton 1988).

Die strukturele uitgangspunt het feitlik alle fundamentele uitgangspunte van die historiese en eksistensiële benaderings bevraagteken. Laasgenoemde twee benaderings lê klem op die gedagte van die historiese ontwikkeling en van die mens as subjek van hierdie ontwikkeling. Die strukturalisme het die uitgangspunte bevraagteken. Die gedagte dat die geskiedenis bestaan uit ’n onstuitbare vooruitgang in die tyd waarby die mens ’n beslissende rol speel, word afgewys. Strukturalisme word ’n *real paradigm switch* genoem (Lategan 1982:64; 1984:3).

Dit veronderstel 'n sisteemdenke. Hiervolgens vervul die mens nie 'n veranderende rol in die geskiedenis (soos Heidegger se eksistensiefilosofie in die oog het) nie, maar is die mens bloot 'n element binne 'n *vaste sisteem*. Die mens is nie vry nie, maar gebind aan 'n *bepaalde sisteem*. Die mens is nie uniek nie, maar 'n onderdeel van 'n *herhaalbare patroon*.

Die strukturalisme het doelbewus gepoog om die subjek, geskiedenis en wil (*intensionaliteit*) as faktore by die verstaan van tekste te elimineer. Die sender-ontvanger verdwyn uit die gesigsveld en die klem val op die struktuur van die boodskap. Lategan (1982:65) wys op die volgende konsekwensies van die strukturalistiese benadering.

#### **1.6.2.3.1 Die teksimmanente paradigma en die outonomie van die teks.**

Die teksimmanente eksegeese soos dit genoem word, fokus op die taalkode waarin die teks gegiet word as 'n geslote sisteem wat sonder eksterne gegewens verklaar moet word in terme van die verhouding van die verskillende onderdele van die teks tot mekaar. Die outonomie van die historiese benadering in die eksegeese van die Nuwe Testament is in die jare sewentig vervang met die outonomie van die teks. Die verskuiwing het plaasgevind van geskiedenis na literatuur of anders gestel, van 'n historiese benadering na 'n literêre of teksimmanente benadering van die Bybel. Die verskil tussen bogenoemde twee benaderings is fundamenteel. Die historiese eksegeese van die geskrifte van die Nuwe Testament is gegrond op 'n positivistiese en *geistesgeschichtliche* filosofiese onderbou. Op grond daarvan is die tekste *vensters* waardeur mens die hele proses van hulle ontstaan, ontwikkeling, outeur en die bedoeling kan sien. Die skrywers was eksponente van hulle tyd en omstandighede waarin hulle geleef het en daarom word aangeneem dat hulle geskrifte die resultaat was van 'n ontwikkelingsproses wat histories bestudeer moet word (Vorster 1982:127).

Die betekenis van 'n literêre werk word nie meer gesoek in 'n *geneties-kousale proses* van oorsprong en ontwikkeling of in die *geesteshistoriese agtergrond* van die werk nie, maar in die literêre werk self, wat as 'n *outosemantiese* verskynsel beskou word. Die grootste invloed op hierdie verskuiwing is uitgeoefen deur die

fenomenologie. By beide die benaderings fenomenologie en strukturalisme is die outonomie van die teks sentraal. Volgens die fenomenologie moet 'n saak of fenomeen *an sich* verstaanbaar wees en verklaar word. Ook in die interpretasie van die strukturalisme is afgestap van die gedagte dat 'n saak vanuit historiese en kousale verbande verklaar moet word.

Die verskuiwing van die historiese na die teksimmanente eksegese het gepaard gegaan met ontwikkelings op die gebied van sowel die taalkunde as die literatuurwetenskap. 'n Einde is gemaak aan historisme, atomisme en relativisme in die taalbeskouing en die weg is gebaan na 'n strukturele benadering van taal en tekste. Taal is 'n samehangende sisteem waar sinkronie voorkeur verdien bo diakronie en die relasie tussen woord en betekenis word as willekeurig beskou. Taal is 'n sisteem en taalgebruik funksioneer binne daardie sisteem. Daarom hou die betekenis van 'n woord verband met die semantiese netwerk waarbinne dit in 'n taal funksioneer (vgl Newton 1988).

#### **1.6.2.3.2 Die voorkeur van sinkroniese bo die diakroniese relasie.**

Die beginsels "sinkronie en diakronie" kan verduidelik word deur 'n skaakbord met die stukke daarop te gebruik as beeld. 'n Skaakspel kan oor 'n tyd lank beskryf word van hoe dit gebeur het dat die bordstukke in hulle huidige posisies gekom het (*diakroniese beskrywing*). Die stand van die stukke op die bord kan egter ook op 'n gegewe moment in hulle verhouding met mekaar beskryf word (*sinkroniese beskrywing*). In teenstelling met die historiese tradisie beteken dit dat by die sinkroniese benadering die ontstaanssituasie van weinig of geen belang is vir die interpretasie van die teks nie. Die sinkroniese benadering vertoon ook 'n anti-psigologiese en anti-sosiologiese ingesteldheid: Die soort gemeenskap of sosiale milieu waarin die teks ontstaan het, kan nie met sekerheid vasgestel word nie en dit is ook nie noodsaaklik vir die verstaan van die teks nie. Die historiese aspek van die teks word dus geheel en al buite rekening gelaat.

#### **1.6.2.3.3 Die teks is 'n unieke en aparte realisering van die grondliggende struktuur of kodes**

Struktuuranalise pretendeer om deur die oppervlaktestruktuur (kyk endnota 15) van die teks te kan dring om te kom by die onderliggende kodes wat in werklikheid die

betekenis van die teks bepaal. Die ingewikkelde verhouding tussen “teks” en “verwysing” hou met hierdie proses verband. Lategan (1982:66) stel met reg die vraag: Hoe absoluut is die outonomie van die teks en in welke sin verwys die teks na gegewens buite die teks? Die teks het geen tydlose struktuur wat dit hermeneuties afgrens van die werklikheid nie, maar dit maak deel uit van die kommunikasieproses. Struktuuranalise kan alleen suksesvol uitgevoer word as dit plaasvind in diens van die kommunikasieproses as geheel. Struktuuranalise is nie `n eenvormige metodiek wat in die praktyk gebruik word nie. Die verskille tussen metodiese benaderings is groot en die strukturele insigte en resultate word op verskillende maniere toegepas.

#### **1.6.2.3.4 Kritiek teen die teksimmanente benadering**

Vervolgens kan op enkele teoretiese en metodiese probleme binne die teksimmanente benadering gewys word (Vorster 1982:151).

- Die outonomie van die teks het nie noodwendig die noodsaak van historiese kennis by die beoefening van die uitleg van die Nuwe Testament op nie. Navorsers behoort steeds `n verwysingsraamwerk te hê wat hulle in staat stel om die teks sinkronies sowel as diakronies te ondersoek. Die gevaar bestaan dat die konteks van die geskrifte van die Nuwe Testament vanuit `n positivistiese perspektief as histories niksseggend beskou word en dat enige uitweg `n fundamentalistiese benadering word. Die outonomie van die teks beteken nie dat die teks *ge-ontkontekstualiseer* word nie.
- Die strukturele eksegeese kan ook weer aanleiding gee tot `n nuwe soort positiwisme, naamlik `n *meganiese formalisme*, dit wil sê die analise van die struktuur van die teks ter wille van die struktuur (Vorster 1982:151).
- Op `n praktiese punt is die strukturalistiese begrippe vir die oningewyde onbegrypbaar en juis daarom het die strukturele analise nog nie soveel ingang by eksegete gekry nie.

#### **1.6.3 Samevatting**

In afdeling 1.6.2 is die onderskeie kultuurhistoriese stromings aangetoon wat die eksegeese van die Nuwe Testament beïnvloed het. Die historiese gesitueerdheid van

die Nuwe-Testamentiese teks, asook die historiese gesitueerdheid van die eksegeet, het duidelik aan die lig gekom.

Drie fases word onderskei, naamlik die historiese, eksistensiële en strukturele fase. In die historiese fase staan die rasionalistiese benadering tot die geskiedenis in die middelpunt. Die historisiteit van die Skrif en mens word beklemtoon. Hierdie benadering lê die historiese afstand tussen die teks en leser bloot. Die historiese afstand bevestig die belangrikheid van die sosiale wêreld van die Nuwe Testament.

Die eksistensiële fase val saam met die opkoms van die dialektiese teologie. Karl Barth se dialektiese teologie het die weg gebaan vir die opkoms van die postmoderne paradigma in die teologie. Die historiese ondersoek in die eksegeese het vir Karl Barth net ten doel om by te dra tot die teologiese verstaan van die teks, sodat die mens God kan ontmoet. Die ontmitologiseringsproses van Rudolf Bultmann beklemtoon weer eens die belang van die historiese konteks van die Nuwe Testament. Die mitologiese wêreldbeeld moet afgeskil word, sodat die teks geïnterpreteer kan word en eksistensiël ervaar kan word. Vooronderstellings en subjektiewe betrokkenheid is deel van die verstaansproses. Bultmann se hermeneutiese program oorbrug dus die spanning tussen die historiese en eksistensiële momente in die eksegeese. Die eksegeese en analise van die historiese konteks het 'n eksistensiële ontmoeting ten doel. Die fokus op die sosiale konteks van die Bybel, soos dit binne die *Formgeschichte* aandag kry, het dus nie die ondersoek na die kultuur-historiese omstandighede as sodanig in die oog nie, maar wel die *Existenzverständnis* van die interpreteerder.

Die strukturele fase in eksegeese beklemtoon die outonomie van die teks. Die betekenis van die teks lê immanent in die teks opgesluit. Die historiese konteks van die teks word onderwaardeer en nie werklik belangrik geag in die verstaansproses nie. Die vraag kan gevra word: Word die teks ge-ontkontekstualiseer in die interpretasieproses?



## 1.7 GEVOLGTREKKING.

In afdeling 1.2 is enkele metodologiese vertrekpunte uiteengesit. Die kombinasie van narratologie en sosiaal-wetenskaplike benadering dien as vertrekpunt van die ondersoek. Die narratologie beklemtoon die plot van die evangelie as `n geheel, naamlik die begin, middel en einde van `n evangelie as narratief. Verder word die teologiese en ideologiese vertellersperspektief beklemtoon, waaruit die verteller se oortuiging, houding en interpretasie van die verhaal duidelik blyk. Die ondersoek het aangetoon dat narratologie nie voldoende klem gelê het op die ruimte-aspek of topografie (vgl afdeling 1.2.2) van die Matteus-evangelie nie.

Die sosiaal-wetenskaplike benadering gebruik omvattende modelle en metodes om die eerste-eeuse Mediterreense samelewing te bestudeer. Die model van die pre-industriële stad, asook die gevorderde agrariese leefwêreld, dien as omvattende raamwerk waarbinne die ruimtelike aspekte van die teks verstaan kan word. Die sosiaal-wetenskaplike model van die gevorderde agrariese samelewing toon die interrelasies tussen die vier sosiale instellings (*ekonomie, familie, godsdiens en politiek*) aan. Die familiale instelling was die primêre instelling in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld.

Die *hipotese* van die onderhawige ondersoek kan soos volg geformuleer word: *Die sosiaal-wetenskaplike modelle van die pre-industriële stad en die gevorderde agrariese samelewing bied `n doeltreffende verwysingsraamwerk waarbinne die plek en funksie van die Bybelse jubilee ondersoek kan word. Dit sluit ook die moontlikhede oop om die multi-dimensionele van hierdie ondersoek nie buite rekening te laat nie. Die verruimde betekenis van die Bybelse jubilee kom na vore uit die gebruik van die sosiaal-wetenskaplike modelle. Die gebruik van die sosiaal-wetenskaplike modelle voorkom anakronisme, etnosentrisme en reduksionisme. Die narratologiese model beklemtoon die geografie of ruimtelike aspek binne die plot van die Matteus-evangelie.*

In afdeling 1.3 is die relevansie van die ondersoek na die leefwêreld van die Bybel aangetoon. Die gevolgtrekking kan gemaak word dat teks en konteks `n onlosmaaklike eenheid is. Daar is `n voortdurende interrelasie tussen teks en konteks. Suksesvolle kommunikasie vereis `n horisonversmelting tussen die sosio-kulturele leefwêreld van die antieke teks en ons eie sosio-kulturele situasie van die een en

twintigste eeu. Verder is enkele probleme en struikelblokke in verband met die agtergrondstudie en die toepassing daarvan op die Nuwe Testament aangetoon. Interdissiplinêre samewerking met onder andere sosiologie en antropologie is noodsaaklik om die sosio-historiese konteks van die teks doeltreffend te ondersoek, sodat suksesvolle kommunikasie kan plaasvind.

In afdeling 1.4 is die paradigmaskuif in die geesteswetenskappe aangetoon, na aanleiding van die paradigmaskuif in die natuurwetenskappe. Die gevolgtrekking is dat die navorsing in die teologie verskuif het na 'n postmoderne paradigma. Die postmoderne paradigma neem *selektief afskeid* van aspekte in die moderne paradigma en is van *middelmatige aard*. Die sosiaal-wetenskaplike benadering beklemtoon die sosiale wêreld grondliggend aan die Bybel. Die eerste-eeuse Mediterreense wêreld is die van 'n gevorderde agrariese samelewing. Die gevorderde agrariese samelewing is hiërargies gestratifiseerd. Die gemarginaliseerdes is uit die samelewing geostraseer. Daarteenoor het Jesus die patronaatskap van God die Vader verkondig, dit wil sê die Koninkryk van God waarin gemarginaliseerdes ingesluit is. Die sosiaal-wetenskaplike benadering bied 'n holistiese model of verstaansraamwerk waarbinne die sosiale konteks van die Nuwe Testament verstaan kan word.

In afdeling 1.5 is gepoog om enkele kenmerke van die moderne en postmoderne paradigma aan te toon. In afdeling 1.5.4 is die teologie in 'n postmoderne konteks beskryf. Holisme is die primêre kenmerk van postmoderniteit. Postmoderniteit neem selektief afskeid van die soort rasionaliteit waar die outonome subjek die fokuspunt is, na 'n rasionaliteit wat eksploitasie en onderdrukking vermy. Kritiese selfrefleksie is 'n noodsaaklike voorvereiste in die navorsingsproses. Die verruimde antropologie van postmoderniteit beklemtoon die emotiewe en estetiese dimensies van menswees. Postmoderniteit beklemtoon die narratiewe dimensie van menswees, sowel as narratologie. Narratologie beklemtoon die betrokkenheid van die leser of hoorder en die interaksie met die teks. Teologie in 'n postmoderne konteks sluit ook die plek van die gemarginaliseerdes binne die sosiale gemeenskap in, asook die bemagtiging van die sosiaal-veragtes.

In afdeling 1.6 is die antesedente van die historiese kritiek aangetoon. Die plek en funksie van die sosio-historiese konteks binne die historiese, eksistensiële en strukturele fases is aangetoon. Die gevolgtrekking is dat die agtergrond of konteks negatief gewaardeer word in bogenoemde fases. In die historiese fase staan die

geskiedenis en die rede in die middelpunt. Die historisiteit van die Skrif en mens word ook beklemtoon. Die historisme lê die *historiese afstand* tussen die teks en leser bloot, maar dan as 'n onoorbrugbare kloof. Die historiese afstand bevestig die belangrikheid van die sosiale wêreld van die Nuwe Testament.

Die eksistensiële fase val saam met die opkoms van die *dialektiese teologie* van Karl Barth. Die historiese ondersoek in die eksegeese het vir Barth net ten doel om die teologiese verstaan van die teks te verbeter, sodat die mens God kan ontmoet. Die ontmitologiseringsproses van Rudolf Bultmann beklemtoon weereens die historiese konteks van die Nuwe Testament. Die mitologiese wêreldbeeld moet *afgeskil* word, sodat die teks geïnterpreteer kan word en eksistensiël ervaar kan word. Die eksegeese en analise van die historiese konteks het slegs 'n *eksistensiële ontmoeting* ten doel. Die eksistensiële ondersoek neem dus nie die sosiale konteks van die Bybel ernstig nie.

Die strukturele fase beklemtoon die outonomie van die teks. Die betekenis van die teks lê *immanent in die teks* opgesluit. Die historiese konteks van die teks word buite rekening gelaat en nie belangrik geag in die verstaansproses nie.

In hoofstuk 2 sal aangetoon word dat die negatiewe waardering van die agtergrond of konteks en die leemte aan 'n sosiaal-wetenskaplike model as interpretasieraamwerk in die verskillende eksegetiese benaderings sal reflekteer. Die verskuiwing na die teks as geheel in die hermeneutiek en die gebruik van sosiaal-wetenskaplike modelle sal verder uitgewerk word in die onderhawige ondersoek.

## Endnotas

---

<sup>1</sup> Van Staden (1991:72-103) en Van Eck (1994:74-118) gee 'n breedvoerige beskrywing van die gebruik van die begrip *ideologie* in die Nuwe-Testamentiese wetenskap en sosiale wetenskappe.

<sup>2</sup> Die doel van suksesvolle kommunikasie in die eksegeese is horisonversmelting of verstaan van die teks. Die suksesvolle kommunikasie van Habermas (1979:65-67) verskil radikaal van suksesvolle kommunikasie as horisonversmelting. Volgens Habermas (1979:65-67; kyk Volschenk & Van Aarde 1994:812-840) is die doel van suksesvolle kommunikasie *emansipatories en intersubjektief*.

<sup>3</sup> Van Aarde (1985:568) stel dat misplaaste konkretheid die ontkenning is van die afstand tussen die antieke tekste en die leser van die moderne eeu. Die verstaan van die teks is moontlik deur die bou van brûe tussen die tye. “Maar wanneer die bestaan van die distansie wat sodoende oorbrug is, in die eksegetiese proses nie in ag geneem word nie, het ons met misplaaste konkretheid te doen” (Van Aarde 1985:568).

<sup>4</sup> Horisonversmelting het ten doel om die afstand tussen die teks en die leser te erken en te oorbrug (Gadamer 1975:273). Gadamer (vgl Pelser 1990:36) toon aan dat horisonversmelting die volgende betekenis het:

By this he means that one attempts to find “bridges of commonality” between the text and the interpreter that can make understanding possible without denying the situatedness of either within their respective contexts. What makes this fusion possible is that both the interpreter and the text exist within a common overarching tradition of human discourse.

<sup>5</sup> Van Staden (1991:103-104) verduidelik die onderskeid tussen konstruksie en rekonstruksie. Vroeë navorsing dui daarop dat daar feitlik geen onderskeid tussen die twee konsepte is nie. Breedweg kan gesê word dat die histories-kritiese benadering die sosiale konteks van die teks (gedeeltelik – GV) *rekonstrueer*, omdat volkome rekonstruksie onmoontlik is. Die sosiaal-wetenskaplike model *konstrueer* teorieë en modelle van die sosiale konteks van die eerste-eeuse Mediterreense samelewing.

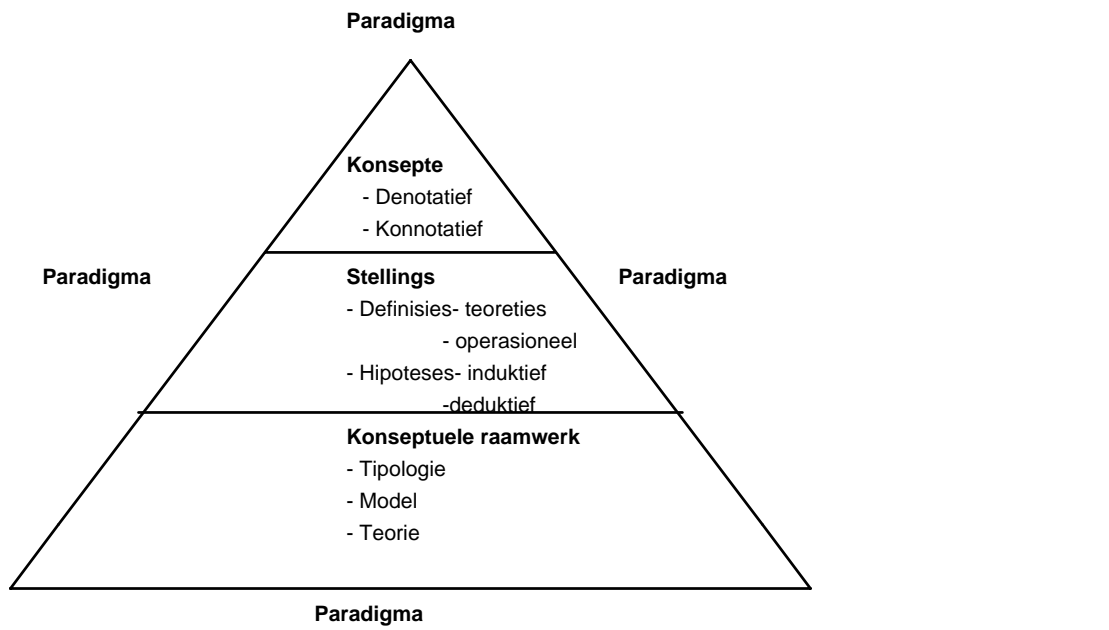
<sup>6</sup> Die probleem met hierdie metafore is nie dat dit gebruik word nie, maar wel dat dit verkeerd gebruik word. Dit is nie óf net die venster-metafoor (historiese kritiek) óf net die spieël-metafoor (literêre kritiek) nie, maar albei. Beide metafore moet gebruik word om die verband tussen die teks en historiese konteks te beskryf. Van Eck (1995:454) beskryf dit soos volg:

However, in each case their respective narratological models lack the possibility to study space comprehensively. Further, they also neglected the social situation in which Mark (Matthew as well – GV) was created,

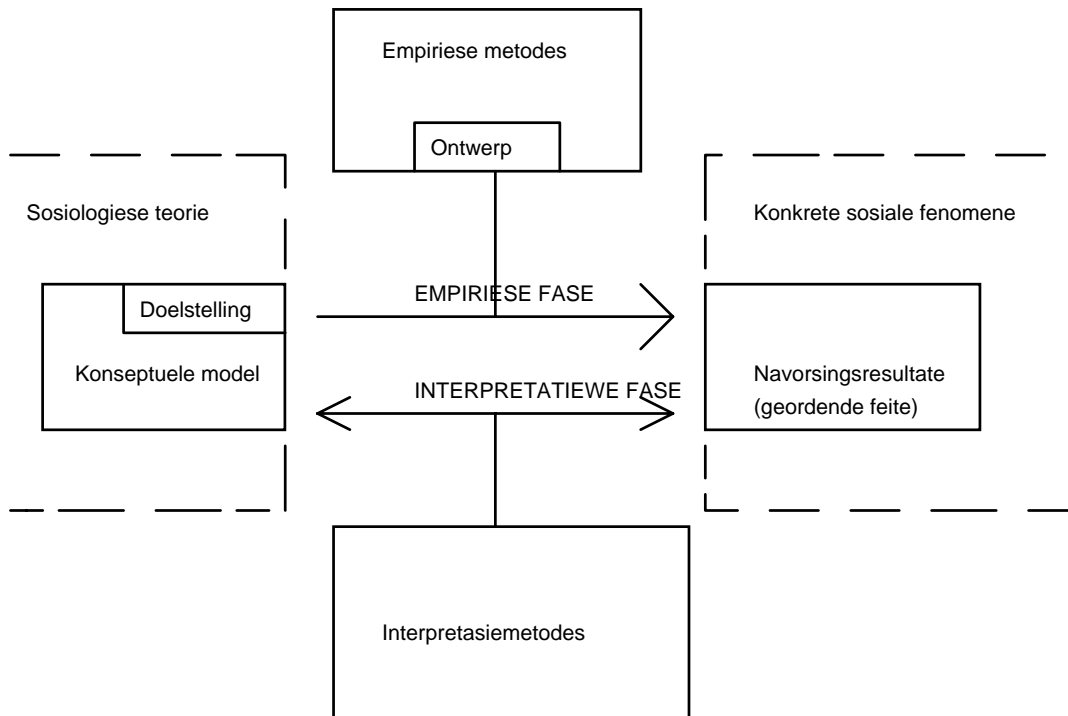
in that they saw Mark only as mirror in which the reader can find him/herself, and not also as a window which enables us to discover something of the historical situation in which the text was produced.

Bogenoemde leemte kan gevul word deur die narratologiese lees van die teks aan te vul met 'n sosiaal-wetenskaplike lees. Bogenoemde metafore van spieël en/of venster, hou verband met die kommunikasie van die Bybelse teks. Petersen (1985:8) onderskei tussen *narratiewe of referensiële wêreld*, wat 'n totale, *holistiese wêreld of geslote sisteem* is wat deur die verhaal verteenwoordig word. Die verhaal is die enigste manier hoe die werklike, historiese wêreld of kontekstuele wêreld wat in die verhaal gereflekteer word, verstaan kan word (kyk Van Eck 1995:92). Elliott (1989:3, 8) onderskei tussen die retoriese boodskap van 'n narratiewe teks (*strategie van die teks*) en die sosiale wêreld (*situasie van die teks*). Elliott (1989:8-9) tref nog 'n verdere onderskeid in die sosiale wêreld, naamlik makrososiale vlak en mikrososiale vlak van 'n teks. Die *makrososiale vlak* is die totale sosiale sisteem waarin die teks geproduseer is en die *mikrososiale vlak* van 'n teks is die spesifieke sosiale omstandighede en kenmerke van die spesifieke sender(s) en ontvanger(s) (kyk Van Eck 1995:92).

<sup>7</sup> Terminologiese presisering: Wat is 'n paradigma? Hoe kan 'n paradigma sinvol voorgestel word? Mouton & Marais (1989:125-152; vgl Riley 1963:4) gee 'n duidelike uiteensetting van die hiërargiese rangorde van die belangrike terme in so 'n navorsingsproses. Die *onveranderlike* komponente wat gewoonlik in navorsing aanwesig is, kan soos volg voorgestel word (kyk ook Mouton & Marais 1989:125). Die driehoek hieronder (ontwerp deur G Volschenk) stel 'n paradigma voor as 'n totale verwysingsraamwerk. Mouton & Marais (1989:125) se hiërargiese struktuur is van onder na bo opeenvolgend soos volg: konsepte, stellings, konseptuele raamwerk en paradigma. Bogenoemde voorstelling dui op 'n meer omvattende en inklusiewe voorstelling.



<sup>8</sup> Die begrip *model* word hier gedefinieer binne die kader van die voltrekking van 'n wetenskaplike proses. Die navorsingsproses kan soos volg voorgestel word na aanleiding van Riley (1963:4) se diagram:



Modelle kan breedweg in twee kategorieë verdeel word, naamlik isomorfiëse en homomorfiëse modelle. Carney (1975:9,10; vgl Elliott 1986:5; Van Staden 1991:157, 158; Osiek 1992a:88-96) gee duidelike definisies van bogenoemde twee soorte modelle:

*Isomorphic models* are scale models or replicas: a globe in geography is such a model, for instance. There is a one-to-one relationship between the features of the model and those of the thing modelled. Perfect isomorphism occurs when all the relationships are paralleled. A model steam engine which runs on steam would be an example of such perfect isomorphism; a map would not. Isomorphic models are sometimes termed iconic (from Greek ikon, or image) when they visually resemble the object modelled. They often come in the form of “hardware models” - i.e., physical representations of the original (my beklemtoning).

Daarteenoor word *homomorfiëse modelle* gedefinieer as: “...one in which only the gross similarities, and not all the detail, of the thing modelled are replicated. Moreover, homomorphic models are cast in abstract terms” (Carney 1975:10). Homomorfiëse modelle kan weer verdeel word in twee kategorieë, naamlik analoë en konseptuele modelle. Analoë modelle sluit rekenaar- en wiskundige vorme in. Die sosiaal-wetenskaplike navorsing gebruik die konseptuele model in die navorsingsproses (kyk Riley 1963:7-9; Carney 1975:10).

Die konseptuele model: Riley (1963:5, 6) definieer en beskryf die plek en funksie van die konseptuele *model* binne die navorsingsproses soos volg (kyk weer diagram in verband met navorsingsproses):

In short, the research process starts with a conceptual model, or an organizing image, of the phenomena to be investigated. That is, it starts with a set of ideas - whether vague hunches or clearly formulated proposition - about the nature of these phenomena. It is this conceptual model, as we shall see, that determines *what questions are to be answered*

by the research, and *how* empirical procedures are to be used as tools in finding answers to these questions.

’n Konseptuele model is dus navorsers se beeld van die fenomeen in die werklike wêreld wat hulle wil bestudeer. Die model bestaan uit idees - min of meer duidelik geformuleer - in verband met (1) die mensdom in kollektiwiteit (die *saak*); (2) daardie aspekte van gedrag (die *eienskappe*); en (3) die relasie tussen die aspekte en hoe hulle mekaar affekteer (die *verhoudings* tussen die eienskappe) (kyk Carney 1975:7). Die model word gevorm deur die model se definisies en vooronderstellings uit die sosiologiese teorie te verkry. Carney (1975:9, 10) stel dat met sosiologiese teorie verwys word na wetenskaplike teorie:

...the accumulating body of sociological facts as these are continually being classified, organized, and analyzed in their relations to one another and used as the basis for general propositions and explanatory principles.

Although sociological theory as a whole may not be his domain, the sociological researcher should, then, utilize a *portion of theory* - his conceptual model - as an intergral part of his research. He should, in advance of any empirical investigation, put together not only the specific related findings of previous studies, but also all formal statements in the sociological literature of relevant general concepts and principles.

Die *navorsingsdoelwit* beskryf watter elemente in die model ondersoek moet word. Die model definieer, beskryf en bevestig die onderliggende vooronderstellings. Die doelwit kan dus net so duidelik geformuleer word as die stel idees waaruit dit na vore kom. Die duidelikheid van die relevante deel van die model sal die spesifieke fokus van die doelwit bepaal.

Die plek en funksie van die konseptuele model binne die navorsingsproses kan soos volg opgesom word: “Thus the conceptual model is a heuristic device serving to guide the formulation and solution of sociological problems. It is a working model - a tentative way of construing a particular set of social phenomena. The researcher will review and revise it in the light of the evidence he obtains” (Riley 1963:15). Die



werkende model word slegs pragmaties gebruik in soverre as wat dit bestaande gedrag verklaar en verstaanbaar maak en in die soektog na nuwe gedrag.

<sup>9</sup> `n Konsep kan gedefinieer word as:

(D)die mees elementêre linguale (simboliese) konstruksies waardeur die mens die werklikheid klassifiseer of kategoriseer, met ander woorde, begryp. Konsepte is niks anders as die vakkies waarin ons die ongestruktureerde empiriese ervaring orden en sistematiseer nie. Konsepte is dus die primêre instrumente of gereedskap waardeur die mens die werklikheid in die greep (van sy of haar verstand) kry (Mouton & Marais 1989:126).

`n Konsep is die simboliese konstruksie waardeur `n mens sin en betekenis aan sy of haar leefwêreld gee. `n Konsep is `n linguale simbool van betekenis. Konsepte word dus by die empiriese metodes (sien bogenoemde diagram) gebruik. Mouton & Marais (1989:126) onderskei ook tussen konnotatiewe -en- denotatiewe betekenis.

a. Denotatiewe betekenis

Die denotasie dui op die klas van objekte waarop `n begrip van toepassing is. Die betekenis is die referensiële betekenis of ekstensionele betekenis. `n Algemene of klas term dui die objekte aan waarop dit korrek toegepas kan word.

b. Konnotatiewe betekenis

Konnotasie of intensie van `n term is die kollektiewe eienskappe wat deur al die objekte gedeel word. Dit dui op die emosionele betekenis van begrippe.

- Subjektiewe konnotasie: Die subjektiewe konnotasie is die betekenis wat elke individu aan `n woord heg. Dit is die besondere klas eienskappe wat hy of sy meen kenmerkend is van die voorwerpe of verskynsels wat deur die woord *gedenoteer* word. Die subjektiewe konnotasie varieer van persoon tot persoon.

---

Die wetenskaplike navorsers "...gebruik konsepte wel enigsins idiosinkraties (subjektiewe konnotasie) wat saamhang met sy besondere teoretiese voorkeure, opleiding, belangstelling, ensovoorts" (Mouton & Marais 1989:127).

- Konvensionele konnotasie: Konvensionele konnotasie is die veronderstelde betekenis van die woord: daardie betekenis waaroor (implisiet) ooreengekom word ter wille van die moontlikheid van kommunikasie. "Die mens kom as 't ware met sy mensdom ooreen om woorde op 'n sekere manier te gebruik ten einde kommunikasie en gesprek moontlik te maak" (Mouton & Marais 1989:127). Navorsers binne dieselfde dissipline en, meer spesifiek, binne dieselfde paradigma deel bepaalde konvensionele konnotasies. Hulle het konsensus ten opsigte van die betekenis, gebruik en toepassing van spesifieke konsepte, wat kommunikasie binne die paradigma moontlik maak.

<sup>10</sup> Stellings is sinne wat 'n bepaalde kennisinhoud oor 'n aspek van die werklikheid oordra. Mouton & Marais (1989:130) wys tereg daarop dat stellings: "...is sinne waarin 'n aantoonbare epistemiese aanspraak gemaak word. Hieruit volg dit dat stellings waar of vals moet wees. Die epistemiese aansprake wat deur stellings gemaak word, is of korrek of nie". By stellings word onderskei tussen definisies en hipoteses.

Definisies is daardie besondere versameling stellings waardeur die betekenis (konnotasie en denotasie) van konsepte gespesifiseer en gepresiseer word. 'n Belangrike indeling van definisies word gebaseer op die onderskeid tussen konnotatiewe en denotatiewe betekenis (Mouton & Marais 1989:131). Alhoewel definisies nie *per se* deel van die ondersoek is nie, is dit tog belangrik om te strew na spesifiekheid en presiesheid in die definiëring van 'n saak, byvoorbeeld die gebruik van die term *model*. Die navorsingsproses onderskei tussen *teoretiese en operasionele definisies*. Mouton & Marais (1989:131) beskryf *teoretiese definisies* soos volg:

Waar die konnotatiewe betekenis van 'n konsep (die algemene idee wat dit beliggaam) nader gespesifiseer word, praat ons gewoonlik van die

teoretiese of konstitutiewe definisie. Vanuit hierdie perspektief word gekyk na die relasies waarin die betrokke konsep tot aanverwante konsepte binne 'n bepaalde konseptuele raamwerk (model of teorie) staan. Met ander woorde die konteks waarbinne die konsep gebruik word, baken as 't ware die konnotasie, wat daaraan geheg word, af.

'n Teoretiese definisie van 'n konsep word dus bepaal deur die konseptuele raamwerk of teorie waarbinne dit gebruik word. Die verskillende raamwerke gee aanleiding tot die verskil in konnotasies van konsepte. Dit beteken dus dat mense die empiriese werklikheid verskillend afbaken, afhangend van die raamwerk of paradigma waartoe hulle hulle verbind.

Operasionele definisies: As gevolg van die betekenisvariansie van konsepte, lê navorsers meer klem op presisering van die *denotasie* van die konsepte. Met reg word gevra: Waarna word presies verwys? Of waarop dui die konsep? *Operasionele definisies* is 'n poging om hierdie vrae te beantwoord.

'n Operasionele definisie van 'n konsep beskryf bepaalde operasies (gewoonlik 'n tipe meting) waaronder die gebruik van die konsep geldig is. Met ander woorde 'n operasionele definisie lê bepaalde voorwaardes neer vir die toepaslike gebruik van die betrokke konsep - voorwaardes wat stel dat die uitvoer van sekere operasies spesifieke resultate sal oplewer (Mouton & Marais 1989:132).

'n *Hipotese* is 'n stelling wat 'n vermeende verband of verskil tussen twee of meer verskynsels of veranderlikes postuleer. 'n Hipotese is dus 'n stelling wat postuleer dat daar byvoorbeeld 'n verband is tussen x en y. Hipoteses word basies op twee wyses gegeneer.

- Deduktiewe hipoteses: Mouton & Marais (1989:135) verduidelik die deduktiewe hipotese soos volg: "...in deduktiewe studies (hipotese toetsend), word hipoteses afgelei uit bestaande teorieë en modelle in die dissipline. Al

die beskikbare teorieë en modelle in die mark van intellektuele hulpbronne vorm hier die voedingsbron van nuwe hipoteses.”

- Induktiewe hipoteses: Die hipoteses word vanuit waarnemings, ervaring, verbeelding, ensovoorts gegenereer. “In meer ongestruktureerde navorsing bemerk die navorser nuwe verbande - verbande wat in hipotesevorm geformuleer kan word” (Mouton & Marais 1989:135).

#### <sup>11</sup> Konseptuele raamwerke

Konseptuele raamwerk is `n inklusiewe begrip waarvan *teorie* net een faset is, soos verder in die afdeling uiteengesit sal word. Ter inleiding kan gestel word dat stellings wat volgens rigtinggewende of regulatiewe belange of oriëntasies georden en saamgevoeg word in konseptuele raamwerke, die bekende strukture van die wetenskap vorm, naamlik *tipologieë, teorieë en modelle*. “Die aard van die konseptuele raamwerk word bepaal deur die regulatiewe oriëntasie of funksie wat die raamwerk moet verrig” (Mouton & Marais 1989:137).

Op grond hiervan, kan tussen drie soorte konseptuele raamwerke onderskei word: tipologieë wat basies `n klassifiserende of kategoriserende funksie verrig; modelle wat naas klassifikasie ook heuristiese nuwe verbande suggereer en teorieë wat naas die voorafgaande funksies (klassifiserende en heuristiese) ook `n verklarende of interpretatiewe funksie verrig. Soos egter sal blyk, is die grense tussen modelle en teorieë dikwels baie vaag (Mouton & Marais 1989:137).

Die navorsingsproses is nie `n suiwer objektiewe saak sonder vooronderstellings nie. Die navorser, bewustelik of onbewustelik, kyk nie na al die feite en die verbande onderling nie. Die seleksie van sekere feite, die klassifisering daarvan en die ordening daarvan word bepaal deur vooronderstellings of teorieë oor die aard van die sosiale fenomene (kyk Riley 1963:4).

#### a. Tipologie

Mouton & Marais (1989:138) definieer `n tipologie met reg soos volg:

’n Tipologie ... (is) ... ’n konseptuele raamwerk wat verskynsels klassifiseer in terme van sekere tipiese eienskappe wat dit met ander soortgelyke verskynsels in gemeen het. Klassifikasie is een van die meer basiese funksies van konseptuele raamwerke. ... [s]amelewings word geklassifiseer as demokraties of totalitaristies..., literêre tekste as romans, nouvelles, reisverhale (narratologie).

Die terminologiese verwarring is duidelik sigbaar. Tipologie (volgens Mouton & Marais 1989:138) word deur Carney (1975:13) beskryf as *die ideaal-tipe model*. Carney se omskrywing van ideaal-tipe as model is meer omvattend en sluit Mouton & Marais se tipologie in.

Binne die navorsingsproses funksioneer ’n tipologie as ’n verwysingsraamwerk vir waarneming en data-insameling. Die tipologie rig en lei die data-insameling en dit maak die analise soveel makliker. Die tipologie bied ’n raamwerk vir analise deurdat moontlike gemeenskaplikhede en ooreenstemmings tussen verskynsels reeds in die tipologie gesistematiseer is (Mouton & Marais 1989:139).

#### b. Teorieë

Verskeie geleerdes (Carney 1975:8; Elliott 1986:7; Mouton & Marais 1989:143) wys op die fyn onderskeid tussen teorie en model. Teorie is die laaste aspek van die konseptuele raamwerk, naas tipologie en model (Mouton & Marais 1989:143-145). Ons sal kortliks teorie definieer en op die onderskeid tussen teorie en model wys. Volgens Mouton & Marais (1989:143, 144) is ’n teorie ’n stel van interrelasies tussen konsepte, definisies en proposisies wat ’n sistematiese perpektief van die fenomene verteenwoordig. Dit spesifiseer die relasies tussen die veranderlikes, met die doel om die fenomene te verklaar en te voorspel. Die hoofdoel van ’n teorie is om te verklaar. ’n Verklaring kan soos volg verduidelik word:

- (1) ’n Verklaring is gewoonlik ’n antwoord op ’n *waarom*-vraag, met ander woorde ’n verskynsel word verklaar wanneer aangedui kan word

waarom dit plaasgevind het. Dit impliseer dat verklarings altyd verklarings in terme van oorsake en/of redes is....

(2) Kousale verklaring (in terme van oorsake) of rasonale verklaring (in terme van redes of motiewe of doelstellings) kan of universeel of kontekstueel wees. In die eerste geval geskied die verklaring in terme van een of ander *wetmatigheid* of *veralgemening*. In die tweede geval word die verskynsel in terme van besondere kontekstuele faktore verklaar. ....

(3) In meerdere of mindere mate, behels wetenskaplike verklaring dat `n bepaalde (waarneembare) verskynsel of gebeurtenis met `n veronderstelde (geïnfereerde) dieperliggende meganisme of struktuur in verband gebring word.... (Mouton & Marais 1989:144).

`n Teorie is op `n hoë vlak van abstraksie, omdat dit konstrakte gebruik as verklaringsbeginsel. Die konstrakte (konsepte) moet sodanig geëkspliseer word en geoperasionaliseer word, dat toetsbare hipoteses (deduktief) daaruit afgelei kan word wat deur empiriese data bevestig of weerlê kan word. Carney (1975:8) beskryf die verband tussen teorie en model soos volg:

A theory is based on axiomatic laws and states general principles. It is a basic proposition through which a variety of observations or statements become explicable. A model, by way of contrast, acts as a link between theories and observations. A model will employ one or more theories to provide a simplified (or an experimental or a generalized or an explanatory) framework which can be brought to bear on some pertinent data. Models are thus the stepping stones upon which theories are built.

Teorieë verklaar verskynsels deur spesifieke oorsake te identifiseer wat tot die verskynsel aanleiding kan gee. Die verklaring van die oorsake is die rede vir die meer spesifieke relasie tussen die teorie (verklaring) en die verskynsel wat verklaar word (*explanandum*). Mouton & Marais (1989:144) verduidelik die onderskeid tussen teorie en model soos volg:

Juis omdat `n model doelbewus vereenvoudig en abstraheer, is dit getipeer as `n asof-raamwerk. `n Teorie, daarenteen, postuleer werklike relasie tussen werklike verskynsels of veranderlikes en moet om hierdie rede empiries toetsbaar wees. Waar die kriterium van `n goeie model geleë is in sy heuristiese potensiaal (eerder as akkuraatheid of werklikheidsgetrouheid), is die kriterium van `n goeie teorie geleë in sy verklaringspotensiaal: die vermoë om werklike verbande tussen werklike verskynsels te kan verklaar.

Die onderskeid tussen die funksies van die verskillende fasette van die konseptuele raamwerk kan soos volg voorgestel word (Mouton & Marais 1989:145):

	TIPOLOGIE	MODEL	TEORIE
Funksie(s) (met onderskeidende funksie in vet letters)	<b>klassifiserend/ kategoriserend</b>	klassifiserend/ sistematiserend	klassifiserend/ sistematiserend
		<b>heuristies/ ontdekkend</b>	heuristies/ ontdekkend
			<b>verklarend</b>

<sup>12</sup> In hoofstuk 4 sal `n volledige uiteensetting gegee word van die hiërargies geordende samelewing van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld. Duling (1991) se model wat gegrond is op die werk van Lenski & Lenski (1982) sal as grondslag gebruik word (vgl ook Jeremias 1969 se siening in verband met die sosiale stratifikasie van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld).

---

<sup>13</sup> Rohrbaugh (1987:103-119) wys die probleme uit waarmee kennissosiologie te kampe het in hulle poging om `n groep te definieer, asook om die sosiale lokalisasie aan te toon. Rohrbaugh (1987:115) definieer *social location* soos volg:

In sum, then, a social location is to be designated by the common structural position occupied by a number of individuals in relation to a larger social whole. Its specification would ideally designate the limited range of experience a position implies (showing how it is unique), together with the process by which that position comes to be occupied.

<sup>14</sup> Hollenbach (1989:19) beskryf die pertinente breuk tussen die historiese Jesusnavorsing en die tradisionele Christologie. Hollenbach stel dat die vraag na die historiese Jesus noodsaaklik is om laasgenoemde te bevry van die *ideologiese gevangenskap* van die Konstantynse Christendom. Die vergoddeliking van Jesus as Seun van God, Seun van Dawid, Christus of die tweede Persoon in die Drie-eenheid, is `n mite wat *ge-ontmitologiseer* moet word.

<sup>15</sup> Loubser (1994:160) beskou die nuwe paradigma as `n *mood of trend*.

<sup>16</sup> Vergelyk die werke van Habermas (1979), Martin (1988) en Küng (1988) in verband met holisme as grondliggende kenmerk van postmoderniteit.

<sup>17</sup> Van Aarde (1994:85) toon aan dat Jesus as God-met-ons tiperend is van Jesus se omgee en liefde vir die *underprivileged*. *Hoi ogloi* het die konnotasie van Jesus se omgee vir die hulpeloses (vgl Van Unnik 1959:284; Minear 1974:32).

<sup>18</sup> In afdeling 3.4.1 word Ringe (1985:11) se kritiek teen die onbetrokkenheid van die Christelike boodskap by die pragmatiese omstandighede (sosiale konteks) van mense aangetoon. Vanuit so `n perspektief van onbetrokkenheid word die evangeliebodskap as wêreldvreemd, transendent, en apolities verstaan. Dit ondersteun eksploiterende en onderdrukkende strukture. Ringe (1985:28-32) pleit vir `n groter betrokkenheid by die pragmatiese en bevrydingsdade van Jesus se boodskap, veral ten opsigte van die jubileeboodskap. Die ideologies-kritiese lees van die Bybel maak die hermeneut



bewus maak van die pragmatiese dimensie van interpretasie, as ook van die feit dat die objek of teiken van die kommunikasie in ag geneem moet word (kyk Van Eck 1995:48; vgl verder ook *die materialistiese eksegesi*). Elliott (1989:17) se fokus op die strategie van die teks beklemtoon ook die pragmatiese dimensie en ideologiese aard van die teks. Habermas (1979; vgl Crosby 1988; Gorski 1990:279-307) beklemtoon tereg die pragmatiese dimensie van kommunikasie. In die taalhandelingeorie het kommunikasie die emansipasie van die individu ten doel. Crosby (1988:10-20) verklaar die begrip “geregtigheid” as `n herordening van lewensmiddele en relasies, dus ook `n pragmatiese doel. Van Eck (1995:88) verwys soos volg na die pragmatiese dimensie van `n teks: “...emphasis is put on the narrator’s relationship to his hearers/readers in terms of his structuring of the text to persuade his readers to move cognitively, emotionally and behaviorally towards his specific understanding and interpretation of both their shared symbolic universe and contextual world.”

<sup>19</sup> Botha (1990:62-95) het die taalhandelingeorie in diepte bespreek en op Johannes 4 toegepas. Performatiewe taal is taal in aksie: Om te sê, is om te doen. Performatiewe word getoets aan hulle sukses, byvoorbeeld gelukkig/ongelukkig; toepaslik/ontoepaslik; doeltreffend/ondoeltreffend.

<sup>20</sup> Hollenbach (1989:11-13) toon die belangrikheid van die *pragmatiek* in die historiese Jesus-navorsing aan. Die klem val op *emansipasie en transformasie* in die hermeneutiese proses (Funk 1985, 1986; Taussig 1986; Kaufmann 1983, 1985).

<sup>21</sup> Botha (1993:47, 48) verkies die term *framing* bo konteks. Interpretasie is kontekstualisering. As ons van teks praat, praat ons tegelyk van konteks. Konteks dui op iets staties, realities en wat ontdek moet word, terwyl *framing* wys op `n menslike handeling. Volgens Culler (1988:ix) is konteks nie `n gegewene nie, maar word geskep; dit wat tot die konteks hoort, word bepaal deur die interpretasie-strategie; konteks moet ook verduidelik word.

<sup>22</sup> Uspensky (1973) onderskei vier vlakke in `n narratiewe teks van waaruit die vertellersperspektief onderskei kan word: die ideologiese, fraseologiese, psigologiese en die temporele en topologiese vlak van die teks (Van Eck 1995:243).

<sup>23</sup> Die *etiese* saak is `n gekompliseerde saak binne die geskiedenis van die Bybelse teologie. Dit het reeds begin by Gabler (vgl Boers 1979:23-37; Pelsers 1986:13-16). Die woord *etiese* word hier gebruik as die *normatief blywende* teenoor die *histories-kontingente*. Die begrip “eties” is volgens Gabler (via Kant) die *Reine* (= waarheid = normatiewe) teenoor die *Wahre* (= die werklike = histories verbygaande). Die begrip “eties” word hier gebruik soos in die Nederlandse *Etiese teologie* van die negentiende eeu en is afleibaar van die Grieks “*ethos*”.

<sup>24</sup> Vergelyk Carroll (1986), Meeks (1986) en Stackhaus (1987) vir meer besonderhede en verwysings.

## HOOFSTUK 2

### DIE PLEK EN FUNKSIE VAN TOPOLOGIE IN DIE MATTEUS- EVANGELIE

#### 2.1 DIE HISTORIES-KRITIESE PARADIGMA

In afdeling 1.3 is gewys op die noodsaaklikheid en gevare van die bydrae wat die agtergrondstudie van die Nuwe Testament kan lewer in die interpretasie van die teks van die Nuwe Testament. Die gevare van referensiedwaling, anakronisme en etnosentrisme is geïdentifiseer en verduidelik. In afdeling 1.5 is van die belangrikste eienskappe van die postmoderne paradigma in wetenskaplike navorsing en die teologie aangetoon. Die gevolgtrekking is gemaak dat die postmoderne paradigma *selektief afskeid* neem van sekere waarde-aspekte van die moderne paradigma en dat hierdie verandering van 'n *middelmatige aard* is.

In afdeling 1.6 is die belangrikste antesedente van die historiese kritiek aangetoon. Die historiese fase beklemtoon die sosio-historiese konteks van die Nuwe Testament en die afstand tussen die antieke teks en die huidige lesers of hoorders. Die historiese ondersoek in die eksistensiële fase het net ten doel om die teologiese verstaan van die teks te verbeter. Die ontmitologiseringsproses het ten doel om die mitiese wêreldbeeld af te skil en te verwyder, sodat die teks geïnterpreteer kan word en eksistensiël ervaar kan word. In die strukturele fase word die historiese konteks buite rekening gelaat en nie as belangrik geag in die verstaansproses nie.

Samevattend kan gestel word dat die historiese agtergrond of konteks in bogenoemde antesedente van die historiese kritiek negatief gewaardeer word. Dit word of gebruik om die onoorbrugbare historiese afstand te beklemtoon of as irrelevant in die verstaansproses beskou.

##### 2.1.1 Inleiding

Die historiese kritiek is die interpretasie van Nuwe-Testamentiese tekste binne die konteks van die geskiedenis van die vroeë Christendom. Dieselfde metodes word gebruik vir die Nuwe-Testamentiese tekste as vir die bestudering van ander geskryfte uit die verlede. Dit gaan nie om een metode nie, maar om 'n benaderingswyse wat verskillende metodes gebruik (literêr en histories). In teksgeskiedenis en tekskritiek poog die wetenskaplike om die oudste vorm van die Bybelse tekste te rekonstrueer. Die doel is om vas te stel wat die skrywer wou meedeel aan die hoorders of lesers van

die teks. Die literêre kritiek poog om vas te stel of die gerekonstrueerde vroegste vorm as `n geheel ontstaan het. Die vraag is of die redaktor doelbewuste byvoegings of weglatings gemaak het (kyk ook De Jonge 1982:71-75).

Lategan (1982:58) stel dat die *genetiese verklaringswyse* is die tiperende eienskap van die historiese kritiek. Verder is die terugvind van die *oorsprong* en *ontwikkeling* van verskynsels tegelykertyd die *verklaring* daarvan. Vorster (1982:94) stel dat dit `n positivistiese literatuurbeskouing is, omdat die Nuwe Testament as historiese dokument (net soos enige ander teks) slegs in terme van noodsaaklikheid en kousaliteit verklaar word. In so `n verklaringswyse is die *wording* van die teks en die invloed van die historiese *skrywer* op die inhoud daarvan, die sentrale objek van ondersoek (kyk ook Van Aarde 1984:4).

Die kern van die onderhawige studie is die vraag na die agtergrondstudie van die Bybel. Die inleidingswetenskap probeer om die omstandighede waaronder die teks ontstaan het, te rekonstrueer. Wie het die teks geskryf, waar, wanneer, waarom, aan wie en wat is die omstandighede van die skrywer en ontvangers? Die inleidingswetenskap probeer bepaal watter bydrae die agtergrondstudie tot die interpretasie van die teks kan lewer.

Die historiese kritiek wil egter meer: die gegewens van die teks self word krities gebruik as bronne vir geskiednavorsing en geskiedskrywing. Saam met ander sorgvuldig bestudeerde literêre en nie-literêre gegewens, kan dit dien as boustene vir so `n volledig moontlike rekonstruksie van die ontwikkelinge binne die vroeë Christendom. Die vroeë Christendom moet bestudeer word binne die raamwerk van die eietydse sosiale, ekonomiese, kulturele en politieke geskiedenis van die Nabye Ooste (kyk De Jonge 1982:72).

*Die doel van die oorsig oor die navorsing is:*

- *om sigself te vergewis van die bydraes wat die onderskeie eksegetiese benaderings gelewer het ten opsigte van die agtergrondstudie van die Nuwe Testament en die interpretasie van die Bybelse jubilee;*
- *om die leemtes (“research gaps”) van die verlede aan te toon en;*
- *om op grond van die bestaande navorsing voort te bou en `n nuwe bydrae te maak.*

Die onderhawige studie het ten doel om die plek en funksie van die ruimte-aspek op topologiese vlak volledig aan te toon (as bv Kingsbury 1986; Van Aarde 1982, 1994). Verder sal die model van die gevorderde agrariese samelewing gebruik word as raamwerk waarbinne die Bybelse jubilee in die Matteus-evangelie bestudeer kan word.

### 2.1.2 Kenteorie en teksteorie grondliggend aan die historiese-kritiek

Die histories-kritiese eksegetiese benadering is 'n proses waarin bepaal word wat waarskynlik gebeur het en wat die betekenis van die waarskynlike gebeure is. In hierdie proses is die kritikus verplig om met historiese argumentvoering gegewens te beredeneer. Die historikus moet nie net bepaal wat die getuienis gesê het nie, maar ook oordele oor die betroubaarheid daarvan fel. Die histories-kritiese benadering kan beskryf word as krities, analogies en korrelerend. Hierdie tipe beskrywing is ontleen aan Ernst Troeltsch. Hierdie tipering kan soos volg beskryf word (kyk De Jonge 1982:81; asook Van Aarde 1984:4):

- Die historiese kritiek is *krities* (metodies-twyfelend). Op historiese gebied kan mens slegs waarskynlikheidsoordele maak; niks is volledig seker nie.
- Die historiese kritiek is *analogies*, omdat die onbekende vanuit en met behulp van die bekende benader word. Die bronne word op 'n vergelykende basis hanteer, met ander woorde, as die betroubaarheid van 'n gebeure as waarskynlik aanvaar word, beteken dit dat iets soortgelyks elders (nie noodwendig *identies* nie) gebeur het.
- Die historiese kritiek is *korrelerend*, omdat dit soek na die verband tussen gebeure. Laasgenoemde is gegrond op die uitgangspunt dat daar 'n wisselwerking tussen verskynsels bestaan. 'n Verandering op een punt in die lewe veroorsaak ook verandering op 'n ander punt. Hierdie opvatting kom vanuit die sisteemdenke.

De Jonge (1982:77) beskryf literêre kritiek as onderdeel van historiese kritiek soos volg: “Onder ‘*littéraire kritik*’ in algemene zin verstaat men bestudering van een tekst als *littéraire verschynsel*...” (kursivering – GV). Alle middele van die literatuurwetenskap word gebruik in die analise van die vorm en die inhoud van die teks. In die Nuwe-Testamentiese wetenskap word die term literêre kritiek binne die

raamwerk van die histories-kritiese benaderingswyse gebruik vir die analise van die wordingsgeskiedenis van 'n teks. Die vraag is of die teks in die huidige vorm daarvan die oorspronklike bedoeling van die outeur kon wees. Aan die ander kant probeer die eksegeet die bronnemateriaal opspoor wat die outeur oorgeneem en bewerk het. Literêre kritiek is nou verbonde met die bestudering van die vrae van die inleidingswetenskap.

Die werkwyse van die historiese kritiek as literêre kritiek kan soos volg beskryf word (kyk De Jonge 1982:78; Van Aarde 1984:3):

- Die literêre kritiek gaan analities te werk.
- Dit soek tekens wat daarop sou dui dat die teks nie 'n eenheid is nie.
- Dit tabuleer verskille in woordkeuse, grammatika en styl, teenstrydighede in inhoud, doeblette, ensovoorts.
- Dit probeer die teks verklaar in terme van teksgeskiedenis en tekskritiek, kultuur-historiese en godsdiens-historiese agtergrond, bronne, formeel en inhoudelik-verwante teksoorte, mondelinge en literêre oorlewingsgeskiedenis, redaksionele verwerkings, ensovoorts.

Joubert (1994:27) beskryf die algemene konsensus onder geleerdes in verband met die doel en funksie van die histories-kritiese makro-paradigma soos volg:

- New Testament texts can only be fully understood through a proper knowledge of their genetic processes, such as the historical situation of the respective authors and their original readers;
- texts consist of parts each having their own history of growth;
- certain analytical tools are needed to solve the (historical) problems which scholars have identified. Methods such as *Redaktionsgeschichte*, *Formgeschichte*, and *Traditionsgeschichte* (as meso-paradigms) were therefore developed as problem-solving mechanisms.

### **2.1.3 Voordele van die historiese kritiek**

Die histories-kritiese metode benader die tekste as tekste van die verlede, funksionierend binne die kader van die geskiedenis van die vroeë Christendom. Die

tekste word verstaan as eksponente van die geskiedenis en omgekeerd word probeer om die geskiedenis te rekonstrueer met die tekste as getuie.

De Jonge (1982:80) noem verdere voordele van die historiese kritiek. Die voordele van die historiese kritiek kan soos volg weergegee word:

- Ons het meer te wete gekom van die tekste in al hulle fasette;
- van die oorlewering van die tekste;
- van die geografiese en historiese konteks waarin hulle ontstaan en gefunksioneer het;
- en dat ons meer insig verkry het in die historiese bepaaldheid van die geskrifte.
- Die historiese kritiek stel die outonomie van die teks voorop en maak dat die tekste krities kan funksioneer.

#### **2.1.4 Beperkings van die historiese kritiek**

De Jonge (1982:81-83) gee 'n kort en kritiese bespreking van enkele beperkings van die historiese-kritiese benadering. Die bespreking kan soos volg saamgevat word:

- Die historiese kritiek stuit op die voorlopigheid, leemtes en onduidelikhede van die navorsing en resultate. In die analise van tekste en ander historiese bruikbare materiaal (bv argeologiese materiaal), stuit die historiese kritiek op leemtes en onduidelikhede. Die historikus weet dat hy of sy nie veel weet nie en net hipotetiese rekonstruksies kan maak. Wetenskaplikes moet hulle voorlopige resultate kan korrigeer wanneer nuwe bronne beskikbaar is.
- Die historiese-kritiese benadering is gebind aan die voorstellingsvermoë van die historikus. Wetenskaplikes kan hulleself nie losmaak van bepaalde vooronderstellings nie. Die eie lewens-en wêreldbeskouing van diegene wat die gegewens bestudeer en orden, kan nie die maatstaf wees van die weergee van die historiese waarskynlikheid nie.
- Die historiese kritiek het 'n probleem om die unieke en onvergelykbare tekste of gebeure te verklaar. Dit word slegs as uitsonderings verklaar.
- Die historiese kritiek is vasgevang in relativisme.
- Die vooronderstellings van die historikus moet krities ondersoek word, sodat dit

nie vaste vooroordele word nie. Die historiese kritiek sluit nie net die teks in die verlede op nie, maar ook in `n spesifieke visie van die verlede. Die historiese kritiek moet die eie filosofiese vooronderstellings krities ondersoek.

- Die historiese kritiek moenie net die sosio-historiese situasie van die gegewe teks of tradisie vasstel nie, maar ook hoe en hoekom dit aanleiding gegee het in die ontstaan van die Bybelse tekste (kyk Elliott:1991:4; Van Eck 1995:82).

### 2.1.5 Die onderskeie metodiese fasette van die historiese kritiek

Van Aarde (1982:13-30) gee `n volledige oorsig<sup>1</sup> in verband met die beginstadia van die histories-kritiese navorsing. Van Aarde (1984:7) toon aan dat die:

*historiese kritiek* in die loop van die navorsing van die Sinoptiese Evangelies in vier duidelike onderskeibare (hoewel nie geskeie nie) metodes van ondersoek uiteengeval het, naamlik *Literarkritik*, *Traditionsgesichte*, *Formgeschichte* en *Redaktionsgeschichte*. 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 die Sinoptiese Evangelies in hulle historiese raamwerk en wording te ondersoek.

Die gevaar van *metodepluralisme* moet ten alle koste vermy word. Dit beteken dat die somtotaal van die histories-kritiese metodes nie deurdring tot die betekenis van die teks nie. Van Aarde (1984:6) stel dit soos volg:

...hierdie aspekte (mag) nie sonder meer vermeng word nie. Te dikwels is daar in die tradisionele historiese benadering van eksegetiese simplisties gereken dat daar met behulp van die somtotaal van die histories-kritiese metodes deurgedring kan word na die betekenis van `n teks. Verskillende antwoorde op respektiewelik verskillende vrae word met behulp van respektiewelik verskillende metodes verkry.

In die hieropvolgende paragrawe sal veral klem gelê word op *Formgeschichte* en *Traditionsgesichte* waar gefokus word op die verskillende *Gattungen* en die *Sitze im Leben* daarvan. Later sal aangetoon word dat die sosiaal-wetenskaplike benadering nie `n paradigmasverskuiwing as sodanig is nie, maar wel by die historiese kritiek



aansluit en daarop uitbrei (vgl Van Eck 1995:82-89).

## **2.1.6 *Formgeschichte***

### **2.1.6.1 Wat is *Formgeschichte*?**

Vorster (1982:94; kyk Van Aarde 1984b:6) beskryf *Formgeschichte* as 'n metode van uitleg met 'n tweeledige doel, naamlik: i) die beskrywing van die tekssoorte (genre, *Gattung*) wat in die Nuwe Testament voorkom; en ii) die bestudering van die kleinere literêre eenhede wat in die geskrewe teks van die Nuwe Testament voorkom, met veral die klem op die pre-literêre oorsprong en wording. Die ondersoek van literatuur staan onder die invloed van 'n positivistiese literatuurbeskouing. Die historiese aspek van *Formgeschichte* fokus op die pre-literêre stadium wat weer saamhang met die sosiale agtergrond (*Sitz im Leben*) waarin die vorm ontstaan het.

Vorster (1982:96) beskryf die werkwyse van die *Formgeschichte* ten opsigte van die bestudering van die tradisie soos volg: “die kleinste eenhede van die teks word vasgestel en die redaksie word van die tradisie geskei. Daarna word die vorm van die tradisie bepaal (byvoorbeeld strydgesprekke, wetsuitsprake ens.). Vervolgens word die ontstaan, dit wil sê die oorspronklike vorm, en die ontstaan van die stuk tradisie beskryf tot en met die opskrifstelling daarvan.”

### **2.1.6.2 Die vooronderstellings van die *Formgeschichte***

Die vooronderstellings van die *Formgeschichte* kan soos volg gestel word:

- Die geskrewe evangelies veronderstel 'n mondelinge oorleweringsproses.
- Die evangelies is nie die skeppings van individuele skrywers nie. Die evangelie skrywers is versamelaars van tradisies, draers en eksponente van hulle onderskeie gemeentes.
- Daar bestaan 'n direkte relasie tussen die geskrewe teks van die evangelies en die mondelinge tradisie waaruit dit voortgekom het.
- Daar bestaan 'n relasie tussen die vorm waarin die tradisie oorgelewer is en die sosiale milieu (*Sitz im Leben*) waaruit dit ontstaan het (Vorster 1982:98).

Laasgenoemde is een van die grondbeginsels van *Formgeschichte*. Die situasie word

aangedui met die term *Sitz im Leben*. Van Aarde (1984:24) toon die verband tussen die *Sitz im Leben* en die literêre vorm aan. Die situasie in die alledaagse lewe (*Sitz im Leben*) wat 'n bepaalde literêre vorm se lewendige konteks vorm, is baie nou verwant aan die identifisering van literêre vorme. Verder stel Van Aarde (1984:24) dat: “Die *Sitz im Leben* is die resultaat van gewoontes wat in 'n bepaalde kultuur in 'n bepaalde tyd geheers het en wat so 'n belangrike rol aan die sprekers en hoorders of skrywers en lesers toegeken het, dat *besondere literêre vorme* nodig is as 'n middel vir kommunikasie.”

Kritiek kan met reg uitgespreek word teen die sirkelredenasië<sup>2</sup> van *Formgeschichte* op hierdie saak. Vorster (1982:100) beskryf die sirkelredenasië soos volg: “Uit die vorm of inhoud word 'n situasie afgelei of die *Sitz im Leben* gerekonstrueer, terwyl mens andersyds vanuit die *Sitz im Leben* die vorm en inhoud van 'n perikoop verklaar”. Drie kontekstualiseringsvlakke word onderskei, naamlik die *Sitz im Leben der alten Kirche*, die *Sitz im Leben Jesu* en die derde vlak is die *Sitz im Leben Ecclesiae*, waarin die evangeliste die oorgelewerde tradisies gekontekstualiseer het. Laasgenoemde dui die gemeenskapskring aan vir wie die evangelis die evangelie geskryf het (kyk Van Aarde 1982:17; 1984b:6).

*Formgeschichte* beskou nie die evangelies as die produk van individuele skrywers nie, maar as *volksliteratuur*, dit wil sê, as kollektiewe produkte van 'n *evolusionistiese* proses (Vorster 1982:96; kyk Van Aarde 1984b:7). Daarom lê *Formgeschichte* klem op die *Sitz im Leben der alten Kirche*. Van Aarde (1984b:7-9) gee 'n oorsig<sup>3</sup> van enkele van die resultate van die *formgeschichtliche* navorsers op die Matteus-evangelie. Kümmel (1967) fokus op die kategetiese *Redestoffe*, naamlik Matteus 5:21-48; 6:1-18 en 24:37-25:46 as voorbeelde daarvan. Held (1961) fokus op die wondervertellings waarin geloof en kleingeloof as teenoorstaande tendense aangetoon word. Barth (1961) ondersoek die *apoftegmas* in die Matteus-evangelie.

Samevattend kan gestel word dat die *formgeschichtliche* navorsers van die Matteus-evangelie nie werklik belanggestel het in die evangelie as geheel nie. Die redaksionele aktiwiteit van die evangelis is 'n saak wat op die periferie gelê het (kyk Van Aarde 1984b:8).

### 2.1.6.3 Kritiek teen *Formgeschichte*

Vorster (1982:103) opper die volgende kritiek teen die resultate en vooronderstellings van *Formgeschichte*:

- Die ontstaan van die tradisie rondom Jesus word beskou as die skepping van 'n milieu waarin verskillende aktiwiteite plaasgevind het, soos die prediking.
- In die volkekunde en die volksmond is daar nie sprake van 'n skeppende kollektief nie, maar 'n skeppende individu.
- Die direkte relasie tussen die mondelinge tradisie en die geskrewe evangelies word sterk betwyfel. Die evangeliste gebruik wel bronne, maar doen self ook skeppende werk.
- Emosioneel word *Formgeschichte* verwerp omdat dit argeloos staan teenoor die vraag of ons nog wel iets weet van die presiese woorde van Jesus (*ipsissima verba Jesu*).

## 2.1.7 *Traditionsgeschichte*

### 2.1.7.1 Die doel van *Traditionsgeschichte*

*Traditionsgeschichte* is geïnteresseerd in die pre-literêre stadium van die materiaal, dit wil sê die voor-op-skrif stadia. Die stadia strek volgens Van Aarde (1984:42) vanaf die historiese Jesus (*ipsissima verba Jesu*) via die Arameesprekende/Palestynse Joods-Christelike gemeenskap en die Hellenistiese Joods-Christelike gemeenskap na die heiden-Christendom. Duidelike onderskeid moet dus getref word tussen die verskillende kontekstualiseringsvlakke in die sinoptiese evangelies. Die Jesus-tradisie, byvoorbeeld, kan in terme van verskillende tradisielae ondersoek word, in onderskeid met die kontekstualiseringsvlak in die lewe van die historiese Jesus (*ipsissima vox/verba Jesu*).

### 2.1.7.2 Resultate van *traditionsgeschichtliche* evangelienavorsing

In die *traditionsgeschichtliche* ondersoek word daar dus verskillende kontekstualiserings van die stof van die evangelies onderskei. Van Aarde (1984:42) toon die onderskeie vlakke soos volg aan:

Die eerste kontekstualiseringsvlak het betrekking op die raamwerk van die werksaamhede van Jesus (*Sitz im Leben Jesu*), en die tweede is in die vroeë kerk voordat die evangelies op skrif gestel is (*Sitz im Leben der alten Kirche*), en die derde kontekstualiseringsvlak is die waarin die evangeliste die oorgelewerde tradisies gekontekstualiseer het (*Sitz im Leben Ecclesiae* - GV).

Die onderskeid tussen die verskillende kontekstualiseringsvlakke is van wesenlike belang in die historiese ondersoek van die evangelies. `n Gelykenis of *logion* het betekenis op elke kontekstualiseringsvlak. Dit is nie noodwendig dat `n *logion* binne die konteks van die historiese Jesus dieselfde betekenis sal hê as byvoorbeeld in die konteks waarin dit in die vroeë kerk aangewend is nie.

### 2.1.8 *Redaktionsgeschichte*

*Formgeschichte* en *Traditionsgeschichte* het `n bydrae gelewer in die herkenning van die historiese wording van die sinoptiese evangelies, maar nie werklik die evangelie as `n geheel benader nie. Die evangelies is die produk van `n evolusionêre proses en die evangeliste is die versamelaars van die tradisie. Die opkoms van *Redaktionsgeschichte* het werklik `n verandering in laasgenoemde resultate teweeggebring. *Redaktionsgeschichte* veronderstel dat die evangeliste meer is as net versamelaars van oorgelewerde tradisies. Die evangelies word in hulle geheel bestudeer. Kealy (1979:167; kyk Van Aarde 1984b:9) beskryf die oorgang na *Redaktionsgeschichte* soos volg:

Today there is concern with the interpretation of biblical books as a literary unit as a whole – any individual part should be seen in terms of the whole....Too often in the past preoccupation with sources, with the transmission of the text or with the transmission of previous materials tended to divert attention from what is basic in gospel study namely the interpretation of the text as it stands for today....Too often it seemed to be as if the genuine gospel lay somewhere behind the present gospels. These in turn were considered of secondary importance and the insights and contributions of their authors either a distortion of the original or irrelevant at best.

Die kontinuïteit<sup>4</sup> tussen *Formgeschichte*, *Traditionsgeschichte* en *Redaktionsgeschichte* is duidelik in die literatuurbeskouing (*geneties-kousaal*) sigbaar, ten spyte van die verskuiwing van navorsing wat fokus op die evangelie as geheel. Die *genetiese verklaringswyse* kan met reg as die uitgangspunt en samebindende element beskou word (Vorster 1982:94; kyk Van Aarde 1984b:10-12). Die evangeliste is redaktore van tradisies en nie skrywers in eie reg nie.

Volgens Stanton (1992:23) is daar geen rede om *redaktionsgeschichtliche* navorsing op die evangelies te ignoreer nie. Die resultate van die navorsing is steeds oortuigend, veral as dit gekomplementeer word deur ander metodes, onder andere narratologie en sosiaal-wetenskaplike metodes. *Redaktionsgeschichte* bou voort op die resultate van die bronneteorie, want die finale resultate word bepaal deur die keuse ten gunste van die tweebronnenteorie. Redaksiekritici begin met bogenoemde vooronderstelling en bestudeer die veranderings wat die evangeliste aan hulle bronne gemaak het. *Redaktionsgeschichte* is 'n historiese en literêre studie wat beide die redaksionele veranderings bestudeer, sowel as die oorgange wat hulle gebruik om die tradisies tot 'n eenvormige geheel te verwerk. *Redaktionsgeschichte* gebruik die resultate van *Formgeschichte* en *Traditionsgeschichte*, maar is tegelyk 'n korreksie daarop. Dit veronderstel die proses van tradisie-ontwikkeling, maar bestudeer primêr die finale fase, dit wil sê die veranderings wat die evangeliste self aangebring het. Hulle is oortuig dat die veranderings aan die tradisie 'n aanduiding is van die evangeliese teologiese intensie en die lewenssituasie (*Sitz im Leben*) van die gemeenskap. Die navorsing ondersoek die redes vir die veranderings wat gemaak is en die eenvormige patrone in die veranderings wat die redaktor gemaak het (Osborne 1992:662, 663). Verder word die agtergrond van die gemeenskap (bv Matteus) gerekonstrueer deur te vra na wat aanleiding gegee het tot die veranderings.

Navorsers glo dat die sosiologiese faktore wat in die teks geïmpliseer word, die finale vorm van die teks bepaal het. Redaksiekritici is geïnteresseerd in beide die teologiese belange en die kerklike situasie agter die evangelietekste. Een van die basiese uitgangspunte van die *redaktionsgeschichtliche* ondersoek is om die onderskeie evangeliese motiewe in die komposisie of samestelling van die onderskeie evangelies te ondersoek. Die evangelies toon bewyse van duidelike teologiese intensies (Bornkamm 1961:15-55; kyk Van Aarde 1984b:11; Osborne 1992:664; Stanton 1992:25,27).

Matteus is die "eerste eksegeet" van die Markus-evangelie. Matteus het op sy unieke wyse die teologiese betekenis van Markus blootgelê. *Redaktionsgeschichte* fokus veral op die konteks of *Sitz im Leben* van die evangelie as belangrike kenmerk in die ontstaan daarvan (Kilpatrick 1946:2; Stanton 1992:25). Die evangelie ontstaan binne 'n gemeenskap ten behoeve van die gemeenskap. Die *Tendenzkritik* van F C Baur (1860) en sy jonger kollegas is van die voorlopers in die ontwikkeling van *Redaktionsgeschichte*. Matteus is byvoorbeeld gesien as 'n Joodse Christen wat

simpatiek is teenoor Paulinisme. Matteus aanvaar die heidensending, maar beklemtoon die vervulling van die Ou Testament in die bediening van Jesus (vgl Engelbrecht 1985; Stanton 1992:26).

### **2.1.8.1 Die drie pilare van *redaktionsgeschichtliche* navorsing**

Verskeie geleerdes<sup>5</sup> het reeds `n oorsig van die navorsing op die Matteus-evangelie gegee (Harrington 1975; Kealy 1979; Van Aarde 1982, 1984b, 1994; Combrink 1994), waarin *Redaktionsgeschichte* wye dekking geniet het. Die *redaktionsgeschichtliche* navorsing is grotendeels spekulatief (*some degree of probability*, kyk Osborne 1992:664). Die metodologie sowel as die deeglikheid van die ondersoek bepaal volledig die resultate. Die sleutel tot redaksionele ondersoek is `n goeie sinopsis van die evangelies, wat die basis van die navorsing vorm. Om enigsinse verwarring te voorkom, sal Stanton (1992) se drie pilare van die *redaktionsgeschichtliche* navorsing gebruik word. Die volgende fases word in die navorsingsproses gevolg:

#### **2.1.8.1.1 Die bronneteorie of individuele analise**

*Redaktionsgeschichte* het na `n lang geskiedenis die tweebronneteorie bevestig. Downing (1980, 1988, 1992) bevestig dat die sukses van die tweebronneteorie<sup>6</sup> die kritiek van teenstanders daarvan oorstyg (vgl Van Aarde 1984b:26; Kingsbury 1991:265; Stanton 1992:36). Harrington (1975:30; vgl Van Aarde 1984b:26) beklemtoon die feit dat die tweebronneteorie algemeen aanvaar word, maar dat sommige navorsers dit nie as die enigste oplossing van die sinoptiese probleem beskou nie. Bronnestudie behoort opgevolg te word deur `n analise van teksinterne besonderhede. Laasgenoemde het gelei tot die literêr-kritiese navorsing op Matteus (kyk afdeling 2.2). Vanuit hierdie perspektief ondersoek die navorser `n perikoop en teken elke verandering aan die bronne aan. Die doel is om te bepaal of die veranderings redaksioneel of stilisties van aard is, dit wil sê of dit `n teologiese doel dien, kosmeties is of deel is van die evangeliese styl. Die ondersoek na die individuele perikope is die eerste fase in so `n ondersoek.

Osborne (1992:665) meld sewe maniere hoe die evangeliese bronne redaksioneel kan verander:

(1) They can *conserve* them (important because this also has theological significance for the Evangelist); (2) *conflate two traditions* (as in the use of both Mark and Q in the temptation story of Matthew and Luke); (3) *expand the source* (e.g., Matthew's added material in the walking-on-the-water miracle, Mt 14:22-23; cf. Mk 6:45-52); (4) *transpose the settings* (as in the different settings for Jesus' compassion for Jerusalem in Mt 23:37-39 and Lk 13:34-35); (5) *omit portions* of the tradition (e.g., the missing descriptions of demonic activity in the healing of the demon possessed child, Mt 17:14-21; cf. Mk 9:14-29); (6) *explain details* in the source (e.g., Mark's lengthy explanation of washing the hands, Mk 7: 3-4; or Matthew changing "Son of Man" to I, 10:32; cf. Lk 12:8); (7) *alter a tradition to avoid misunderstandings* (as how Matthew alters Mark's "Why do you call me good? [Mk 10:18] to "Why do you ask me about what is good?" [Mt 19:17]).

Die navorser groepeer die veranderings om 'n patroon te bepaal wat dui op sekere teologiese tendense binne die verhaal as geheel. Elke verandering word geëvalueer in terme van die potensiële betekenis. Die vraag is: Besit die verandering teologiese betekenis in die mate wat dit die ontwikkeling van die verhaal beïnvloed? Byvoorbeeld, Matteus verander die einde van beide Markus 6:52 (*Hulle harte is verhard*, kyk bv Matt 14:33: *U is werklik die Seun van God*) en Matteus 8:21 (*Verstaan julle nog nie?*, kyk bv Matt 16:12: *Toe het hulle verstaan...*). Matteus beklemtoon die verskil wat Jesus se teenwoordigheid maak in die oorwinning oor mislukking.

Samevattend toon Stanton (1992:36-41) enkele redes waarom die resultate van redaksiekritici met versigtigheid hanteer moet word:

- *Redaktionsgeschichte* aanvaar te maklik dat die oorspronklike teks van die sinoptiese evangelies met sekerheid gekonstrueer kan word.
- Hoe weet ons dat Matteus Markus se teks soos ons dit vandag het, gebruik het? Markus kon dalk 'n hersiene weergawe gewees het wat Matteus gebruik het.
- Die bronne van Matteus kon miskien gemodifiseer of aangepas gewees het net voor die samestelling van die evangelie.
- Die teks van Matteus soos dit nou daaruit sien sluit waarskynlik redaksionele aanpassings in, nadat die evangelie deur die outeur geskryf is. Die kriteria vir



latere toevoegings is moeilik te bepaal.

- Die verskille tussen Matteus en Markus en Q is of kan die gevolge wees van die voortdurende invloed van die mondelinge tradisie, eerder as van Matteus self. Daarom moet die *redaktionsgeschichtliche* konklusies meer tentatief wees.

#### **2.1.8.1.2 Matteus se teologiese perspektief**

Die tweede pilaar van die *redaktionsgeschichtliche* ondersoek is die onderskeidende teologiese perspektiewe van die evangeliste (kyk Combrink 1994 se oorsig). Die tweede fase in die proses bestudeer redaksionele strata wat regdeur die evangelie voorkom en word ook die *holistiese analise* genoem. Die individuele analise word uitgebrei om die ontwikkeling van temas aan te toon in die ontvouing van die verhaal of evangelie as geheel. Die oorgangsfrases in 'n evangelie is die inleidings, konklusies en oorgange wat die episodes verbind en belangrike aanduidings is van die teologiese doel van die outeur. Hulle bestaan uit 'n groot hoeveelheid van die outeur se eie taal en wys die evangelis se redes aan vir die insluiting van die perikoop. Verder is die opsommings in die evangelie redaksionele aanwysers van die teologiese ondertone. Matteus 4:23 en 9:35 is 'n voorbeeld daarvan wat dieselfde bewoording bevat en Jesus se sending werk aantoon (kyk Osborne 1992:664).

Redaksionele opmerkings en invoegings is sleutel rigtingwysers van die teologiese rigting van 'n verhaal. Tematiese studies toon ook die teologiese beklemtoning van die verhaal as geheel aan. Die hele evangelie word gelees en teologiese tendense word aangetoon wat inmekaar gevleg is deur die hele evangelie. Van Aarde (1984b:12-14) gee 'n baie omvattende oorsig oor die navorsingsresultate in verband met die teologie van Matteus.

Matteus se evangelie reflekteer 'n logiese koherente teologie. Die gevaar van bogenoemde vooronderstelling, wat fokus op die teologiese perspektief van die evangelis, kan die *redaktionsgeschichtliche* navorser verblind teen die inkonsistensies van die evangelie. Op grond van watter kriteria word die pre-Matteuse tradisie onderskei van die bydrae van die evangelis? Die eerste fase van *Redaktionsgeschichte* het veronderstel dat Matteus se teologiese belange net gereflekteer word in redaksionele wysigings van die bronne. Die vooronderstelling ignoreer die feit dat Matteus die tradisie-of bronnemateriaal gebruik om sy eie teologiese perspektief en doel daar te stel. Stanton (1992:41) verduidelik die saak soos



volg:

That assumption was mistaken: if we concentrate on the changes introduced by the evangelist, we fail to appreciate that he frequently uses his traditions with little or no modification simply because he accepts them and wishes to preserve them and make them part of his portrait of Jesus and of his message to his own Christian communities. Earlier traditions reflect Matthew's theological convictions just as much as his redactional modification; Matthew uses material from his tradition in the service of his own major themes and purposes.

Redaksiekritici oorbeklemtoon die teologiese redes van die redaksionele modifikasies, wat somtyds bloot stilisties van aard is (vgl bv die vermeerdering van die brood in Matt 14:19; 15:36). Volgens Stanton (1992:43) is Matteus se primêre doel pastoraal en kategeties van aard. Om Matteus primêr as teoloog te beskou, laat meer vrae as wat dit antwoorde gee. Hill (1979:139) wys redaksiekritici daarop dat die teologie van Matteus nie gegrond is in die tweekronneteorie nie, maar in die evangelie as geheel:

(T)he search for and discovery of what is distinctively Matthean in theological outlook does not depend on the two-source theory.... Matthew's theology (and, for that matter, the theology of any of the evangelists) "as a totality" depends on his gospel as a whole and not solely on what is distinctive in his editorial arrangement, alterations and so forth. Redaction-criticism has justly been criticized for building massive theological hypotheses on very tiny pieces of editorial evidence.

#### **2.1.8.1.3 Matteus se gemeenskappe (*Sitz im Leben Ecclesiae*)**

Die derde pilaar van *Redaktionsgeschichte* is die oortuiging dat Matteus se redaksionele veranderings die behoeftes en omstandighede<sup>7</sup> van sy lesers en hoorders reflekteer. Die vraag is: is dit waar? Kan die geskiedenis van die Matteus-gemeente gerekonstrueer word? Is Matteus geskryf in reaksie op dwaalleringe binne die gemeente?

Eerstens hou die probleem met betrekking tot bogenoemde standpunt verband met die literêre genre wat Matteus gebruik. Matteus skryf in die vorm van 'n evangelie en nie in 'n vorm van 'n brief nie. Kingsbury (1991:260) toon duidelik die onderskeid tussen brief en evangelie aan in die gebruik van die transparantbeginsel. Die

verwagtings van Matteus se hoorders of lesers kan gesien word in die literêre genre wat gebruik word. Die evangelis se primêre doel is om die *verhaal* van Jesus uiteen te sit vanuit 'n spesifieke perspektief. Wat is die direkte verband tussen Matteus se perspektief en die sienings en omstandighede van die lesers? Tweedens reflekteer Matteus se teologiese perspektief in die redaksionele veranderinge wat gemaak is, sowel as in die keuse van die bronne wat gebruik is. Die ondersoek na die behoeftes, omstandighede en geskiedenis van die gemeenskap of gemeenskappe waarvoor Matteus geskryf het, kan dus nie buite rekening gelaat word nie.

Kan Matteus as sodanig gebruik word om die geskiedenis van die Matteus-gemeenskap te rekonstrueer? Wat sommige van die sentrale temas in die evangelie betref, het Matteus teenoorstaande perspektiewe uit die bronne gekies. Die vraag is of hierdie verskillende perspektiewe teruggaan na verskillende fases van die geskiedenis van die Matteus-gemeenskap? Stanton (1992:47) kritiseer die rekonstruksie van die geskiedenis van die Matteus-gemeenskap soos volg:

The paragraphs which follow will confirm that redaction critics have often drawn over-hasty conclusions about the circumstances and the development of Matthean communities. Any attempt to reconstruct their history must inevitably look beyond the meagre evidence of the gospel itself and draw heavily on other considerations concerning the origins of earliest Christianity.

*Redaktionsgeschichtliche* navorsers het konsensus dat Matteus op twee fronte stryd voer: Matteus opponeer die leiers van die hedendaagse Judaïsme en die anti-nomiaanse Christelike dwaalleraars. Ten spyte van die oënskynlike bewyse daarvan, is die enigste duidelike opponente in die Matteus-evangelie, die Joodse leiers (vgl Engelbrecht 1985:9-14). Die gebruik van die Nuwe-Testamentiese teks as bewys van die opponente is problematies:

Use of the text of New Testament epistles to “mirror” opponents and their arguments is fraught with difficulties. We do well to be even more cautious in our use of redactional passages in Matthew to identify groups who are being opposed. Hypotheses based on a possible interpretation of one verse, or even of a cluster of verses, are likely to be insecure. The only opponents who are in view

from the beginning to the end of Matthew's gospel (from 2.1 to 28.1) are the Jewish leaders (Stanton 1992:49; kyk ook Barclay 1987:73-93; vgl ook hoofstuk 1).

Kingsbury (1991:260) wys verder op die swakheid van die transparantbeginsel<sup>8</sup>. Die transparantbeginsel stel dat die tekste *vensters* is waardeur die navorsers 'n direkte visie het op die historiese situasie of konteks. Die probleem met die transparantbeginsel<sup>9</sup> is subjektiwisme en 'n gebrek aan onafhanklike data wat die hermeneut kan gebruik om aan te toon dat die navorser die sosiale of werklike wêreld agter die teks akkuraat beskryf het.

Die lesers of hoorders van die Matteus-evangelie word die Matteus-gemeenskap genoem. Die vasstelling van die geografiese ligging van die eerste hoorders is op wankelrige bewyse gegrond. Die vinnige en vroeë verspreiding van Matteus is vir sommige navorsers die aanduiding dat die gemeenskap deel van 'n groot stad was. So het Stark (1991:189-210) 'n tipologiese model gerekonstrueer van 'n tipiese Grieks-Romeinse stad, omdat die Christendom oorwegend 'n stedelike beweging was. Kingsbury (1991:261) verduidelik dat Stark (1991) die sosio-historiese metodologie gebruik om 'n tipiese Grieks-Romeinse stad te rekonstrueer met die beskrywing van die basiese kenmerke van 'n sodanige stad. Die probleem kom egter met die toepassing van die model op die Matteus-evangelie. Stark (1991) verwys feitlik glad nie na die teks van die Matteus-evangelie nie. Die model word dus nie toegepas op Matteus nie. Die sosio-historiese metodologie bring weer opnuut die vraag na die plek en funksie van die agtergrondstudie van die Nuwe Testament na vore. *Die plek en funksie van topologie en geografie verdien dus meer aandag in die Matteus-navorsing, veral die toepassing daarvan op die teks van Matteus.* Die kritiek van Kingsbury (1991:262) op die metodologie van die sosio-historiese navorsing kan soos volg opgesom word:

To move from text to social situation by simply invoking the principle of transparency is, owing to the high degree of subjectivity involved and the paucity of independent evidence for corroborating one's findings, hazardous indeed. On this score, witness the shipwreck so many redaction-critical hypotheses regarding the community of Matthew have suffered. Similarly, to move from text to social situation by means of a model or typology brought to

the text from the outside runs the risk of forcing the text into a procrustean bed. In what direction, then, lies progress in coming to grips with this problem of moving from text to social situation? Generally speaking, one must wonder whether biblical social historians, in trying to solve this problem, might not do well to throw in their lot with biblical literary critics.

Literêre-kritici fokus spesifiek in die ondersoek na die gemeenskap waarvoor Matteus geskryf het. Die pad vorentoe moet dus gesoek word in interdissiplinêre samewerking tussen redaksiekritiek en literêre kritiek. Matteus kritiseer sy hoorders ernstig, maar is ook vaag in die weergee van die redes daarvoor. Matteus is bewus van die spanning en druk in die gemeente. Matteus het met ernstige probleme in die gemeente te kampe gehad (Van Aarde 1984b:14). Die waarde van *Redaktionsgeschichte* kan saamgevat word met die stelling van Stanton (1992:51): “The three pillars of redaction criticism need to be *repaired* in some places, but not *replaced*” (my kursivering – GV). Verder stel Stanton (1992:52) soos volg:

In the first phase of redaction criticism the modifications made by the evangelist to his sources were taken to be indicative of his theological concerns. More recent redaction critical study of Matthew has quite rightly emphasized that in addition, attention must be given to the traditions which are incorporated with little or no changes, for by accepting them Matthew makes them his own.

Die eerste redaksiekritici het verkeerdelik `n atomistiese benadering tot die evangelies gehad. Die evangelies moet as `n geheel geïnterpreteer word (Van Aarde 1984b:8; vgl Stanton 1992:52). Die unieke ontwikkeling van die tradisie deur Matteus moet in ag geneem word. Matteus se redaksionele modifiserings en veranderings is van spesifieke belang. Van Aarde (1994:20) toon aan dat die literêr-kritiese analise verder beweeg het as net die bestudering van die bronne (*diakronie*) en die kritiese analise van die intratekstuele data van die redaksiekritici. Literêre kritiek<sup>10</sup> bestudeer die *komposisionele eienskappe* (in die besonder) van die Matteus-evangelie as geheel.

#### **2.1.8.2 Die komposisioneel-kritiese analise**

*Redaktionsgeschichte* fokus nie net op die redaksionele veranderings van die evangelis nie. Die afsonderlike evangeliste het tradisie en redaksie in die evangelie as

’n geheel opgeneem (Kingsbury 1981:61-93; Osborne 1992:666).

#### **2.1.8.2.1 Die struktuur**

Die wyse waarop die evangelis die materiaal organiseer, is ’n goeie aanduiding van die betekenis van die geheel. Op beide die mikro-en makrovlakke is die herordening van die oorgelewerde tradisie betekenisvol. Die navorsing onderskei die struktuur op linguïstiese vlak en op narratologiese vlak. Greimas (kyk Patte 1976, 1987) is ’n belangrike eksponent van die Franse Strukturalisme, wat onderskeid gemaak het op die linguïstiese vlak. Twee vlakke word onderskei, naamlik die oppervlaktestruktuur en die dieptestruktuur (Uspensky 1973; Van Eck 1995:243). Van Aarde (1994:27-28) beskryf die onderskeid soos volg:

Under the surface lie the interrelationships and interweaving of linguistic structures which, semantically, denote the true meaning of the text. This is the level known as the “depth structure”. French Structuralism makes a distinction between the levels on which the depth structure is situated. Apart from the fact that below the current narrative there is a linguistic depth structure..., below this linguistic depth structure there is also a “narrative surface structure” and a “narrative depth structure”. The plot of the narrative is generated in the “narrative depth structure”, embodied in the “narrative surface structure” and finally manifested in the “linguistic surface structure” in current linguistic forms – such as words, combinations of words, sentences, combinations of sentences, pericopes and so forth. These linguistic signs serve as the language symbols of the various “actants” encountered on the level of manifestation. An “actant” is generally a character in the narrative, but it can also be an interest group, an object, an institution, a predicate, and so on.

Matteus sluit, byvoorbeeld, af met ’n bergtoneel vir tematiese redes (vgl die versoeking in Matt 4:8-10, kyk ook 5:1; 8:1; 14:23; 15:23; 17:1). Donaldson (1985) het die verband tussen die bergmotief en die Christologie binne die struktuur van die Matteus-evangelie aangetoon (vgl hoofstuk 6).

#### **2.1.8.2.2 Intertekstuele ontwikkeling**

Die evangeliste het die perikope so gerangskik dat hulle interaksie die bedoelde boodskap oordra. Intertekstualiteit op die mikrovlak is die literêre teenpool van

redaksie kritiek op die mikrovlak, want die evangelis gebruik dieselfde tegnieke van seleksie, weglating en struktuur in beide. Dit word beklemtoon in Markus se strategie van die plasing van die twee fase genesing van die blinde man in Markus 8:22-26<sup>11</sup>.

### 2.1.8.2.3 Plot

Plot verwys na taal wat georganiseer is in `n bepaalde struktuur van tyd en ruimte en wat `n kronologiese opeenvolging<sup>12</sup> van gebeure volgens `n oorsaak-gevolg patroon tot gevolg het (Van Aarde 1994:30). Die interaksie van die karakters en die ontwikkeling van die verband tussen episodes wat uitloop op `n klimaks, word ondersoek. Die konsepte plot en karakters is interafhanklik van mekaar, omdat die gebeure en optredes in `n vertelling bepaal word deur die wedersydse relasies tussen die karakters. `n Plot is `n goed gestruktureerde, liniêre opeenvolging vanaf `n begin na die middel tot by die konklusie (vgl afdeling 6.3.1). Die interaksie tussen plot en karakters kan soos volg beskryf word:

The beginning of the plot introduces the action and creates expectations; in the middle the initial action is developed, and a denouement is anticipated, which is worked out in the conclusion. As the plot develops, and expectations are aroused in the reader, there is a suggestion of reader-association with the narrated characters – that is, sympathy or antipathy (Van Aarde 1994:106).

Die redaksiekritiese ondersoek beklemtoon dus die individuele perspektief van elke evangelis. Van Aarde (1994:27-31) toon die ontwikkeling van die navorsing vanaf *Redaktionsgeschichte* na die narratologiese benadering volledig aan. Die klem het verskuif na die teksimmanente benadering waar die evangelie as `n narratief bestudeer word. Die opstandingsverhaal van Matteus beklemtoon die dubbele konflik waarin die bonatuurlike ingryping van God (Matt 28:2-4) en die universele gesag van Jesus (Matt 28:18-20) die aanslag van die priesters om God se plan omver te gooi, oorkom (Osborne 1992:667).

### 2.1.8.2.4 Agtergrond en styl

Die evangeliste plaas `n gesegde of gebeure in verskillende situasies, wat dan onderskeie teologiese betekenis oordra. Matteus plaas die gelykenis van die verlore skaap (Matt 18:12-14) in die konteks van die dissipels en die kerk en verwys dus na

die afgedwaalde lede. Styl verwys na die individuele maniere waarop die evangeliste gesegdes bewoord en rangskik om 'n doelbeswuste uitkoms te bewerk. Die evangeliste gebruik verskeie tegnieke soos gapings, chiasmes, herhalings, weglatings en parafrases om hulle onderskeie perspektiewe te beklemtoon. So byvoorbeeld het die saligsprekinge in beide Matteus en Lukas verskillende strekkings. Matteus beklemtoon meer die etiese kwaliteite, terwyl Lukas meer die ekonomiese uitbuiting beklemtoon.

### 2.1.9 Samevatting

Die geneties-kousale verklaring van die teks is kenmerkend van die historiese kritiek. Die geneties-kousale wording van die teks is tegelyk die verklaring van die teks. Teologiese afleidings word gemaak vanuit die samestelling van die evangelie. Die historiese kritiek beklemtoon die historiese gesitueerdheid van die teks, die afsonderlike teksfragmente en die sosiale lokaliteit van die bedoelde leser, maar neem nie die holistiese teks ernstig nie. Die historiese kritiek is dus meer geïnteresseerd in die historiese wording van die teks en die onderskeie kontekste (*Sitze im Leben*) waarin die strata van tradisies ontwikkel het.

Die historiese aspek van *Formgeschichte* fokus op die pre-literêre stadium of oorsprong van die teks, wat weer saamhang met die sosiale agtergrond (*Sitz im Leben*) waarin die vorm ontstaan het. 'n Nuwe relasie kan aangetoon word tussen die vorm waarin die tradisie oorgelewer is en die sosiale milieu (*Sitz im Leben*) waaruit dit ontstaan het. *Traditionsgeschichte* ondersoek die teologiese betekenis van die onderskeie vorme op elke kontekstualiseringsvlak. Die oorsprong van die onderskeie vorme van die Bybel word steeds onderskei. Die historiese skeptisisme in die toepassing van *Redaktionsgeschichte* het gelei tot die verwerping van die benadering deur sommige geleerdes. Die toepassing van *Formgeschichte* en *Traditionsgeschichte*, asook narratiewe kritiek, het gelei tot die bevraagtekening van die historiese betroubaarheid van die evangelies.

Die gebruik van weglatings, uitbreidings en herrangskikkings is styltegnieke en nie kriteria vir historisiteit nie. Die keuse van die tweebronneteorie beïnvloed ook die toepassing van *Redaktionsgeschichte*. *Redaktionsgeschichte* fragmenteer die perikope as hulle net die byvoegings tot die tradisies alleen bestudeer. Die ondersoek is dus reduksionisties van aard. Die teologie moet gesoek word in tradisie en redaksie en nie in redaksie alleen nie. Die komposisiekritiek, wat 'n oorgangsfase is, korrigeer

*Redaktionsgeschichte* deur te fokus op die geheel van die onderskeie evangelies en die soeke na patroonmatighede in die ondersoek na die teologie (Osborn 1992:667).

Subjektivisme is `n ander groot gevaar. Studies wat dieselfde data gebruik lei tot verskillende konklusies, dus is geen gewaarborgde resultate in *redaktionsgeschichtliche* ondersoek moontlik nie. Alle moontlike hermeneutiese metodes moet gebruik word, asook die interaksie tussen verskillende teorieë, om subjektivisme te oorkom.

Subjectivism is especially seen in speculations regarding *Sitz im Leben*, which are too often based on the assumption that every theological point is addressed to some problem in the community behind the Gospel. This ignores the fact that many of the emphases are due to christological, liturgical, historical or evangelistic interests. The proper life-situation study is not so much concerned with the detailed reconstruction of the church behind a Gospel as in the delineation of the Evangelist's message to that church (Osborn 1992:667).

Alhoewel *Redaktionsgeschichte* dieselfde literatuurbeskouing het as die *formgeschichtliche* en *traditionsgeschichtliche* benaderings, naamlik geneties-kousaal, fokus dit tog op die evangelie as geheel. *Redaktionsgeschichte* het `n groot bydrae gelewer in die bestudering van die historiese en sosio-politieke agtergrond van Nuwe-Testamentiese tekste. Die fokus op die Matteus-gemeente en die spesifieke historiese konteks is baie belangrik in die bestudering van die agtergrond<sup>13</sup> van die Nuwe Testament. Die probleem is dus dat die historiese kritiek nie in terme van `n sosiaal-wetenskaplike model die eerste-eeuse Mediterreense agtergrond sistematies beskryf en orden nie. Die gebruik van so `n model verg `n duidelike beskrywing van die vooronderstellings wat `n rol by interpretasie speel, sodat die dwalings van anakronisme en etnosentrisme teengewerk kan word. Die ondersoek het verder aangetoon dat topologie nie voldoende of selfs geen aandag ontvang het nie.



## 2.2 LITERÊRE KRITIEK (NARRATOLOGIE)

### 2.2.1 `n Paradigmaskuif in epistemologie en teksteorie

#### 2.2.1.1 Atomisme binne die histories-kritiese paradigma

Die epistemologie grondliggend aan die historiese kritiek ondersoek Nuwe-Testamentiese tekste sonder om die kleinste deeltjies of tradisies te sien as deel van die geheel. Kennis word verkry deur die kleinste vorms te kry en navorsing daarop te doen. Dit is `n atomistiese benadering tot die teks. Die teksteorie grondliggend aan die historiese kritiek is dat tekste bestaan uit klein eenhede wat elkeen hulle eie ontwikkelingsgeskiedenis het. Tekste word gesien as *vensters*<sup>14</sup> waardeur die navorser vir Jesus, die vroeë-Christene en hulle oortuigings kan sien. Vanuit hierdie perspektief beteken “historiese” interpretasie om die prosesse van oorsprong en groei te verklaar en te verstaan.

Taalkundig word die Nuwe Testament binne die histories-kritiese paradigma onder andere ondersoek teen die agtergrond van die Septuaginta en die Aramese oorspronge. Vorster (1988:36) stel die doel van hierdie tipe navorsing soos volg:

The purpose of this type of research can be summarised in the terms explain and understand in order to indicate the distance between present day Christians and their origins in the past. Some scholars experience this process of alienation very negatively because it forces modern readers of the Bible to realise the distance between their own world and that of the Bible.

Verder stel Vorster (1988:36; vgl ook Martin 1986:369-379) die kenmerke van die historiese kritiek soos volg: “This approach is critical in as far as arguments are given for conclusions that are reached. It is objective in as much as the scientific community accepts the methods and results intersubjectively. It is mechanistic in as far as the parts dominate the whole while the parts fit together like a machine.” Die metodologie van die historiese kritiek het aanleiding gegee tot anomalieë in die navorsing, byvoorbeeld in die relasie tussen die dele en die geheel, op grond waarvan navorsers begin soek het na nuwe antwoorde op die anomalieë. Vorster (1988:37-45; vgl ook Joubert 1994:36) toon oortuigend aan dat daar in die epistemologie, teksteorie en taalbeskouing van die Nuwe Testament `n paradigmaskuif plaasvind, al is dit nog net

in 'n pre-paradigmatiese fase.

### 2.2.1.2 Die verskuiwing na 'n holistiese paradigma

Die postmoderne paradigmaskuif verteenwoordig 'n ontwikkeling vanaf die atomistiese na 'n holistiese benadering tot die werklikheid. Epistemologie het te doen met hoe ons tot kennis kom. Vorster (1988:38) beskryf die verskuiwing in die epistemologie met betrekking tot teksinterpretasie soos volg:

New Testament texts started to be studied within the framework of communication and therefore emphasis was put on texts as (a) system(s) of signs. Various theories were applied to New Testament texts in order to discover how meaning of texts works. The present attempts to interpret the New Testament narratologically, structuralistically and rhetorically, are direct consequences of the change in the epistemological status of TEXT.

Teksteories word die teks as 'n geheel, as 'n *outosemantiese eenheid*, bestudeer. Tekste is deel van 'n kommunikasieproses of sisteem en daarom word klem gelê op *intertekstualiteit*. Die outeur skep betekenis en die betekenis word binne die grense van die teks gesoek. Hierdie benadering staan as die *teksimmanente paradigma* bekend. Taalkundig is die paradigmaskuif in die Nuwe Testament veroorsaak deur ontwikkelinge op die gebied van taalkunde en linguïstiek<sup>15</sup>. Ontwikkelinge in woordsemantiek en insigte van die sosio-linguïstiek help ons om die taal van die Nuwe Testament in 'n nuwe lig te verstaan.

Die verband tussen teks en konteks word soos volg deur Vorster (1988:39) beskryf: "These ancient texts have been written in a language totally foreign to our own. And as we know, language is used within a social meaning system. Since meaning systems depend on social contexts, and social contexts vary, language can be used in different manners for different purposes." *Historiese ondersoek* beteken om te poog om 'n teks te interpreteer in terme van die teks se eie tydsomstandighede. Sodanige interpretasie is afhanklik van 'n teorie of teorieë en van die konteks van interpretasie, dit wil sê die navorser se konteks. Die nuwe benadering het die aandag op twee belangrike sake gevestig. Eerstens is daar hernude belangstelling in die sosio-historiese aspekte van die wêreld van die Nuwe Testament. Tweedens is daar hernude belangstelling in sosiologiese en antropologiese modelle as hulpmiddel in die

historiese verstaan van die wêreld van die Nuwe Testament. Sosiologiese en antropologiese modelle van hoe gemeenskappe funksioneer, word gebruik om moontlike sosiale kontekste van die Nuwe Testament te konstrueer. Om enige taaluiting voldoende te interpreteer, is om die sosiale sisteem te interpreteer wat dit uitdruk (Vorster 1988:41).

Die positiewe aspekte van die paradigmaskuif is dat nuwe en verskillende instrumente gebruik word om sisteme van betekenis vas te stel. Nuwe-Testamentici vra nou ander en nuwe vrae wat nie deur die historiese kritiek gevra is nie. Vorster (1988:42) som die paradigmaskuif soos volg op:

The relation between theory and interpretation is now used positively to interpret the New Testament within a particular framework of understanding. On the ontological as well as the epistemological levels such an approach has far-reaching consequences. Because of the widening of the scope of the reality which can be studied, greater value should be put on the validity of statements, that is on their epistemological status. Perhaps this is one of the biggest shifts which are taking place in New Testament scholarship. Related to this aspect is the social dimension of New Testament science.

In die volgende afdeling sal ons aandag gee aan die sosiale dimensie van die Nuwe-Testamentiese navorsing. Die nuwe paradigma en metodologie sal kortliks beskryf word.

### **2.2.2 Literêre kritiek as teksimmanente benadering**

Die literêr-kritiese benadering tot Matteus het waardevolle insigte gelever op grond van nuwe insigte uit die literêre teorie. Verskeie oorsake het gelei tot die intense belangstelling in die literêre kritiek:

- Die bronneteorie het baie onsekerheid veroorsaak wat die redaksiekritiek ondermyn het;
- Frustrasie met tradisionele historiese metodes het ons net meer bewus gemaak van die leemtes in ons kennis;
- Die literêre benadering is nie `n groot bedreiging vir `n konserwatiewe perspektief op die Bybel en tradisionele Christelike teologiese oortuigings nie;

- Sommige geleerdes is oortuig dat literêre kritiek die gaping tussen die antieke en twintigste eeu sal oorbrug, terwyl die historiese kritiek die aandag vestig op die afstand daarvan;
- Die literêre teorie is meer sensitief vir die finale vorm van die teks (Stanton 1992:55).

Ten spyte van die bruikbaarheid van die literêre teorie, is die literêre konvensies en die verwagtinge van die eerste-eeuse lesers van die evangelie baie belangrik. Die teks kan nie in isolasie van die sosiale konteks van die lesers (antiek en modern) geïnterpreteer word nie (vgl Stanton 1992:56). Die literêre kritiek as teksimmanente benadering neem veral ook die sosiale agtergrond van die teks en die lesers (antiek en modern) in ag. “Matthew’s gospel must be set in its first century literary context and the literary conventions of the most closely related ancient writings must be considered carefully” (Stanton 1992:61, 62). Hierteenoor is die probleem van die Nuwe Kritici dat die teks van die evangelie `n eie wêreld het en as `n outonome teks (*geslote teks*) geles word (Kingsbury 1986:2). Kingsbury (1986:147) se benadering is nie heeltemal a-histories en teksimmanent nie. Laasgenoemde voeg aan die einde `n hoofstuk by oor die sosio-historiese oorwegings van die Matteus-gemeenskap (vgl Patte 1987). Die literêre kritiek (narratologie) en *reader response criticism* moet langs mekaar beskou word (Stanton 1992:58).

### **2.2.3 Die genre van Matteus**

Die eerste stap in die interpretasie van `n teks is die vasstelling van die genre van die teks. Genre en die verstaan van die teks is onlosmaaklik aan mekaar verbind. Die belangrikheid van die vasstelling van die genre in die kommunikasieproses beklemtoon die interafhanklike relasie tussen outeur, teks en lesers (Stanton 1992:60). Matteus se genre toon baie duidelike kenmerke wat ooreenstem met die Grieks-Romeinse biografie (kyk Van Aarde 1982:13, 14; Burridge 1992:196-197; Stanton 1992:64-66; Van Aarde 1994:27-31). Die funksie van die Grieks-Romeinse biografie is die: “...historical legitimation (or discrediting) of a social belief/value system personified in the subject of the biography. This is precisely the social function I envisaged for Matthew’s biography of Jesus” (Stanton 1992:70).

Die konsensus in verband met die genre van Matteus is dat dit baie ooreenkomste

het met die Grieks-Romeinse biografie en kan soos volg saamgevat word:

Like many ancient biographers, Matthew sets out the life of Jesus in order to persuade readers of his significance. Matthew takes pains to emphasize that the disciples of Jesus (and his later followers) proclaim the same message as Jesus (10:7, cf. 4:17, 28:20) and act in the same ways (10:8, cf. chs. 8 en 9); there is a strong implication that they will share the same fate as Jesus (5:11; 10:18, 25; 23:34). There is a sense in which even though Jesus as Son of God is clearly set apart from his followers, his story is their story (Stanton 1992:69, 70).

Antieke biografieë fokus spesifiek op die karaktervoorstelling van eer of skuld. Daarom is die resente narratiewe kritiek se aandag op die karaktereienskappe in Matteus relevant. Die kritiek teen die literêr-kritiese navorsing op Matteus is dat dit verkeerdelik by die moderne literêr-teoretici aansluiting vind ten opsigte van karakterisering, ten koste van die tegnieke van die antieke skrywers wat radikaal verskil van die moderne skrywers. Die gevaar van anakronisme lê opgesluit in die gebruik van moderne psigologiese analise van die karaktereienskappe in plaas van die gebruik van antieke tegnieke. Stanton (1992:71) verduidelik die saak soos volg: “However, as a result of paying more attention to the story-telling techniques of modern novelists than to the methods of ancient biographers, narrative critics have emphasized the ‘story-line’ and plot of Matthew at the expense of doing justice to his five extended discourses.” In die lig daarvan dat die evangelies die vorm van ‘n antieke biografie vertoon, toon Van Aarde (1994:30) aan dat die genre van die evangelies as ‘n narratief gesien kan word. ‘n Narratief<sup>16</sup> is die interaksie tussen plot en karakters, waar plot die logiese opeenvolging is van gebeure en optredes in episodes van begin, middel en einde of konklusie.

*Die onderhawige ondersoek het ten doel om aan te toon dat resente navorsing die karakterisering en die plot van die Matteus-evangelie oorbeklemtoon, ten koste van die plek en funksie van die sosiale konteks of agtergrond van die antieke teks, asook die topologie in Matteus.*

#### **2.2.4 Eksponente van narratiewe eksegesi**

Die doel van die afdeling is om ‘n kort oorsig te gee van die resultate van die narratologiese ondersoek op die Matteus-evangelie. Kingsbury (1986) en Van Aarde

(1982, 1994) is twee belangrike eskponente van die narratiewe eksegeese van die Matteus-evangelie. Die metodologiese vertrekpunt is, soos reeds in afdeling 1.2 aangetoon, naamlik dat 'n kombinasie van narratologiese- en sosiaal-wetenskaplike modelle gebruik sal word (kyk Van Eck 1995). Die doel van die ondersoek is om vas te stel of voldoende aandag gegee is aan die geografiese en ruimtelike aspekte in Matteus.

#### 2.2.4.1 Kingsbury (1986): *Matthew as story*

'n Narratief bestaan uit karakters, gebeure, maar ook uit *settings* (De Villiers 1984:69). 'n *Setting* is vir Kingsbury (1986:27) die plek of tyd of sosiale omstandighede waarin 'n karakter optree. In sommige situasies maak die *setting* 'n handeling moontlik. Van Eck (1995:125-143) gee 'n breedvoerige oorsig oor die navorsing in verband met ruimte in die narratiewe eksegeese (vgl afdeling 1.2.2). Daarteenoor word die *settings/plek/ruimte* algemeenend deur Kingsbury (1986:27-29) behandel. Sekere plekname is *belangeruimtes* (Van Aarde 1982:134) wat deur bepaalde karakters ideologies gevul word. Volgens Blok (1960:189, 190) kan onderskei word tussen *speelruimte* en *belangeruimte*. Ruimte kan gebruik word as agtergrond of *filling* waarin die karakters optree en waar gebeure plaasvind. Die soort ruimte word *speelruimte* (= *setting*) genoem. Verder kan ruimte ook 'n betekenisvolle doel dien in die ontwikkeling van die plot en karakterisering van die vertelling. Laasgenoemde ruimte word *belangeruimte* (= *focal space of interest*) genoem. *Focal space* het volgens Van Eck (1995:138) simboliese betekenis:

The moment the narrator uses space in a narrative in such a way that it functions as a vehicle for his *ideological perspective on the topographical plane* of the narrative, *setting* is transformed into *focal space of interest*. ...

As such space is a *metaphor* (see again Van Aarde 1991d:54-57) or a *symbol* (as part of the microsocial world) which give expression to certain beliefs, values and attitudes which exist, or may exist, in the macrosocial world. This understanding of space therefore can also serve as the link between a narratological and social scientific analysis of space in the narrative text.

Die simbolisering van ruimtelike strukture in 'n narratiewe diskoers dien as karakteriseringstegniek, en is dus 'n refleksie van sekere oortuigings en houdings wat

verband hou met die makrososiale wêreld wat weer-*spieël* word in die mikrososiale wêreld van die teks (Van Eck 1995:139). Kingsbury (1986:28) meld slegs 'n paar plekname, maar gee geen verklaring van hulle plek en funksie in die plot van die Matteus-evangelie nie. Meeste van die plekke het meervoudige betekenismoontlikhede, byvoorbeeld die woestyn. Dit is die plek van verwagting van die eindtyd: die plek waar Johannes die Doper Israel voorberei het op die koms van die Messias (Matt 3:1-12); en die plek van versoeking waar die Satan Jesus versoek het (Matt 4:1-4). Dit is verder ook die plek waar Jesus die dissipels oortuig dat hulle voldoende mag het om die skare kos te gee (Matt 14:16; 15:33).

Dit is dus duidelik uit die kort oorsig van Kingsbury se werk<sup>17</sup> dat die ruimte-aspek nie voldoende aandag gekry het nie. Die afleiding kan gemaak word dat ruimte net beskou word as speelruimte en nie ook as belangeruimte of *focal space* nie. Van Eck (1995:138-141) het oortuigend aangetoon dat ruimte in die evangelies ook belangeruimtes is wat die verteller se perpektief op die topologiese vlak uitdruk.

#### **2.2.4.2 Van Aarde (1982; 1994): *God-with-us: The dominant perspective in Matthew's story***

Van Aarde (1982; 1994:xiii) was van die eerste Nuwe Testamentici wat narratologiese eksegeese op 'n Bybelteks (evangelie) as 'n geheel toegepas het. Matteus se boodskap word beskryf in terme van 'n dubbele vertel lyn of vertellersperspektief.

I maintain the conviction that the heart of this message can be described in terms of the two narrative lines that are analogically bound together in the plot of the Matthean gospel. Matthew may be presented as a story within a story: the story of the disciples after the analogy of the story of Jesus. At the same time we should consider that the intended readers of Matthew lived after A D 70 and that the social context of these readers was transparent in its depiction by the evangelist. This context was that of *formative Judaism*, and tension between the synagogue and the church. One of my assumptions in this connection is that people in positions of leadership in the Matthean community, under pressure from officials of the synagogue, conformed to Pharisaic ideology in behaviour and attitude. A deviation from the example of Jesus was the result. Jesus, in his interaction with others, moved among the marginalized in society and his message of *God with us* is related to the behaviour and attitude of the disciples towards these marginalized individuals (Van Aarde 1994:xiii).

Ten spyte van die pionierswerk op narratologiese vlak, het die pendulum in die eksegetiese geswaai in die rigting van die sosiaal-wetenskaplike navorsing. Van Aarde (1994:xiii) wys self daarop dat laasgenoemde se navorsing nou fokus op die sosiale konteks van die Nuwe Testament (spesifiek ook op die Matteus-evangelie).

Die narratiewe eksegetiese gee nie voldoende aandag aan die topologie of geografie van die Matteus-evangelie nie. Van Aarde (1982:135) plaas die topografie binne die dubbele vertellersperspektief of vertel lyn van die Matteus-evangelie:

Ons gaan vervolgens aantoon dat die “teologiese plek” waarin die eerste sekwensie in die Matteusevangelie afspeel, as **analogie** dien vir die “teologiese plek” van die tweede sekwensie. Galilea funksioneer in die Matteusevangelie teenoor Jerusalem soos die protagonis Jesus teenoor die antagonist, die Joodse leiers, op die vlak van die eerste sekwensie funksioneer en soos die dissipels (die “kerkleiers”) teenoor die Joodse leiers op die vlak van die tweede sekwensie (beklemtoning – AG van A; vgl Marxsen 1959:62-64).

Van Aarde (1982:135; 1994:118) verduidelik die teologiese funksionaliteit van die plek-naam Galilea as ’n belangeruimte op beide die sekwensievlakke. Galilea is tegelyk die plek waar Jesus die Joodse skare se sonde vergewe, maar daarteenoor die plek van die teologiese antagonist, naamlik die Joodse leiers.

Aan die een kant is Galilea dus die plek waar die “aardse” Jesus as **Emmanuel** die vergifnis van sonde vir die Joodse skare en die heidene kom bied het. Hierdie daad van vergifnis van sonde het onder andere in verkondiging, lering en genesing gekonkretiseer. Die aard van Jesus se optrede staan in skerp kontras met die van die Joodse leiers. Galilea is ook die plek waar die “opgestane” Jesus vir sy dissipels die opdrag gee om met hulle sending onder al die nasies, die heidene en die Joodse skare te begin (Matt 28:16-20).

Aan die ander kant het Galilea, soos verteenwoordig deur die Galilese stede Nasaret (Matt 13:53-58), Kapernaum, Gerasin en Betsaida (Matt 11:20-24), Jesus verwerp en daarmee een geword met Jerusalem, die “teologiese plek” van die antagonist, die Joodse leiers (beklemtoning – AG van A).

Jerusalem is die woonplek van die antagonist, die Joodse leiers. Dit verteenwoordig



’n negatiewe teologiese belangeruimte. In die Sionsteologie is Jerusalem en die tempel die plek waar God met die volk is. Daarteenoor is Jerusalem in die voor-eksiliese profete en Deuteronomistiese teologie gebrandmerk as simbool van formalisme en in Matteus se teologie die simbool van partikularisme. Jerusalem en die tempel is dus ’n *anomalie* en ’n *skandalon* of struikelblok (vgl afdeling 6.8).

Van Aarde (1982:137) toon die topografiese opposisie tussen Jerusalem en Galilea op die verskillende topografiese vlakke aan. Die topografiese opposisie tussen Galilea en Jerusalem funksioneer as die ruimte waarbinne die protagonis deur die antagonis teengestaan word, op die vlak van die eerste sekwensie. Verder dien dit as die saaklike analogie vir die teenstand wat die kerk van die Joodse leiers kry, op die vlak van die tweede sekwensie. Galilea, as die plek van die heidene, funksioneer as saaklike analogie met betrekking tot die tweede sekwensie, waar die dissipels in die uitvoering van hulle heidensending, die gevaar loop om die *geringstes* te verwaarloos. Die dissipels ervaar ook toenemende teenstand. Die plek van die *gemarginaliseerdes* in die eerste-eeuse samelewing kom nie duidelik na vore in die narratologiese ondersoek van die Matteus-evangelie nie (Van Aarde 1982:178). Die nood van die *noodlydendes* kan beskryf word as sonde, godsblastering, maar ook fisiese nood van honger, dors en siekte, of die psigiese nood van duiwelsbesetenheid, herderloosheid, blindheid, en die godsdienstige nood van voor die toegedrukte deur van die Koninkryk van God te staan (Matt 23:13). Van Aarde (1982:178) wys verder op die vergeesteliking, sowel as die simboliese en allegoriese verstaan van die begrippe waarmee die nood van die noodlydendes beskryf word. Van Aarde (1995) het in die latere navorsing die sosiaal-wetenskaplike benadering se kategorieë en verstaan van die gemarginaliseerdes van die samelewing gebruik. Hierteenoor gee die sosiaal-wetenskaplike model van die gevorderde agrariese samelewing ’n omvattende model van die sosiale stratifikasie van die eerste-eeuse Palestina (vgl afdeling 5.5). Deur middel van die model word anakronisme en reduksionisme voorkom.

### **2.2.5 Leser responskritiek (*reader response criticism*) - die eerste hoorders**

Die pendulum van die literêre kritiek se siklus is eers voltooi as die leser (vgl Kingsbury 1988a) en die sosiale konteks ook voldoende aandag gekry het. Die doel is om ter wille van volledigheid kennis te neem van die navorsing op die gebied. Die leser respons-kritici beklemtoon dat die betekenis van die teks nie los van die reaksie van die lesers daarvan verstaan kan word nie. Die onlosmaaklike verhouding tussen

teks en leser word sterk beklemtoon, alhoewel groot diversiteit bestaan rondom die kwalifisering van die verhouding. Die leser responskritiek fokus op die eerste hoorders van die teks. Dit beteken noodwendig dat die sosio-historiese konteks van die Matteus-evangelie ter sprake sal kom. Stanton (1992:72) verwoord die benadering soos volg:

My primary concern is to insist on the importance of the socio-historical setting of the original audience for the interpretation of Matthew. I take it for granted that their responses offer invaluable guidance to modern readers, but I do not accept that the meaning of a text for modern readers is *determined* either by the author's original intention or by the response of the original audience.

Die volgende sake moet in ag geneem word wanneer die reaksie van die eerste lesers van Matteus ondersoek word:

- Sommige van die resente literêre teoretici beklemtoon die belangrikheid van 'n spesifieke sosiale konteks van die lesers in die interpretasie van 'n teks. Die teks as sodanig is nie voldoende vir die ondersoek nie. 'n Meer omvattende benadering is nodig om die sosio-historiese konteks van die lesers vas te stel. Stanton (1992:73) beskryf die proses soos volg en beklemtoon tegelyk die kritiek teen die teksimmanente benadering: "In order to uncover the conventions and assumptions shared by the evangelist and his readers, it is necessary to use all the historical, philological and social-scientific tools at our disposal in order to set Matthew's gospel as firmly as possible in the context of earliest Christianity in the first century Graeco-Roman and Jewish worlds. Here is a further reminder that 'text immanent' approach is a blind alley for interpreters of ancient texts." Louw (1984:18-24) beklemtoon die primêre lees van die teks.
- Die mondelinge oordra van die teks is 'n ander dimensie van die verhouding tussen die eerste hoorders en die teks. Die lees van die teks in die Grieks-Romeinse wêreld was oorwegend die hardop lees van die teks, "...that reading in the Greaco-Roman world was 'predominantly reading aloud, performance in fact'" (Stanton 1992:73, 74).

Ten spyte van die baie navorsing op die struktuur van die teks van Matteus, is daar

nog geen konsensus nie (vgl afdeling 6.2). Die rede hiervoor is waarskynlik omdat Matteus bedoel was om hardop gelees te word en nie in stilte bestudeer te word nie. Baie strukturele merkers van veral die korter eenhede is bedoel vir die mondelinge oorlewering. Die eerste-eeuse mense was primêr hoorders in plaas van lesers.

Both readers and listeners would appreciate the care the evangelist took with the structure of shorter sections, but the division of the whole gospel into three, four, or five major sections was less important. Readers and listeners both knew the overall “story line”; on any given occasion the story could be resumed at many different points (Stanton 1992:75).

### **2.2.6 Samevatting**

Die literêre kritiek neem die genre of vorm van die evangelies in ag, alhoewel nie genoegsaam nie. Narratologie het `n nuwe dimensie na vore gebring op die ruimtelike aspek of topologie van die evangelies. Dit toon die betekenisemoontlikhede van die verskillende ruimtelike relasies in die evangelies aan. Die agtergrondstudie van die Nuwe Testament kry wel aandag met die sosio-historiese ondersoek na die wêreld van die teks. Vorster (1988) toon aan dat `n verskuiwing plaasgevind het in die rigting van navorsing op die sosiale dimensies van die Nuwe Testament. Dit is duidelik uit die navorsing van Van Aarde (1982), Kingsbury (1986), Combrink (1991) en Van Aarde (1994), dat die narratiewe eksegeese nie voldoende aandag aan die ruimtelike aspekte verleen het nie. Combrink (1991:8) verwys net een keer na die berg-tipologie in Matteus, terwyl Kingsbury (1986:27-29) oppervlakkig verwys na die ruimte-aspek op topologiese vlak. Van Aarde (1994:117-126) verwys kursories na die topologiese en geografiese data as teologiese belangeruimtes. Die huidige navorsing volg die tendens wat in Van Aarde se werk begin is deur die teologiese belangeruimtes in die Matteus-evangelie as geheel te ondersoek.

In afdeling 1.2-1.2.3 is die leemtes van die historiese kritiek, literêre kritiek en die sosiaal-wetenskaplike benaderings aangetoon. `n Kombinasie van die narratologiese model en sosiaal-wetenskaplike modelle (kyk Van Eck 1995) kan gebruik word om die leemtes in die navorsing aan te vul. Meer aandag sal gegee word aan die topologie in die Matteus-evangelie deur die gebruik van `n narratologiese model wat ruimte funksioneel bestudeer. Die literêre kritiek kan aangevul word met sosiaal-wetenskaplike modelle in die ondersoek na die agtergrond of sosiale konteks van die

Nuwe Testament, sodat die data gesistematiseer en gestruktureer kan word. Die model van die gevorderde agrariese samelewing dien as verwysingsraamwerk waarbinne die Bybelse jubilee in Matteus verstaan kan word. Die sosiaal-wetenskaplike modelle kan die historiese afstand tussen die teks en die leser oorbrug, asook die dwalings van anakronisme en etnosentrisme vermy.

## **2.3 DIE SOSIAAL-WETENSKAPLIKE BENADERING TOT DIE UITLEG VAN DIE NUWE TESTAMENT**

### **2.3.1 Inleiding**

Die doel van hierdie afdeling is om 'n oorsig te gee van die sosiologiese of *sosiaal-wetenskaplike benadering* in Nuwe-Testamentiese navorsing. Die oorsig is kursories en maak nie aanspraak op volledigheid nie. Elliott (1993:138-174) gee 'n volledige literatuurlys (waarvan 'n groot deel kronologies is) van sosiaal-wetenskaplike navorsing vanaf 1970-1992 en is reeds 'n dekade uitgedateer. Osiek (1992:88-95) het verder 'n kort oorsig artikel geskryf waarin verdere bronverwysings gevind kan word. In Suid Afrika verteenwoordig die werke van Van Staden (1991) en Van Eck (1995) sosiaal-wetenskaplike navorsing op die Nuwe Testament wat as intensiewe naslaanwerke kan dien.

Van Staden (1991:26-67) gee 'n volledige oorsig oor bestaande benaderings binne die sosiaal-wetenskaplike ondersoek van die Nuwe Testament. Die *sosiologiese wetenskap* onderskei tussen *sosiologie, antropologie en psigologie*. Verder word die teoretiese aspekte van die onderskeie benaderings binne die sosiaal-wetenskaplike benadering (*strukturele funksionalisme, konflikteorie en simboliese interaksionisme*) volledig deur Van Staden (1991:105-145) verduidelik. Elliott (1988; vgl Botha 1989:480-509; Van Staden 1991:114; Osiek 1992:88-95) onderskei breedweg tussen twee benaderings in die sosiale wetenskap, naamlik die *deskriptiewe benadering* en die *verklarende benadering*. Die deskriptiewe benadering word ook die *sosio-historiese benadering* genoem. Die *sosiale beskrywing of sosio-historiese navorsing* is nie *sosiologies* nie. Die sosio-historiese navorsing is 'n *beskrywing* van die historiese konteks van die teks van die Nuwe Testament (Van Staden 1991:30). 'n Sosiale beskrywing akkumuleer data wat relevant is vir die *historiese verstaan* van die *agtergrond* van die Nuwe-Testamentiese teks vanuit die Bybelse en buite-Bybelse bronne. Die historiese konteks van die teks word vanuit die databasis *ge-rekonstrueer*.

Die data word na gelang van die omstandighede of behoefte aanmekaar gesit soos 'n legkaart. Die teks word slegs gesien as *basiese sosiologiese informant* wat sosiale data bevat van diverse onderwerpe (vgl Elliott 1988; Botha 1989:488-509; Van Staden 1991:32-33; Osiek 1992:88-95). Eksponeer van bogenoemde benadering is Theissen (1978), Malherbe (1977), Gager (1979) en Meeks (1983) (kyk Botha 1989:492; Van Staden 1991:34-38 vir verdere literatuurverwysings).

Die *sosiologiese analise* kan vervang word met die breë benaming van *sosiaal-wetenskaplike benadering*. Simplisties gestel maak hierdie benadering gebruik van omvattende sosiaal-wetenskaplike *modelle en teorieë* waarmee die historiese verwysingsraamwerk *gekonstrueer* word. Dit gaan om 'n konstruksie van 'n *sosiale sisteem* aan die hand van antropologiese modelle (vgl Botha 1989:491). Sosiologie kan gedefinieer word as die wetenskaplike studie van al die *sisteme van sosiale interaksie*. 'n Belangrike aspek van sosiale interaksie is dat dit *geroetineerd* raak. Dit is 'n noodsaaklike vereiste vir die samelewing as 'n voortgaande sisteem (Van Staden 1991:26). Die roetineisering bring *orde en voorspelbaarheid* binne die interaksie, sodat die interaksiepatrone 'n sisteem vorm. 'n Sisteem verwys na 'n sekere verhouding en interafhanklikheid tussen onderskeie empiriese fenomene. Hierdie relasie en interafhanklikheid tussen die verskillende komponente het 'n interne orde en eenheid van die sisteem tot gevolg. 'n Sisteem het volgens Van Staden (1991:26) twee aspekte:

- 'n *Strukturele aspek*, bestaande uit interaksiepatrone wat uit spesifieke komponente bestaan en in interrelasie is; en
- 'n *funksionele aspek*, bestaande uit die bydrae wat die onderskeie komponente tot die dinamiek en funksionering van die sisteem as 'n geheel maak.

Eksponeer van die sosiaal-wetenskaplike benadering is onder andere Malina (1981) en Elliott (1981) (kyk Botha 1989:486; Van Staden 1991:53-59).

Volgens Osiek (1992:90) is een van die probleme van die sosiaal-wetenskaplike benadering die vlak van abstraksie waarop die modelle funksioneer. Verskillende modelle funksioneer op verskillende vlakke van abstraksie. Ses vlakke van abstraksie word onderskei:

- Op die eerste vlak is die veronderstelling van die *basiese sosiale instellings* in alle kulture, naamlik familiale, ekonomie, politiek en godsdiens. Dit is nie noodwendig dat al vier in alle kulture onafhanklik funksioneer nie.
- Tweedens is daar modelle van sosiale samestelling en dinamiek, byvoorbeeld *strukturele funksionalisme, konflik en simboliese interaksie* wat sekere kulture transendeer, maar wat waarskynlik nie in alle kulture funksioneer nie (vgl Van Staden 1991:105-145 vir 'n bespreking van bogenoemde drie modelle).
- Derdens is daar die *makrososiologiese vlak van klassifikasie* van 'n samelewing. In die huidige studie is dit die *pre-industriële gevorderde agrariese samelewing* met die *hiërargies-geordende sosiale klassifikasie* struktuur (kyk ook Lenski *et al* 1991; Duling 1992; vgl hoofstukke 4 en 5).
- Op die vierde vlak is die *geografiese en historiese entiteit* wat *Mediterreens* genoem word, of Mesopotamies-Mediterreens as die Midde Ooste ook ingesluit word. Die Mediterreense samelewing vertoon karakteristieke waardes, soos eer/skande, familiale verwantskap, reinheidklassifikasies wat dwarsoor die sosiale vlakke van die kultuur opereer. Die vooronderstelling van die huidige studie is, dat die eerste-eeuse Mediterreense samelewing wat ten grondslag lê van die evangelies, 'n gevorderde agrariese samelewing verteenwoordig (soos deur Lenski 1991 en andere beskryf is). Die familiale instelling is die primêre instelling in bogenoemde samelewing.
- Vyfdens is die modelle wat die spesifieke *verstaan van die self, patrone van gedrag en interaksie binne 'n sub-groep in die kultuur* verduidelik. Dit sluit in die verduideliking van die maniere waarop die kernwaardes van die kultuur versterk, geherinterpreteer of verwerp word. Voorbeelde is die wêreld van die vrou op elke sosiale vlak, die Jesus-beweging en die ontwikkeling van die vroeë Christelike groepe.
- Laastens, is daar spesifieke elemente van *sosiale simbolisering en interaksie* binne 'n sub-groep wat die waardes van die dominante kultuur weerspieël, maar wat hulle eie interpretasie en funksie mag hê, byvoorbeeld wysheid Christologie of huishoudelike kodes.

Vervolgens sal enkele van die ander sake waarna Osiek (1992) verwys, vanuit die resente sosiaal-wetenskaplike navorsing aangespreek word, soos onder andere, die

vraag wat sosiaal-wetenskaplike kritiek is, die verband met die historiese kritiek, die kultuur-historiese afstand, die *emic/etic* onderskeid, sinkroniese en diakroniese navorsing en legitimasie.

### 2.3.2 Wat is sosiaal-wetenskaplike kritiek?

Sosiaal-wetenskaplike kritiek<sup>18</sup> is 'n komponent van die histories-kritiese eksegeese. Dit bestudeer Bybelse tekste as betekenisvolle samestellings van taal wat kommunikeer tussen die outeurs en die gehoor. Binne die kommunikasieproses bestudeer die sosiaal-wetenskaplike benadering die volgende aspekte:

- 1) not only the social aspects of the form and content of texts but also the conditioning factors and intended consequences of the communication process;
- 2) the correlation of the text's linguistic, literary, theological (ideological), and social dimensions; and 3) the manner in which this textual communication was both a reflection of and a response to a specific social and cultural context - that is, how it was designed to serve as an effective vehicle of social interaction and an instrument of social as well as literary and theological consequence (Elliott 1993:7).

Uit genoemde definisie is dit duidelik dat die sosiaal-wetenskaplike benadering 'n subdissipline van die eksegeese is. Die benadering is aanvullend tot die historiese kritiek en nie 'n nuwe paradigma nie. Elliott (1993:13, 14) gebruik terme soos *complement, expanding and improving* (teenoor Van Aarde se *adaptation*, in Van Eck [1995:80, 84, 85] ) om die rol van die benadering aan te toon.

Die sosiaal-wetenskaplike benadering poog spesifiek om Bybelse tekste binne hulle sosiale en kulturele konteks te bestudeer. Elliott (1993:8) beskryf die doel van die benadering soos volg:

Social-scientific criticism, in its turn, studies the text as both a reflection of and a response to the social and cultural settings in which the text was produced. Its aim is the determination of the meaning(s) explicit and implicit in the text, meanings made possible and shaped by the social and cultural systems inhabited by both authors and intended audiences.

Die analise van die tekste vind plaas in samewerking met die studie van die sosiale en

kulturele sisteme waarin die tekste ontstaan het en wat hulle betekenis-verwysingsraamwerk vorm. Tekste dien as voertuie van sosiale interaksie. Die kontekste wat deur die sosiaal-wetenskaplike benadering beskryf word, kan soos volg getipeer word:

(T)he contexts of these texts and the patterns of behavior they describe, likewise, are social contexts, environments involving pluralities of persons and groups, and shaped by economic and societal conditions, structures and processes. In their language, content, structure, strategies, and meaning, then, these texts presuppose, encode and communicate information about the social systems in which they were produced and to which they were a response (Elliott 1993:10).

Die navorsing van die sosiaal-wetenskaplike benadering tot die Nuwe Testament en die konteks daarvan het twee moontlike fokuspunte, naamlik aan die een kant, die sosiale en kulturele toestande, kenmerke en kontoure van die vroeë Christendom en die sosiale agtergrond daarvan. Die sosiale wetenskappe konstrueer teorieë en modelle om data in te samel en te analiseer wat meer lig kan werp op die uitstaande kenmerke van die antieke Mediterreense en vroeë Christelike samelewing en kultuur (Elliott 1993:32). Die ander fokuspunt is eksegeties van aard en fokus op die interpretasie van die Bybelse teks. Die sosiaal-wetenskaplike benadering is aanvullend tot die ander kritiese metodes en ondersoek die struktuur, inhoud, strategie en die retoriese bedoeling van die teks binne die sosiale konteks daarvan. Die teksteorie grondliggend aan die benadering beskryf Elliott (1993:33) soos volg: "...the text (is) an encodement of information concerning the social system, as containing a message that is both ideational and pragmatic in nature, and as a medium of social interaction." Bogenoemde twee fokuspunte is komplementêrend tot mekaar. Elliott (1993:33) beskryf die samewerking soos volg: "As a social-scientific study of the biblical world provides the social and cultural maps for locating and interpreting the biblical documents, so a social-scientific criticism of the biblical documents provides the detail by which the broader delineations of social history are corroborated and critiqued." Die resultaat van die navorsing is 'n verstaan van die vroeë Christendom in terme van allesomvattende sosiale, kulturele en godsdienstige fenomene. Elliott (1993:35) beskryf die resultaat soos volg:



*Such study has achieved a more comprehensive contextualization of the biblical writings and a more accurate understanding of the correlation of religious thought and belief with the realities of ancient everyday life. Finally, by clarifying the difference between the historical conditions, social institutions, and cultural scripts proper to the biblical writings and those proper to the modern interpreter, social-scientific criticism provides a clearer framework for reading and use of the Bible and biblical history by the contemporary student (my kursivering - GV).*

### **2.3.3 Die verband met die historiese kritiek**

Uit die beskrywing van die eksegetiese paradigmas is dit duidelik dat daar 'n leemte bestaan in die ondersoek na die plek en funksie van die sosiale agtergrond in die interpretasie van die Nuwe-Testamentiese tekste. *Formgeschichte* het vanuit die positivistiese historisme gepoog om die presiese situasie van 'n spesifieke *Gattung* te bepaal. *Traditionsgeschichte* het verskeie kontekstuele vlakke vasgestel wat binne sekere historiese omstandighede ontstaan het. Elliott (1993:12) merk tereg op dat bogenoemde twee benaderings van die historiese kritiek nie daarin kon slaag om hulle beloftes na te kom nie. Du Toit (1997) toon aan dat teks en verwysing die fundamentele probleem van die inleidingswetenskap is.

Op grond van bogenoemde navorsingsleemtes probeer die sosiaal-wetenskaplike benadering om moontlike antwoorde te gee op die agtergrondstudie van die Nuwe Testament. Die sosiaal-wetenskaplike benadering verteenwoordig nie 'n paradigma-skuif nie, maar wil die historiese kritiek verbeter, komplementeer en uitbrei. Om die betekenis wat die antieke tekste kommunikeer, te verstaan en om die sosiale dimensies van beide tekste en hulle kontekste te ondersoek, moet 'n sosiaal-analitiese vaardigheid by die konvensionele historiese kritiek gevoeg word (kyk Elliott 1993:11; vgl Joubert 1994:36). Die histories-kritiese benadering kort 'n *sociological imagination* en sosiaal-wetenskaplike metodologie om die beperkte fokus op die historiese, literêre en ideologiese sake aan te vul (Elliott 1993:13). Die sosiaal-wetenskaplike kritiek komplementeer die tradisionele histories-kritiese analise van die Bybel, sodat dit in staat is om te doen waarvoor dit bedoel is, naamlik:

(T)o yield an understanding of what authors said and meant within the contours

of their own environment. Social-scientific criticism does so with an orientation and method whose questions and objectives, modes of analysis and processes of explanation, are guided and informed by theory, methods, and research outcomes of the social sciences (Elliott 1993:14).

Die sosiaal-wetenskaplike benadering vul dus die histories-kritiese metode aan met perspektiewe, teorieë, modelle en navorsing van die sosiale wetenskappe, sodat die Bybelse tekste binne hulle kontekste genoegsaam verstaan kan word. Dit bring nie noodwendig nuwe data na vore nie, maar maak dit moontlik om bestaande data beter te verstaan in 'n nuwe en meer omvattende teoretiese verwysingsraamwerk. Dit het dus 'n *heuristiese funksie* en stimuleer daardeur die verbeelding en verruim die konseptuele horisonne (Elliott 1993:15).

#### **2.3.4 Die kultuur-historiese afstand**

Die sosiaal-wetenskaplike benadering poog om die kultuur-historiese afstand tussen die antieke tekste en hulle sosiale omstandighede en die twintigste eeu te oorbrug deur middel van teorieë en modelle. Die moderne lesers is histories, geografies en kultureel ver verwyder van die antieke tekste en hulle kontekste. Elliott (1993:10) beskryf hierdie afstand soos volg:

These biblical writings are texts written in foreign language (Greek, Hebrew, Aramaic) encoding elements of cultures and social systems alien to those of most modern readers. ... (these texts) consists of documents written in what anthropologists call a "high context" society where the communicators presume a broadly shared acquaintance with and knowledge of the social context of matters referred to in conversation or writing. Accordingly, it is presumed in such societies that contemporary readers will be able to "fill in the gaps" and "read between the lines".

Die vooronderstelling is dat die moderne leser kennis van die sosiale sisteem sal hê of *reading scenarios* om die kommunikasie van die antieke tekste te verstaan. Bogenoemde senarios is nodig om die dwalings van anakronisme en etnosentrisme te vermy by die lees van antieke Mediterreense tekste. Anakronisme beteken om inligting van die huidige sosiale konteks in die teks in te lees, eerder as om die teks te lees ooreenkomstig die eie, kontemporêre sosiale-en-kulturele sisteem (Elliott

1993:11).

### 2.3.5 Die *emic* en *etic* data

#### 2.3.5.1 Die onderskeid tussen *emic* en *etic*

Die onderskeid tussen *emic* en *etic* het ontstaan binne die kulturele antropologie. Maar die definisie daarvan is nie baie duidelik nie (kyk Craffert 1994:2). Pike (1990:30) het eerste hierdie onderskeid in 1949 gemaak. Harris (1976:329-350) het later, eers in 1964, *emics* en *etics* in antropologiese studies gepopulariseer. Die onderskeid tussen *emic* en *etic* is deur die eksponente van die sosiaal-wetenskaplike benadering oorgeneem en toegepas in die gebruik van modelle in die eksegeese van die Nuwe Testament.

Die tyd het nou aangebreek om verby sosiale beskrywing te beweeg na sosiaal-wetenskaplike analise van Bybelse tekste. Die *social history* het ook misluk omdat dit nie verder gaan as om sosiale data te versamel en te beskryf nie. Wat nodig is, is die gebruikmaking van omvattende metodes vir sosiaal-wetenskaplike interpretasie (Elliott 1993:13). Die sosiale beskrywing het ook nog nie die sosiale en kulturele sisteme wat kenmerkend is van die antieke Mediterreense samelewing, verdiskonteer wat hulle onderskei van die moderne interpreteerders van die Bybel nie. 'n Gesofistikeerde metode is nodig wat die Bybelse geskrifte ondersoek en verstaan as produkte van en reaksies van hulle sosiale en kulturele samelewings.

Duidelike onderskeid moet dus getref word tussen benaderings wat gerig is op suiwer *sosiale beskrywing* aan die een kant en die sosiaal-wetenskaplike verklaring en die gebruik van sosiaal-wetenskaplike teorie en modelle aan die ander kant (Richter 1984:77-90; Botha 1989:480-506; Elliott 1993:20; 38). Bogenoemde onderskeid word in antropologie die *emic* en *etic* inligting en perspektiewe genoem. Die onderskeid is na analogie van die linguïstiese onderskeid tussen *fonemika* (na aanleiding van spraakklanke) en *fonetika* (die wetenskap van spraak klanke as elemente van taal). Elliott (1993:38) onderskei soos volg tussen *emic* en *etic*:

(T)he term *emic* identifies information provided by the “natives”, accounts of phenomena as perceived, narrated, and explained according to the experience, folk knowledge, conceptual categories, ratiocinations, and rationalizations of the indigenous narrators in their historical, social, and cultural locations.

The term *etic*, on the other hand, identifies the perspective of the external investigator or interpreter as determined by his or her different social, historical, and cultural location, experience, and available knowledge and the conceptual categories used for analyzing these same phenomena.

*Emic* beskrywings en verklarings vanuit die perspektief van die inheemse mense, beskryf die wat en hoe van hulle denke, maar nie die hoekom nie. Die *etic* konstruëte poog om te verklaar hoe inheemse konsepte en persepsies korreleer met en beïnvloed is deur sosiale en kognitiewe faktore deur gebruik te maak van kruis-kulturele vergelyking en deur faktore in ag te neem wat nie in inheemse verslae genoem is nie (Elliott 1993:39). Die moderne navorser en interpreteerder gebruik kategorieë en interpreteer emiese data volgens *etic* konsepte, teorieë, modelle, kennis en kontemporêre wetenskaplike kanons. Elliott (1993:39) beskryf die onderskeid tussen *emic* en *etic* aan die hand van die volgende voorbeeld: “Thus the ancient ‘native’ speaks of rulers such as ‘kings’ and ‘ethnarchs’, whereas the modern investigator classifies both within the more comprehensive and abstract category of ‘government’.”

Die metode van analise moet dus onderskei tussen die sosiale stand van die interpreteerder en die sosiale stand van die outeur en die objek wat geïnterpreteer word. *Social location* (Rohrbaugh 1987:103-119; Van Staden 1991:68; kyk afdeling 3.4.3) omsluit hier alle faktore wat 'n persoon of groep beïnvloed, hulle sosialisering, ervarings, persepsies, rasonale verwysingsraamwerk en perspektief op die realiteit. Alle kommentare en wetenskaplike studies van die Bybel en die antieke wêreld werk met emiese data, maar verskuif noodwendig na *etiese* kategorieë wanneer hulle poog om die bewyse te verklaar vanuit een kultuur met sosiale en kulturele konstruëte vanuit hulle eie tyd. Bogenoemde onderskeid erken die feit dat verskillende kulture verskillende maniere het vir die konstruering, beskrywing en verklaring van die realiteit soos hulle dit ervaar. Tegelykertyd erken dit die integriteit van verskillende persepsies en beskrywings van die realiteit, omdat elkeen beïnvloed en gevorm is deur spesifieke gedeelte verwysingsraamwerk en sosiale stand. Verder erken dit die beperkings van alle vertalings (Elliott 1993:39).

### 2.3.5.2 Kritiek teen die *emic* en *etic* onderskeid

Craffert (1994:1-21) opper heftige kritiek teen Nuwe-Testamentici (Elliott 1993; Pilch 1991, 1993; Van Staden 1991; Van Eck 1993) wat bogenoemde onderskeid ongekwalfiseerd oorgeneem het. Craffert toon die volgende gevare aan in die onderskeid tussen *emic* en *etic* data.

- Die grootste gevaar in die gebruik van die onderskeid lê in die *cross-cultural* interpretasie waar groot klem gelê word op die voorkoming van die dwalings van anakronisme en etnosentrisme (Craffert 1994:1).
- *Emic* data het alleen waarde deurdat dit die data verskaf wat deur wetenskaplike modelle verklaar moet word. Die Nuwe-Testamentiese tekste is dan net die antropoloog se veldboek vol emiese data, of dit word gereduseer tot 'n *source-book* (Craffert 1994:11).
- *Emic* en *etic* is nie twee opeenvolgende fases in die interpretasieproses nie. Dit is ook nie die beskrywing van verskillende konsepte wat deur verskillende kulture gebruik word nie, naamlik *emic* vir die *native's point of view* en *etic* vir die wetenskaplike navorser wat *social-scientific models* gebruik nie.

If emics is used for categories and concepts in their culture and etics for categories and concepts (even if it is that of social sciences models) in our culture, it is stating the obvious dilemma faced in cross-cultural interpretation. That does not contribute in any way to bridging the gap between cultures (Craffert 1994:2).

- *Emic* en *etic* is twee opponerende definisies van antropologie: “respectively a mentalist (idealist) and a behaviourist (materialist) perspective” (Craffert 1994:3). *Emic* is die vermoë van die *outsider* om presies net soos die *insider* te praat, te loop, dink en op te tree. Konsensus bestaan onder die *insiders* dat die “*outsider* is matching the shared perceptions characteristic of their culture.” *Etic accounts* is volgens Craffert (1994:3)

cross-culturally applicable and pass the test when they are “in accord with the epistemological principles deemed appropriate by science; in other words, any and all *etic* constructs must be precise, accurate, logical, comprehensive,

replicable, falsifiable, and observer-independent". Emics, then are valid culturally and etics cross-culturally.

Craffert (1994:4) kom tot die slotsom dat: "...as tools shaped by that history they represent different definitions of anthropology and consequently different ways in bridging the distance between cultures - respectively an interpretive way and a scientific way."

- Vir Craffert gaan dit nie oor die onderskeid tussen *emic* en *etic* nie, maar om 'n dialektiese karakter van beide binne 'n interpretatiewe proses.

...two phases of the single interpretive process need to be kept intact: sorting out what the subjects are up to while at the same time moving towards a position of conversation between independent cultural systems. The enquirer is placed in a single process of interpretation, forever shuttling between two focus points, which can be identified but not easily separated.

Dit gaan nie om 'n onderskeid nie, maar om 'n ontmoeting en vergelyking tussen twee onderskeie kulturele sisteme binne 'n interpretasieproses. Interpretatiewe antropologie het ten doel om vas te stel "...whether the distance between the two cultural systems is successfully bridged; whether a comparison succeeded in bringing into focus both cultural systems at the same time" (Craffert 1994:6). Dit lyk asof Nuwe-Testamentici kennis geneem het van Craffert se kritiek, maar die onderskeid met in agneming van die gevare word gehandhaaf.

### **2.3.6 Sinkroniese en diakroniese navorsing**

Die sosiaal-wetenskaplike navorsing kan of sinkronies of diakronies wees. Dit wil sê, dit kan fokus op een samestelling van sosiale fenomene en hulle interrelasie op 'n gegewe tyd en plek (*sinkronies*). Andersins, kan aandag gevestig word op die sosiale beweging en verandering oor die tyd heen (*diakronies*). Elliott (1993:15, 55) stel dat: "Cross-cultural analysis, moreover, can be undertaken with a comparison and contrast of the salient features and contours of societies either close or distant in terms of time, space, and material conditions."

Elliott (1993:54) gebruik die begrippe *situasie* en *strategie* in plaas van die konvensionele eksegetiese terme van *occasion* en *purpose* van 'n geskrif. *Situasie*

verwys na die sosiale omstandighede en interaksies wat die skryf van `n teks gemotiveer het (sosiale versteuring of konflik, bedreiging van groepkohesie en verbintenis, probleme met groepgrense, konflik oor legitieme gesag, feesgeleenthede, ensovoorts). *Strategie* (in plaas van *doel of intensie*) verwys na die feit dat die teks spesifiek ontwerp is deur die outeur om die gehoor te oortuig tot `n spesifieke optrede. Kortliks saamgevat beteken dit dus: “Social-scientific criticism thus aims at discovering how a given document was designed as an author’s motivated response to a specific situation and how it was composed to elicit a specific social response on the part of its audience” (Elliott 1993:54; vgl Van Eck 1995:78, 79).

Die situasie van die teks sluit verskillende vlakke en fases in. Die makrososiologiese vlak van `n teks se situasie sluit die totale sosiale en kulturele sisteem in, waarvan die teks `n produk is. Die mikrososiologiese vlak verwys na die meer spesifieke sosiale omstandighede en kenmerke van spesifieke sender(s) en ontvanger(s)<sup>19</sup>. Die situasie van die teks kan *sinkronies* benader word, dit wil sê, die sosiale relasies en plek van die outeur en hoorders, die huidige sosiale en kulturele gedragpatroon en die relasies op `n gegewe tyd. *Diakroniese* ondersoek bepaal hoe die teks temporeel en sosiaal staan in relasie met ander tekste en tradisies wat `n verbintenis met die teks het, byvoorbeeld die sinoptiese evangelies in relasie tot mekaar (kyk Osiek 1992:90).

### **2.3.7 Legitimasie**

*Legitimasie* (kyk Berger & Luckmann 1967; vgl Van Staden 1991:94-96) is die samestelling van maniere hoe `n sosiale instelling verduidelik en regverdig word aan die lede van die samelewing. Die polemieks teenoor die hoofstroom om hulleself af te grens en te onderskei van die moederliggaam is deel van die legitimasiestruktuur. Die vyandige reaksie van die moederliggaam word gebruik vir interne versterking deur die nuwe groep. Twee verdere aspekte kan genoem word om die begrip legitimasiestruktuur te verduidelik. Eerstens, is dit die moederliggaam wat verantwoordelik is vir die skeuring. Vanuit die perspektief van die vroegste Christene in Palestina is Israel mislei deur hulle hardkoppige, blinde en bose leiers om nie vir Jesus die Messias, die Seun van God te erken nie. Die kerk as die “nuwe volk” is die ware volk van God, die erfgename van God se beloftes en koninkryk (kyk Matt 21:43). Volgens Matteus is die skeuring deur Jesus voorsien en uitgevoer op God se inisiatief. Tweedens bevat Matteus verskeie legitimasiestruktuurformules, onder andere Jesus se verwerping en God se

aanvaarding van heidene in Matteus 2. Verder funksioneer Matteus se beklemtoning dat Jesus inderdaad die vervulling van die Wet en die Profete is, ook as legitimasië-formule (vgl Stanton 1992:105,106).

### 2.3.8 Sosiaal-wetenskaplike navorsing ten opsigte van Matteus

Die sosiologiese ondersoek na aspekte in die Matteus-evangelie kan die redaksie-kritiese en literêr-kritiese benaderings aanvul. Elliott (1994:55) toon die verskil tussen die verskillende benaderings duidelik aan. Die meeste geleerdes aanvaar dat Matteus in Antiochië geskryf is, maar daar bestaan nog geen konsensus daaroor nie. Die kritiek teen die sosiaal-historiese benadering kan soos volg verduidelik word:

But even if we could be certain about the geographical setting of the gospel, a further problem would remain. The social historian's eye often alights on incidental details, but it is often difficult to know whether such details in Matthew reflect the social setting of the earlier traditions used by the evangelist, or his own social setting (Stanton 1992:86).

Volgens Stanton (1992:87) kan die sosiologiese modelle<sup>20</sup> nie ons leemtes in historiese kennis vul nie. Sosiologiese modelle is nie wette wat in alle omstandighede toegepas kan word nie. Die doel en funksie van sosiologiese modelle word soos volg deur Stanton (1992:87) verduidelik: "They are heuristic: they enable us to notice things about the evidence which we might otherwise overlook. They enrich historical study; at best, they may provide support for particular historical hypotheses or reconstructions. In short, they enable us to read Matthew's gospel more sensitively by clarifying its social setting."

Die sosiologiese teorie gebruik modelle wat gekonstrueer is op grond van kruiskulturele<sup>21</sup> studies op 'n wye reeks fenomene vanuit verskillende historiese periodes. "These distant comparisons are based on sets of similarities in the behaviour of individuals, groups and communities in a range of cultural settings. In spite of obvious differences, striking recurrent patterns can be observed which are not specific to a particular culture or historical setting" (Stanton 1992:87). Stanton (1992:88) onderskryf die komplementêre gebruik van *distant-and-close comparisons* binne die sosiologiese teorie. *Close comparison* is 'n vergelyking met 'n ander dokument vanuit dieselfde historiese tydperk as Matteus, naamlik die eerste eeu (bv die



Damaskus-dokument). *Distant comparisons* is moderne sosiologies-teoretiese oorwegings. Die agtergrond van Matteus word volgens bogenoemde benadering soos volg beskryf:

Matthew's gospel and the Damascus Document come from strikingly similar settings: they were both written for "sectarian" communities which were in sharp conflict with parent bodies from which they had recently parted company painfully. Both writings functioned as "foundation documents" for their respective communities; they used several strategies to "legitimate" the separation (Stanton 1992:88).

ʼn Voëlvlug oor die literatuurverwysings van Elliott (1993:138-174) toon slegs enkele sosiaal-wetenskaplike artikels of publikasies<sup>22</sup> op die Matteus-evangelie. ʼn Oppervlakkige klassifisering van die literatuur toon aan dat die meeste navorsing op Matteus gedoen is op *abstraksie vlakke* (kyk Osiek 1992:88-95; kyk ook afdeling 2.3.1.) twee, vier, vyf en ses. Die abstraksie vlakke een en drie, met die uitsondering van Duling (1992) se artikel en Vledder (1994) se proefskrif, het weinig of geen aandag geniet nie.

### **2.3.8.1 Die sektariese gemeenskappe**

Sektarianisme is ontwikkel deur Ernst Troeltsch (1911) en later verder ontwikkel deur Max Weber (1968). Wat is ʼn sekte? White (1988:14) gee die volgende kruis-kulturele definisie van sekte (vgl die *distant comparison* - GV): "a deviant or separatist movement within a cohesive and religiously defined dominant culture. Thus despite expressed hostilities and exclusivism, the sect shares the same basic constellation of beliefs or 'worldview' of the dominant cultural idiom". Blenkinsopp (1981:1-2) gee ʼn duidelike beskrywing van die eienskappe van baie van die groepe in die tweede tempel Judaïsme en in die vroeë Christendom (vgl *close comparisons* - GV):

A sect is not only a minority, and not only characterized by opposition to norms accepted by the parent-body, but also claims in a more or less exclusive way to be what the parent-body claims to be. Whether such a group formally severs itself, or is excommunicated, will depend largely on the degree of self-definition attained by the parent-body and the level of tolerance obtaining within it.

Op grond van bogenoemde definisies kan gevra word of die Matteus-evangelie en die evangelis se breë perspektief sektariese kenmerke vertoon? Die universaliteit of openheid van die gemeenskap se grense is tipies sektaries, omdat `n sekte nuwe lede moet werf om te oorleef. Die geslote karakter wat sommige aan `n sekte gee, is dus nie houdbaar nie. Die vinnige verspreiding en aanvaarding van die Matteus-evangelie in die vroeë Christendom ondersteun ook die sektariese oorsprong van Matteus. Die volgende feite ondersteun die sektariese oorsprong van die Matteus-evangelie:

The cumulative evidence from a sociological perspective for reading Matthew as a sectarian writing is strong. The evangelist and his readers have parted company with other strands of first century Judaism, especially Pharisaism (21:43). They perceive themselves to be under threat of persecution from their opponents (5:10-12, 10:17, 21:41-45, 22:6, 23:31-35), a somewhat beleaguered minority at odds with the parent body, and, to a certain extent, with the Gentile world (5:47, 6:7, 32, 10:18, 22, 18:7, 24:9). These are well-known features of sectarian groups, as are Matthew's emphasis on very stringent moral requirements (5:20, 48, 18:8-9, 19:11-12) and the strong internal discipline of "churches" (18:5-19) (Stanton:1992:94).

#### **2.3.8.1.1 Distansiëring met die moederliggaam (*parent body*)**

Die distansiëring met die moederliggaam word deur God geïnisieer, deur middel van `n individuele charismatiese leier (Matt 21:43). Die Fariseërs as leiers van die moederliggaam word in Matteus 23:2 positief voorgestel: Hulle sit op die troon van Moses. Maar die Fariseërs is blinde leiers (Matt 15:14; 23:16, 17, 19, 24, 26), wat nie deur die hemelse Vader geplant is nie en afgekap sal word (Matt 15:13). Hulle dreig voortdurend om diegene wat wegskeur, te vervolg (Matt 5:10-12; 10:17; 21:41-45; 22:5; 23:31-35), maar daar is `n sterk oortuiging dat die oordeel oor die leiers voltrek sal word (Matt 3:7-10; 8:12; 12:37; 15:13; 23:33-36).

Die polemieë met die godsdienstige leiers is een manier hoe die minderheidsgroep hulleself distansieer van die moederliggaam. "As is frequently the case, polemic is part of the sect's self-understanding as a distinct entity over against the parent body" (Stanton 1992:97). In Matteus is daar ander subtiele maniere hoe die *new people of God* hulleself onderskei van die moederliggaam, byvoorbeeld die geregtigheid van die

dissipels moet die geregtigheid van die Skrifgeleerdes en Fariseërs oortref (Matt 5:20, 6:1-18). Slegs die Fariseërs en Skrifgeleerdes word *rabbi* genoem, en natuurlik ook Judas wat na Jesus as Rabbi verwys (Matt 26:25, 49).

’n Baie belangrike eienskap van Matteus is die onderskeid tussen *ekklesia* en *sinagoge* (Matt 4:23; 9:35; 10:17; 12:9; 13:54; 23:34). Die *ekklesia* is deur Jesus gestig op grond van ’n Goddelike openbaring (Matt 16:18; 18:17) en die sinagoge is die self-identifisering van die moederliggaam. Bogenoemde bevestig dat die *new people* ’n nuwe selfidentifikasie gekies het om hulle te distansieer van die moederliggaam. *Ekklesia* en *sinagoge* verteenwoordig opponerende instellings (Stanton 1992:97). Die Matteus-evangelie is tipies ’n geskrif van ’n sektariese groep wat van die moederliggaam weggebreek het en hulle selfverstaan verwoord het. Die Matteus-evangelie dien as ’n *foundation document* om te verduidelik hoe die kerk en sinagoge se weë geskei het en om eersgenoemde se lewe vorentoe te ondersteun (Stanton 1992:106).

### **2.3.8.2 Die sosiale konflikteorie**

Lewis Coser (1956; 1967) se konflikteorie bestudeer die gedrag van groepe. Drie waarnemings is van toepassing op sektes wat in konflik is met die moederliggaam. Vledder (1994) het ’n intensiewe studie gedoen op die toepassing van die konflikteorie op Matteus 8 en 9.

#### **2.3.8.2.1 Sterk verhoudings lei tot intense konflik**

Die beginsel is: hoe sterker die verhouding, hoe intenser die konflik. Die eenheid of verbondenheid en gelyktydige bestaan van opposisie in die intieme verhouding, bring ’n groter konflik. Hoe groter die betrokkenheid by mekaar is, lei jaloesie tot dieper en meer gewelddadige reaksies. Die *new people* verklaar dat hulle die ware volk van God is. Die moederliggaam was op ’n vroeër stadium aanvaarbaar (Matt 15:13; 23:2). Matteus beskryf die nabyheid van die sekte en moederliggaam baie duidelik:

Matthew’s gospel provides many further examples of “closeness”. Disciples of Jesus share the goal of the scribes and Pharisees, righteousness, but they are to surpass their rival in attainment (5:20). They do not reject the three central religious practices of their rivals, alms, prayer, fasting, but they carry them out with different motivation (6:1-18). They also have “prophets, wise men, and

scribes” (23:34; 10:41; 13:52) and seek “to make disciples of all nations” (23:15; 28:28-20) (Stanton 1992:99).

### **2.3.8.2.2 Sosiale konflik en grense**

Sektes het baie duidelike grense en is onverdraagsaam teenoor minagting. `n Groep se grense word gevorm deur middel van konflik met die buitewêreld. Die groep identifiseer sigself in die stryd teenoor ander groepe. Sektes is ook eksklusief op grond van die konflik met die buitewêreld. Die eksklusiwiteit vereis dat hulle `n interne kohesiewe groep is. Die felheid van die reaksie teenoor die *inner enemy* is proporsioneel tot die felheid van die konflik met die buitestaanders. Stanton (1992:101) verduidelik die konflik soos volg: “A group in conflict will react with even more hostility to a heretic than to an apostate, for a heretic still shares many of the goals of his former fellow-members. Hatred is directed, not in the first place against opponents of its own view of the world order, but against dreaded rivals who are competing for the same end.”

Matteus toon wel `n sterk veroordeling van die oortreder of ontrou lede van die gemeenskap. Hulle verwerping en oordeel word duidelik beskryf (Matt 7:19, 23; 13:23, 36-43; 24:51). Bekering of herstel is wel moontlik. Matteus 24:51 beklemtoon dat ontrou Christene dieselfde oordeel of straf kry as die huigelaars, naamlik die skrifgeleerdes en Fariseërs in Matteus 23. Die ontrou en ongehoorsame lede van die gemeenskap is `n bedreiging vir die kohesie en stabiliteit van die groep, daarom volg hulle verwerping deur die groep.

### **2.3.8.2.3 Groepkohesie en sentrale beheer**

Sterk groepkohesie as gevolg van konflik met buitestaanders of die buitewêreld van veroordeeldes, verg nie noodwendig sentrale beheer nie. Die sterk groepkohesie kan daartoe lei dat elke lid van die groep deelneem in die beheerproses. Egalitêre strukture word gevorm in plaas van hiërargiese strukture (vgl hoofstuk 6). Stanton (1992:103) verduidelik dit soos volg: “A sectarian community which perceives itself to be at odds with the parent body from which it has parted will have strong group cohesion and be much more likely to be egalitarian than to have a rigid internal structure. With the death of the charismatic leader, `routinization of charisma’ gradually takes place and eventually structures are developed.”

Wat Matteus betref, is die aanduiding van institusionele strukture ambivalent.

Sommige dele in Matteus dui daarop dat daar min of geen struktuur is nie (Matt 18:17-18; 23:8-12), terwyl ander weer dui op duidelike strukture (Matt 16:19; 18:18; 10:41-42; 23:24). Alhoewel die Matteus-gemeenskappe egalitêr is in teorie, is daar tog tekens van leierskapsrolle. Die velle konflik met die vyande buite die gemeenskap lei tot sterk groepskohesie, maar nie noodwendig tot interne strukture nie. In die verloop van tyd het die gemeenskappe wat Matteus gelees het, strukture gevorm. Terselfdetyd het die felheid van die stryd met die moederliggaam afgeneem.

### 2.3.9 Samevatting

Die sosiaal-wetenskaplike benadering poog spesifiek om Bybelse tekste binne hulle sosiale en kulturele kontekste te interpreteer. Die benadering gebruik modelle en teorieë om die data van sosiale en kulturele kontekste en sisteme te sistematiseer om 'n totale verwysingsraamwerk te vorm van waaruit die Bybelse tekste verstaan kan word. Dit gaan dus om die *omvattende kontekstualisering* van die tekste. Die huidige sosiaal-wetenskaplike navorsing op Matteus het modelle beskikbaar gestel, in terme waarvan die sosio-historiese data verstaan kan word. Die probleem is egter dat te min aandag gegee word aan die *topologiese of ruimtelike aspekte* van die Matteus-evangelie. Die gevolg van laasgenoemde leemte is dat die sosiaal-wetenskaplike model vir die gevorderde agrariese samelewing nog nie doeltreffend as verwysingsraamwerk benut is, waarbinne *die plek en funksie van die Bybelse jubilee binne die Matteus-evangelie* geïnterpreteer kan word nie

Die gevare van anakronisme en etnosentrisme is inherent aan die sosiologiese perspektief. Die interrelasionele gebruik van *distant comparisons* en *close comparisons* kan help om die gevare te oorkom binne 'n kruis-kulturele benadering. Die sosiologiese benadering fokus slegs op 'n enkele aspek, naamlik sektarianisme binne die sosiale konflik teorie. *Die doel van hierdie ondersoek kan soos volg gestel word: Die model van die gevorderde agrariese samelewing (hoofstuk 4) en die huisgebaseerde ekonomie van die eerste-eeuse Mediterreense samelewing (hoofstuk 5) is om 'n omvattende verwysingsraamwerk daar te stel, waarbinne die plek en funksie van die Bybelse jubilee in Matteus geïnterpreteer kan word. Die gebruik van die model sal die gevare van anakronisme, etnosentrisme en reduksionisme teenwerk.*

## 2.4. GEVOLGTREKKING

Bogenoemde drie benaderings, naamlik historiese kritiek, literêre kritiek en die sosiaal-wetenskaplike benaderings, behoort komplementêr en interaktief gebruik te word. Dit is die pad van Matteus-navorsing vorentoe. Die drie benaderings behoort verder gegrond te wees in die wêreld van die eerste eeu, om sodoende die gevare van anchronisme en etnosentrisme te voorkom.

Die geneties-kousale verklaring van die teks is kenmerkend van die historiese kritiek. Die geneties-kousale wording van die teks is tegelyk die verklaring van die teks. Teologiese afleidings word gemaak vanuit die samestelling van die evangelie. Die historiese kritiek beklemtoon die historiese gesitueerdheid van die teks of die afsonderlike teksfragmente en die leser, maar neem nie die teks as geheel ernstig nie. Die historiese kritiek is meer geïnteresserd in die historiese wording van die teks en die onderskeie kontekste (*Sitze im Leben*) waarin hulle ontwikkel het.

Redaction critics need to attend to the ways ancient writers reshaped earlier traditions. In the elucidation of first century texts, modern literary theory must be underpinned by a keen awareness that ancient and modern literary conventions are not always congruent. Some literary strategies are common to ancient and modern narrators, but some are not, and we ignore the differences at our peril. Sociological considerations based on comparisons with similar ancient societies will be more compelling than “distant comparisons” with societies and groups in very different cultural, religious and historical settings. A healthy scepticism about claims of cross-cultural continuity is in order (Stanton 1992:108).

*Redaktionsgeschichte* se konsensus oor Matteus se afhanklikheid van Markus en die Q hipotese oorleef steeds meer en meer aanslae. Die gevolgtrekking is dat drie gevare deur navorsing in die historiese kritiek vermy moet word, naamlik *reduksionisme*, *subjektiwisme* en *sirkelredenasie*.

- Die gebruik van weglatings, uitbreidings en herrangskikkings is styltegnieke en nie kriteria vir historisiteit nie. Die keuse van die tweebronneteorie beïnvloed ook die toepassing van *Redaktionsgeschichte*. *Redaktionsgeschichte* fragmenteer die perikope as hulle net die byvoegings tot die tradisies alleen

bestudeer. Die ondersoek is dus *reduksionisties* van aard. Die teologie moet gesoek word in tradisie en redaksie en nie in redaksie alleen nie. Die komposisiekritiek, wat 'n oorgangsfase is, korrigeer *Redaktionsgeschichte* deur te fokus op die geheel van die onderskeie evangelies en die soeke na patroonmatighede in die ondersoek na die teologie (Osborne 1992:667).

- *Subjektivisme* is 'n ander groot gevaar. Studies wat dieselfde data gebruik, lei tot verskillende konklusies; dus is geen gewaarborgde resultate in *redaktiongeschichliche* ondersoek moontlik nie. Alle moontlike hermeneutiese metodes moet gebruik word, asook die interaksie tussen verskillende teorieë, om die subjektivisme te oorkom.
- *Formgeschichte* se *sirkelredenasie* kan beslis gekritiseer word. Vorster (1982:100) beskryf die sirkelredenasie soos volg: “Uit die vorm of inhoud word 'n situasie afgelei of die *Sitz im Leben* gerekonstrueer, terwyl mens andersyds vanuit die *Sitz im Leben* die vorm en inhoud van 'n perikoop verklaar.”

Ten slotte kan gestel word dat die historiese kritiek nie die geheel of vorm van die evangelies ernstig geneem het nie. Verder het dit die sosio-historiese konteks negatief gewaardeer (kyk afdeling 2.1.9). Die literêre teorie aanvaar dat verskeie bronne en tradisie oorlewering deur Matteus in 'n nuwe raamwerk geplaas is. Die navorsing ondersoek nou die struktuur en argumente van die evangelie as geheel. Die verband tussen die literêre kritiek en die agtergrond van die teks kan soos volg verduidelik word:

Literary criticism confirms that interpretation is a delicate balancing act: the author's intention, the text itself, and the expectations of recipients are equally important. Matthew shaped his gospel in order to elicit particular responses from his readers and listeners, responses which were strongly influenced by the social and historical context which author and recipients shared. The more we know about that context, the more keenly we shall appreciate the evangelist's achievement and the expectations of the first recipients (Stanton 1992:109).

Die literêre kritiek neem die vorm van die evangelies as geheel ernstig. Alhoewel die historiese ondersoek na die wêreld van die teks aandag geniet het, is die historiese

agtergrond of kontekstualiteit van mindere belang geag. Die literêre kritiek moet aangevul word deur sosiaal-wetenskaplike modelle, wat die sosio-historiese data in 'n omvattende verwysingsraamwerk sistematiseer. Die literêre kritiek neem die genre of vorm van die evangelies in ag, alhoewel nie genoegsaam nie. Narratologie het 'n nuwe dimensie na vore gebring op die ruimtelike aspek of topologie van die evangelies. Dit toon die betekenismoontlikhede van die verskillende ruimtelike relasies in die evangelies aan. Die agtergrondstudie van die Nuwe Testament kry wel aandag met die sosio-historiese ondersoek na die wêreld van die teks. Vorster (1988) toon oortuigend aan dat 'n verskuiwing plaasgevind het in die rigting van navorsing op die sosiale dimensies van die Nuwe Testament.

Die sosiaal-wetenskaplike benadering poog spesifiek om die Bybelse tekste binne hulle sosiale en kulturele kontekste te interpreteer. Die benadering gebruik modelle en teorieë om die data van sosiale en kulturele kontekste en sisteme te sistematiseer om 'n totale verwysingsraamwerk te vorm van waaruit die Bybelse tekste verstaan kan word. Dit gaan dus om die omvattende kontekstualisering van die tekste.

Stanton (1992:104) verstaan die doel van sosiologiese kennis verkeerd as gestel word dat: "... sociological observations must not be allowed to fill in gaps in our knowledge. But as we have seen, they do provide some interesting fresh questions and stimulus for further rigorous historical study." Die gevolgtrekking van die oorsig in afdeling 2.3.8-2.3.8.2.3 is dat die modelle wat op abstraksie vlakke een en drie funksioneer, toegepas op Matteus, weinig of geen aandag ontvang het nie. Die sosiaal-wetenskaplike navorsing het reeds baie aandag gegee aan die plek en funksie van die individu binne die sosiale sisteem, maar weinig aan die *topologie of geografiese ruimte (setting)* in Matteus, waarbinne die persone optree. Die gevolgtrekking kan dus gemaak word dat die sosiaal-wetenskaplike benadering baie min aandag gegee het aan die toepassing van die model van die pre-industriële stad binne die gevorderde agrariese samelewing van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld. *Die onderhawige navorsing sal poog om die leemte te vul in hoofstuk 6, waar die topologie en geografie van die Matteus-evangelie as geheel, na aanleiding van die sosiaal-wetenskaplike modelle van die pre-industriële stad binne die gevorderde agrariese samelewing van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld, ondersoek sal word.*



## Endnotas

---

<sup>1</sup> Van Aarde (1982:16, 17) stel die saak soos volg:

Herman Gunkel het met sy ondersoek na die beïnvloeding van die mondelinge oorlewering op die skriftelike vergestaltung van Ou-Testamentiese tekste, nuwe perspektiewe geopen, ook wat die evangelienavorsing betref. Hy het onder andere aangedui dat konvensie in `n baie groot mate die voorkoms en bewoording van die verskillende literêre “Formen” (*Gattungen*) bepaal. Die eerste *formgeschichtliche* ondersoek na die evangelies is eers na die einde van die Eerste Wêreldoorlog geloods. Die grondleggers in die verband was K L Schmidt (1918), M Dibelius (1919) en R Bultmann (1921). Latere *formgeschichtliche* arbeid het tot baie onlangs in wese beperk gebly tot kommentaar op en variasies van die indelings van hierdie drie geleerdes.

<sup>2</sup> Engelbrecht (1985:5-7) toon die gevare van sirkelredenasie volledig aan by die *redaktionsgeschichtliche* ondersoek op Matteus.

<sup>3</sup> Kyk Van Aarde (1982:17-19) vir `n breedvoeriger oorsig in verband met die navorsing van *Formgeschichte*.

<sup>4</sup> Gütgemanns (1971:69) is van oortuiging dat *Redaktionsgeschichte* in diskontinuiteit met *Traditionsgeschichte* is. *Formgeschichte* is gegrond op teksteoretiese premises. *Redaktionsgeschichte* fokus op die geheel van die vorm van die evangelie en is dus sinkronies van aard, terwyl *Traditionsgeschichte* en *Formgeschichte* diakronies van aard is. Marxsen (1959), Rohde (1966), Stein (1969) en Perrin (1970) ondersteun die standpunt dat *Redaktionsgeschichte* in kontinuïteit is met *Traditionsgeschichte* en *Formgeschichte* (kyk Van Aarde 1994:6).

<sup>5</sup> Van Aarde (1994:13-26) gee `n opsomming en bespreking van die *redaktionsgeschichtliche* navorsing op Matteus (kyk Harrington 1975). Die navorsing kan soos volg saamgevat word:

- Geleerdes konkludeer al meer dat Matteus ernstige probleme in die gemeente moes hanteer.
- `n Sensitiwiteit by geleerdes ten opsigte van die literêre en teologiese verwysings na verskeie groepe en individue deur die evangelis – soos onder andere die Joodse leiers, die dissipels, die Joodse skare en Johannes die Doper.

- *Redaktionsgeschichtliche* Matteus-navorsing poog `n omvattende beskrywing van Matteus se Christologie te gee.
- Geleerdes beskou die Ou-Testamentiese vervullingsitate as deel van Matteus se redaksionele (teologiese) werk, terwyl hulle besef dat die gebruik van die Ou Testament in die Matteus-evangelie nie eenvoudig is nie.
- Konsensus bestaan dat die vyfvoudige struktuur van Matteus onvoldoende is vir die verklaring van die komplekse struktuur van die evangelie. Verskeie strukturele beginsels moet oorweeg word (kyk afdeling 6.2; McKnight 1992).
- Die tweebronneteorie word algemeen aanvaar, maar geleerdes besef dat dit nie die enigste oplossing vir die sinoptiese probleem is nie.

<sup>6</sup> Kyk Van Aarde (1982:15; 1994:2) in verband met die navorsing oor die tweebronneteorie.

<sup>7</sup> Vergelyk vir verdere verwysings Tagawa (1970), Keck (1974), Burnett (1983) en Vledder (1994).

<sup>8</sup> Van Aarde (1986:10-13) verduidelik die *transparantbeginsel* soos volg: `n Narratiewe funksioneer as `n geslote-vertelde wêreld. Narratiewe eksegeese probeer nie in die eerste plek om deur te dring na die werklike wêreld van die historiese skrywer, die historiese lesers en hulle omstandighede nie. Bogenoemde beteken nie dat narratiewe eksegeese a-historiese teksinterpretasie is nie. Die poëtik van `n vertelling laat egter nie `n ondersoeker toe om deur die teks, soos deur `n venster, na die werklike wêreld te kyk nie.

`n Vertelling is eerder soos `n spieël wat die werklikheid *binne-tekstueel* weerspieël. Dit is ook nie die primêre doelstelling van eksegeese, binne die leefruimte van die kerk, om historiografies van aard te wees nie. ... Dit beteken nou nie dat historiese kwessies totaal vir die eksegeese irrelevant is nie. Dit is juis die voortbestaan en funksionering van `n teks in sy *buite-tekstuele werklikheid*, histories en teenswoordig, wat die hermeneutiese onderneming moontlik maak (Van Aarde 1986:10).

Die transparantbeginsel kan ook aangetoon word binne die dubbele vertellyn in die Matteus-evangelie:

In die oorlewering, omvorming en herinterpretasie van vroeëre tradisies (mondeling en skriftelik) is die Jesus-periode na die vroeë kerk-periode

getransporeer sodat twee historiese wêrelde tegelykertyd in die evangelie opgeneem is. `n Evangelie vertel dus van mense en dinge vanuit (`n) vroeëre periode(s) terwyl die latere periode waarin die vertelling finaal ontstaan en gekommunikeer het, in die vertelde wêreld deursigtig is. `n Evangelie as die literêre produk van `n redaktor-verteller refereer dus tegelykertyd na twee werklike wêrelde. ...In die evangelies is die wêreld van Jesus meesal die deursigtigste. Tog is die wêreld van die vroeë kerk op sekere plekke in die evangelies deursigtiger. Nooit manifesteer die een wêreld heeltemal geïsoleerd van die ander nie. Die wêreld van die vroeë kerk en die wêreld van Jesus is met ander woorde in `n dialektiese sin tegelyk in die evangelies as vertellings opgeneem. Hierdie twee wêrelde is ooreenkomstig die evangelies se ideologiese/teologiese perspektief aangebied. Die evangelies weerspieël dus die werklike wêreld en is nie `n venster wat regstreeks uitkyk op die werklike wêreld nie (Van Aarde 1986:11, 12).

Verder is die transparantbeginsel duidelik sigbaar in die sendingmotief van die Matteus-evangelie:

Die idêe van `n transparant waarmee ons `n voorstelling gee van Matteus se ideologiese perspektief, naamlik dat hy die sending van die aardse Jesus as Emmanuel transponeer na die dissipelsending tydens die na-pase periode word onderbou wanneer daar gelet word op die gebruik van die term *laos* in die Matteus-evangelie. Die evangelis gebruik die terme *laos* en *ochloi* as sinonieme, terwyl die term *laos* betrekking het op die objek van die Jesus-en dissipelsending tydens sowel die voor-pase as die na-pase periodes (Van Aarde 1982:92; 1994:84; vgl verder Engelbrecht 1985).

<sup>9</sup> Vergelyk die oordeelkundige toepassing van die transparantbeginsel deur Van Aarde (1984) ten opsigte van die sendingmotief en Engelbrecht (1985:59-61) ten opsigte van die skare se karaktertekening.

<sup>10</sup> Literêre kritici is onder andere Sibinga (1972), Sabourin (1973), Gaechter (1966), Barr (1976), Riesner (1978), Kretzer (1980), Clark & De Waard (1982) (kyk Van Aarde 1994:26).

<sup>11</sup> Vergelyk Donaldson (1985) en Engelbrecht (1985) se *redaktionsgeschichtliche* navorsing op Matteus.

<sup>12</sup> Vergelyk verder Moore (1986) en Thompson (1986).

<sup>13</sup> Die oorsig van die navorsingsresultate van *Redaktionsgeschichte* in afdeling 2.1.8.1 toon aan dat onvoldoende aandag gegee is aan die topografie of ruimte-aspek in die ondersoek van die evangelie (kyk ook endnota 4 hierbo).

<sup>14</sup> Van Eck (1995:91-96) gee `n volledige beskrywing van die teks se referensie na die eksterne sosio-historiese situasie (kyk ook afdeling 2.1.8.1.3)

<sup>15</sup> Montague (1979:5; vgl Van Aarde 1994:32) beskryf die oorgangsfase of toenemende diskontinuiteit van die ou paradigma soos volg: “Revolution in science occurs when scientists find the old paradigm increasingly inadequate to cope with anomalies and some become converted to a new paradigm, though theses under the old continue to proliferate.”

<sup>16</sup> Van Aarde (1994:30) gee die volgende definisie van `n narratief:

“Narrative” is a discourse in which language is organized in terms of *characters* who move in a particular structure of *time* and *space*, and bring about a chronological sequence of episodes which have a causal relationship to one another (*plot*). In effect, a narrative has its own closed narrated world: A *message* (“ideological” narrator’s perspective/s) that a writer communicates through a *narrator* to a *reader*. The message is communicated by the narrator supplying the (idealized/implicit) reader with norms for the evaluation. That is, the reader is “manipulated” by means of the narrative techniques the narrator uses to constitute the plot – the means by which the narrator relates, in chronological causality, episodes in which characters within a particular structure of time and space move.

<sup>17</sup> Kingsbury (1979, 1984, 1985, 1987, 1988b; vgl Hill 1984; Stock 1987) fokus in die meeste van sy werke op karakterisering.

<sup>18</sup> Van Staden (1991:26-67) gee `n uitvoerige bespreking van die verskillende benaderings binne die sosiaal-wetenskaplike benadering en poog daardeur om die terminologiese onduidelikheid uit die weg te ruim. Osiek (1992:88-95) gee `n oorsig oor die probleme en uitdagings wat die sosiaal-wetenskaplike benadering aan die navorser stel. Die artikel gee `n

---

waardevolle lys van opdaterings en oorsigtelke artikels as verwysingsmateriaal: Best (1983), Scroggs (1979-80), Harrington (1980), Herzog (1983), Hollenbach (1983), Tidball (1984), Aguire (1985), Osiek (1984, 1992), Kee (1980, 1989), Holmberg (1980, 1990), Horsley (1989), Alvarez-Verdes (1989), Van Staden & Van Aarde (1991).

Osiek (1992) onderskei verder verskillende benadering in die sosiale wetenskap, naamlik:

- Beskrywing van sosiale feite of realia.
- Sosiale geskiedenis.
- Sosiale organisasie van die vroeë Christendom.
- Skepping van die sosiale wêreld as `n omvattende betekeniswêreld, insluitende die gebruik van sosiaal-wetenskaplike modelle (vgl Smith 1975).

<sup>19</sup> Van Eck (1995:92-94) gee `n volledige bespreking van die mikrososiale vlak en makrososiale vlak binne die teks, sowel as van Elliott (1989) se seining oor die situasie en strategie van die teks.

<sup>20</sup> `n Ongenuanseerde gebruik van die begrip *model* lei tot groot verwarring (kyk Elliott 1986:3). Model, net soos tipe, analogie, metafoor, paradigma en simbool, wys almal na ooreenkomste onder die eienskappe van `n saak met die doel om duidelikheid te kry deur middel van vergelyking, dit wil sê die onbekende word verklaar in terme van die bekende. Uit verskillende oogpunte kan definisies van `n model vir ons `n idee gee wat `n model is. "A model is a symbolic representation of selected aspects of the behaviour of a complex system for particular purposes" (Barbour 1974:6). Malina (1983:231) gee `n meer omvattende definisie, naamlik: "a model is an abstract, simplified representation of some real world object, event, or interaction constructed for the purpose of understanding, control, or prediction." Elliott (1986:4) verwys na Carney (1975:7) wanneer gestel word dat modelle is: "*selective* representations which focus attention on *major* components of interest and their *priority* of importance." `n Model is nie `n replika nie, omdat dit hoogs selektief is. Dit stel die navorser in staat om `n komplekse samestelling van gebeure of data te hanteer, deur slegs op een spesifieke aspek of vlak te fokus. As gevolg van seleksie is `n model:

...only (be) an approximation to reality. As it is so highly organized, it may well need adjustment before it will fit any one particular case. As a result, a model keeps being modified by the very insights which it generates. Thus a model cannot be true or false, as a replica can. Instead, a model is useful, stimulating and/or appropriate - or the reverse (Carney 1975:9).

“A model is *consciously structured* and *systematically arranged* in order to serve as a *speculative instrument* for the purpose of organizing, profiling, and interpreting a complex welter of detail” (Elliott 1986:5). Carney (1975:7) gee die volgende omvattende definisie van `n model:

A model is an outline framework, in general terms, of the characteristics of a class of things or phenomena. This framework sets out the major components involved and indicates their priority of importance. It provides guidelines on how these components relate to one another. It states the range within which each component or relationship may vary. A model is something less than a theory and something more than an analogy.

Carney (1975:5) merk tereg op: “the hard fact is that we do not have the choice of whether we will use models or not. Our choice, rather, lies in deciding whether to use them *consciously or unconsciously*” (my kursivering - GV). Wanneer ons modelle onbewustelik gebruik, dan beheer hulle ons, in plaas van dat ons hulle beheer. Ons gebruik `n model se konsepte, argumente, vooronderstellings en teorieë as konseptuele gereedskap, omdat ons op sodanige wyse gesosialiseer is. Die verwysingsraamwerk is deel van ons holistiese denksistiem. Ons kan ons nie daarvan losmaak nie.

Wat is die voordele en doel van modelle? Wat noodsaaklik is, is nie die leer van nuwe feite nie, maar die manier om feite te leer (en af te leer). Carney (1975:xiii) stel die saak soos volg: “(Models are)...ways of processing masses of information, ways of coping with the obsolescence of your techniques of reasoning, and ways of making overall and related sense out of the data sundred by the disciplines. Models comprise one such way, and an important one at that.” Die belangrikste doel van `n model is om `n komplekse stel data te analiseer in `n spesifieke saamgestelde patroon. Die model moet sistematies saamgestel word om die data sistematies te organiseer. `n Model is dus `n kognitiewe kaart wat die stimuli wat deur die kognitiewe filter deurgelaat is, sistematies orden. Die feit dat die model bewustelik gestruktureer is, stel ons in staat om daarop voort te bou of om dit te herstruktureer (Carney 1975:8). `n Model is dus `n verwysingsraamwerk wat bewustelik gebruik word om komplekse data te hanteer. Dit gee `n sinoptiese oorsig van die algemene verhoudings, wat voorheen vaag of afwesig was, maar nou in die lig van die model nuwe relief verkry. Modelle stel navorsers in staat om hulleself los te maak van die vooronderstellings wat hulle onbewustelik vasgevang het. Die gebruik van modelle stel die ondersoeker in staat om van denkwyses te verander. “You can move from linear thinking to multilinear or non-linear modes of thought - pattern - matching and so on. The mental ability conferred by models is one reason they are so

important” (Carney 1975:xiii). Modelle bring waardes in die onderwerp en die navorser duidelik in die openbaar. Carney (1975: xiv) stel dat: “the methods have been found of using the mind so as to increase the reality content of thinking on social phenomena. Prudence suggests that you should acquaint yourself with these methods, if you are doing such thinking. At the fore front among these methods you will find models.” `n Model maak navorsers bewus van die beperkings en slaggate in hulle kennis waarvan hulle onbewus was. Modelle maak sistematiese denke moontlik, wat vroeër nie moontlik was nie. Dit bring onbewuste vlakke van denke na die bewuste denkvlakke. Dit verbeter ook ons bewuste beheer oor die manier hoe ons data hanteer.

Van die belangrikste voordele van `n model beskryf Carney (1975:9) soos volg:

Another virtue of models is that they can take us beyond the limited viewpoint resulting from close study of a single case. Also, models provide a source from which new views of a long familiar reality can be drawn. Moreover, as will be seen, models also enable us to handle data at a succession of different levels, to cope with complexity, and to analyze such complexity in ways other than that of linear deduction. Models, thus give us speculative fertility and increased analytical capacity.

Die volgende nadele van modelle kan aangetoon word:

a. Giet data in rigiede patroon

`n Model is soos oogklappe: `n Saak word net vanuit `n spesifieke perspektief benader en laat nie ander perspektiewe binne die spesifieke verwysingsraamwerk toe nie. Die wetenskaplike gee ook net selektief aandag aan data. Die fokus is net op een aspek, ten koste van ander aspekte. Die voordele van modelle ten spyte van bogenoemde gebreke is:

- dit dwing ons om metodologies te kyk en te dink; en
- maak ons bewus van ons perspektief op `n saak vanuit `n spesifieke vertrekpunt.

`n Model maak die navorsers meer bewus van die tekortkomings van hulle eie perspektief.

b. Strategiese keusefout (*mischoice*)

`n Model is `n spekulatiewe instrument. Die data self sal bepaal of dit `n goeie model is of nie. As die data inpas, is dit `n goeie model. Andersins slaag die model nie. Modelle is die produk van baie kritiek en verfyning. Soveel as moontlik modelle behoort gelyktydig gebruik te word op verskillende vlakke. Die modelle wat die loutering van kritiek deurstaan het, moet

gebruik word.

c. Geldigheidsdilemma

Die dilemma is van toepassing op die interpretasie van die resultate. `n Model fokus net op `n spesifieke aspek van `n saak of situasie. Die opeenvolgende gebruik van modelle lei dus nie noodwendig tot kummulatiewe resultate nie. As verskillende resultate gevolg word deur die gebruik van verskillende modelle, moet die geldigheid van afleidings geverifieer word. Hipoteses moet omgeskakel word na denkeksperimente en resultate moet getoets word.

d. Modelle en fiksering

`n Tipiese patologie van modelbouers kan beskryf word as *die teologie van modelle* of die *drunkards search*.

- Die *teologie van modelle* beteken dat `n wetenskaplike so verlief raak op `n spesifieke model, dat hy dit *in and out of season* gebruik. Dit word dan `n gefikseerde idee in plaas van `n model. As navorsers nie vrylik tussen modelle kan kies nie, is hulle nie meer in beheer van die modelle nie.
- Die *drunkards search* beskryf Carney (1975:37) soos volg: “Imagine a drunken man who loses his wallet in a dark alleyway but goes into the street to look for it because he can see better under the street lights. Such is the ‘drunkerds search’, where models are concerned. It involves simplifying the data to that it is easier to apply one’s model, or so that one can use a more elegant model.”

Die beste model is die een wat die mees verduidelikende resultate oplewer vir spesifieke data van `n spesifieke probleem. Modelle is so goed soos hulle resultate. Die gebruik van modelle vra `n sekere prys of opoffering. Die algemene uitdrukking is “the price of using models is eternal vigilance”. Modelle moet versigtig en self-krities toegepas word. Dit moet voortdurend verfyn en opgedateer word vir gebruik. Sodanige buigbaarheid is teken van vitaliteit en nie `n rede vir verwerping nie. Die vooruitgang word getoets deur die probleme wat opgelos word. Ten spyte van die onvolmaaktheid en vele kritiek ten opsigte van modelle, is dit nog die beste tegniek om te gebruik (Carney 1975:38). Die vraag wat gevra moet word, is nie “Wat is die prys of koste van modelle” nie, maar “Wat is die voordele van die gebruik van modelle?”

<sup>21</sup> Wat model-tipes betref: Die kruis-kulturele model is een van `n verskeidenheid model tipes wat in die navorsingsproses gebruik word (kyk Van Staden 1994:162 vir `n skematiese



voorstelling van die verskillende model-tipes; kyk ook Carney 1975:10).

Die kruis-kulturele model kan die maklikste beskryf word, deur te beskryf wat dit doen. Feite het slegs betekenis binne 'n verwysingsraamwerk - die wetenskaplike se vooronderstellings. Die vooronderstellings rig die insameling van die data en bepaal ons interpretasie van wat ons vind. Voordat ons kan begin, moet vasgestel word wat "ekonomie" vir die antieke mens beteken het. Die vraag is: hoe kan 'n stel kriteria vasgestel word, waarteen hierdie verwysingsraamwerk gemeet kan word? Die kruis-kulturele model verskaf die kriteria en word soos volg opgestel:

- Kulturele areas word dienooreenkomstig vasgestel, soos deur historiese bewyse gedikteer.
- Daar is 'n eenvormige, metodiese en detail vergelyking van die ekonomiese elemente wat in die kultuurareas voorkom.
- Die sekondêre literatuur - moderne wetenskaplike interpretasie van die verskillende ekonomieë, en die waarneming van die funksionering van die ekonomie in die algemeen - word in oënskou geneem en ondersoek.

Die resultate van die model sal die verskillende houdings ten opsigte van die ekonomie aantoon. Die model toon aan waarna ons moet soek in die data. Ons ken nou die verskillende variasies wat ons kan vind en ons het 'n idee wat dit vir hulle tydgenote sou beteken het. Die model sal vinnig die anakronisme van die wetenskaplike aantoon. Die voordele van die kruis-kulturele model is dat dit 'n mate van *kultuurskok* veroorsaak en dat *konseptuele verruiming* plaasvind. Carney (1975:17) stel die voordele soos volg: "The scope of concepts - long unthinkingly accepted through familiarity - enlarges, as new aspects, strange facets and hidden depths become evident. For each specialist subculture typically develops its own deepened insights." Die spoed van die verdubbeling van inligting en konseptuele data maak ons bewus van die tydelikheid van kennis. Dit maak ons bewus van die tydelikheid van ons huidige verwysingsraamwerk. Modelle stel ons in staat om nuwe verwysingsraamwerke te vorm. Carney (1975:17) stel dat die gebruik van modelle die volgende vir ons moontlik maak:

By the shrewd use of models, a non-specialist can keep up, at a general level, with various levels of the state of knowledge in those fields which are important for his thought world. He can cut down on the intellectual time lag caused by the speeded up output of knowledge. He can enlarge his understanding of the concepts which he has, and identify and add new key concepts. Thus sophistication in the use of models will be a necessary adjunct in sustained

superior performance in any field of intellectual endeavour in the future.

<sup>22</sup> Die volgende artikels en publikasies verskyn in Elliott (1993) se literatuurverwysings: Pilch (1986, 1989), Von Tilborg (1986), White L J (1986), Malina & Neyrey (1988), Balch (1991), Saldarini (1991), Stark (1991), White L M (1991), Duling (1992) en Elliott (1992). Latere sosiaal-wetenskaplike publikasies op Matteus is Vledder (1994) se proefskrif en Neyrey (1998).

## HOOFSTUK 3

### DIE BYBELSE JUBILEE - 'N DIAKRONIESE ONDERSOEK NA BESTAANDE NAVORSING

#### 3.1 INLEIDING

In hoofstuk 3 word 'n diakroniese oorsig oor die verskillende navorsingsmetodes op die Bybelse jubilee gegee. Alhoewel dit moeilik is om 'n metodologiese indeling (bv 'n histories-kritiese, 'n literêr-kritiese en 'n sosiaal-wetenskaplike benadering) te volg, sal gepoog word om 'n diakroniese oorsig van die navorsing te gee. Verder sal die kernboodskap van die Bybelse jubilee na vore gebring word. Die bedoeling is om die multi-dimensionele aard van die Bybelse jubilee te beklemtoon. Die onderhawige studie pleit vir 'n *verruimde interpretasie* van die Bybelse jubilee. Die vraag kan met reg gevra word: Waarom het die ondersoek na die teologie van die Matteus-evangelie in die verlede die belangrikheid van land en die jubilee geïgnoreer? Waarom is die ondersoek na die land en grondbesit vandag so belangrik? Wat is die oorsaak dat land vandag so belangrik geword het?

Verskeie sake het aanleiding gegee in die onderbepemtoning van land en grondbesit. Die eerste hang nou saam met die paradigmaskuiwe binne die teologie (kyk afdeling 1.6-1.6.3). Die Bybelse teologie het aanvanklik gefokus op die soeke na bewysplase vir die dogmatiese teologie (Brueggemann 1977:ix). Die studie van die Nuwe Testament het ook gedeel in die soeke na bewysplase vir die dogmatiek. 'n Dogmatiese belang is later vervang met 'n historiese bewussyn, dit wil sê die ondersoek na wat verskillende gemeenskappe binne verskillende situasies geglo het. Teen die einde van die negentiende eeu is die Bybelse teologie feitlik gelyk gestel aan die geskiedenis van die godsdiens van die outeurs van die Bybelse dokumente of met die gemeenskappe wat die tekste geproduseer het (historiese kritiek, veral *Religionsgeschichte*). Die gevaar van historisme is dat die teks net 'n speël word van die navorser se voorverstaan of vooronderstellings en soos Brueggemann (1977:x) dit stel "...and the adequacy of historical description is contingent on one generation's discoveries and postulates."

Die tweede saak wat Davies (1974:3, 4) noem, in aansluiting by eersgenoemde, is die interaksie of stryd tussen die Christendom en Judaïsme. In bogenoemde interaksie het die klem geval op die mate wat die Judaïsme gedien het as agtergrond van die

Christendom. Die navorsing is oorheers deur die belangrikheid van die Christelike leerstellings. Davies (1974:4) stel dit soos volg:

As a result, it is doctrines in which Christians have been particularly interested, such as those about God, Man, Sin, Creation, Revelation, Prophecy, Reward and Punishment, etc., that is, theological and metaphysical abstractions, that have been emphasized in attempts to understand how the Gospel emerged from and impinged upon Judaism. The Jewish faith came to be understood largely as a body of ideas with which Christian doctrines could be compared and contrasted: it came to be examined in terms of Christian categories but seldom in terms native, or peculiar, to itself.

Die gevolge van bogenoemde omstandighede is dat enige plaaslike of geografies-partikuliere elemente in Judaïsme onbelangrik geword het en maklik oorgesien is. Dit verklaar waarom die tema “land” in die teologie geïgnoreer is. Laastens het Brueggemann (1977:3) dit teen die eksistensiële benadering (kyk afdeling 1.6.2.2) en die *groot dade van God*-benadering wat die klem op verskillende kategorieë plaas. Te veel klem word laat val op die tyd-ruimte aspek, sodat geleerdes onsensitief is vir die Bybelse preokkupasie met “plasing” (kyk verder Van Eck 1995). Die dialektiek tussen grondbesit en grondloosheid is deel van menswees. Die historiese plasing op die aarde omsluit meer as net die letterlike betekenis en dit oortref die letterlike betekenis. Brueggemann (1977:5) onderskei tussen ruimte (*space*) en plasing (*place*). Ruimte beteken `n arena van vryheid, sonder dwang of verantwoordelikheid, vry van druk en toepassing van gesag. Ruimte kan voorgestel word as `n naweek, of vakansie en word gekenmerk deur `n soort neutraliteit of leegheid wat deur ons keuses gevul moet word. Die mens het die begeerte om uit te breek uit die groef van betekenislose roetine en onderwerping. Plasing is iets totaal anders. *Plasing* word beskryf as:

...space which has historical meanings, where some things have happened which are now remembered and which provide continuity and identity across generations. Place is space in which important words have been spoken which have established identity, defined vocation, and envisioned destiny. Place is space in which vows have been exchanged, promises have been made, and demands have been issued. Place is indeed a protest against the unpromising pursuit of space. It is a declaration that our humanness cannot be found in

escape, detachment, absence of commitment, and undefined freedom (Brueggemann 1977:5).

*Plasing* is `n besluit om die geskiedenis in te gaan met `n definieerbare volk, in `n identifiseerbare pelgrimstog. Die land waarna Israel hunker, is altyd `n plasing saam met Jahwe, `n plek wat gevul is met herinneringe van die lewe saam met God en beloftes en eedswerings aan God. Daarom kan ons nie alleen praat van God en God se volk nie, maar ook van God se land. Israel is dus die vreemde volk wat altyd gestrewe het na `n sin van plasing, met al die hoop en eise wat behoort het aan hulle spesifieke historisiteit. Brueggemann wys op die noodsaaklikheid van die verband tussen God, Israel en die land. Die vraag is egter: hoe moet die verband tussen bogenoemde drie entiteite aangetoon en verstaan word? Waar pas die Bybelse jubilee binne die ruimte van die verhouding tussen die drie sake?

Die aanvulling van die historiese kritiek met die sosiaal-wetenskaplike ondersoek (kyk ook afdeling 2.3.2) het die fokus verskuif na die sosio-ekonomiese agtergrond van die Nuwe-Testamentiese tekste (let wel, dit is nie `n paradigmaskuif nie - GV). Die mens ervaar `n sin van verlorenheid, misplaastheid en huisloosheid. Die mens is `n sosiale wese wat wesentlik strewe om te behoort aan iets of iemand. Die mens wil iewers behoort, hulle soek veiligheid en `n huis. Brueggemann (1977:xii) beskryf die ankerloosheid (*rootlessness*) van die mens van vandag soos volg:

The contemporary industrialized world exists in an agony of *rootlessness* and anomie as individuals and large groups are *disassociated from land*. In the third and fourth worlds people are striving for that *engagement with the land* which will assure survival and give a *hope of freedom*. Having and not having land are themes written large on our social fabric. *Land is so central* a motif to the biblical witness that it is surprising that it has heretofore received such scant treatment (my kursivering - GV).

Die sosiaal-wetenskaplike benadering het deur die gebruik van holistiese modelle weer die aandag van geleerdes gevestig op die belangrikheid van die totale sosio-ekonomiese agtergrond van die tekste binne hulle tyd-historiese konteks. Binne die benadering kry ekonomie ook `n regmatige plek, met die klem op die land en die multidimensionele aard van die belang daarvan (hoofstukke 4 en 5).

## 3.2 DIE HISTORIESE VRAAG NA DIE LAND

### 3.2.1 Histories-kritiese navorsing

#### 3.2.1.1 Grondbesit in die Nabye Ooste

ʼn Beskrywing van die historiese agtergrond van die Bybelse jubilee is vir hierdie studie belangrik. ʼn Beskrywing van die morele wêreldbeskouing rondom die jubeljaar word gebied. ʼn Verstaan van enige wêreldbeskouing verg ʼn historiese studie van die herkoms en ontwikkeling daarvan. Fager (1993:24) wys daarop dat die werklike eienaarskap van grond waarskynlik nie ʼn rol gespeel het nie. Die sentrale saak is toegang tot die grond, dit wil sê wie ontvang die voordele van die produksie<sup>1</sup> van sekere dele van die grond? In die geval van die jubilee wetgewing, speel letterlike eienaarskap wel ʼn rol in die toegang tot die grond, maar op ʼn totaal ander manier as in die moderne Westerse wêreld. Die begrip *grondhervorming* sal gereeld gemeld word in die verwysing na die jubilee. Grondhervorming verwys na die redistribusie van grond (of toegang tot grond) om ooreen te stem met die tradisioneel aanvaarbare oortuigings oor grondbesit. Grondhervorming is ʼn program waardeur die versteuring van sosiaal aanvaarbare grondbesitreelings herstel word.

Met die Mesopotamiese landswette<sup>2</sup> bekend, kan beter insig verkry word in daardie vroeëre begrippe in die antieke Nabye Oosterse milieu wat gekulmineer het in die Israelitiese jubilee. ʼn Paar aspekte rondom grondbesit kom gereeld onder die ander kulture voor, wat die grondslag gelê het van waaruit die Israelitiese jubilee kon groei. Fager (1993:25, 26) beskryf ʼn paar van hierdie aspekte. Eerstens, het konings ʼn *vrylating* uitgevaardig, wat ingesluit het die vrylating van slawe, kwytstelling van skuld en die teruggee van verlore grond. Hoe dikwels en met watter gereelde tussenposes hierdie edikte afgekondig is, is onbekend. Sodanige edikte is die begin van die konsep van vrylating waarby onregverdige verspreiding van grond of rykdom reggestel kon word. Tweedens, word onderskei tussen grondeienaarskap en die reg op die grond se produksie. Dit laat die moontlikheid vir ʼn arm grondeenaar om voordeel te kry uit die bewerking van die grond sonder om die grond permanent te verloor. Die jubilee maak ook voorsiening vir die gebruik van die opbrengste om likiede bates te bekom. Derdens, veronderstel baie sisteme die onvervreembaarheid van grond buite die familie en skep *kwasi-aannemings* om hierdie beperkings te oorkom (vgl Ringe

1985:xiv). Hierdie onvervreembare erfreg word dikwels in die Hebreeuse Bybel gevind en lê ten grondslag van die jubilee. Laastens, stel al die antieke Nabye Oosterse regulasies oor grondbesit perke op die individu se regte om vrylik grond te koop of te verkoop. Daarmee word erken dat grond 'n belangrike noodsaaklikheid is vir oorlewing. Mag lê opgesluit in die absolute reg op gebruik van grond. Al hierdie gemeenskappe het daarom perke gestel aan hierdie mag. Grond was te onderskei van ander kommoditeite ten opsigte van ekonomiese sekuriteit.

Twee moontlikhede volg uit bogenoemde uiteensetting in verband met grondbesit. Eerstens, 'n sentralisasie van beheer oor grond vanaf kleiner sosiale eenhede (families en stamme) na die monargie. Tweedens, is daar 'n beweging na groter regte vir privaat eienaars van grond. In die geval van familie-eienaarskap en die onvervreembaarheid van familiegrond, het die *kwasi-aannemings* die wyse geword waardeur grond permanent verkoop kon word, dus die absolute reg van die individu om die grond te verkoop. Hierdie maatreëls verklaar die spanning tussen verskillende persepsies oor grondbesit binne die antieke Nabye Ooste. Aan die een kant is grond 'n spesiale bron wat spesiale regulasies verg om te voorkom dat die volk geruïneer word. Aan die ander kant, word die individu meer vryheid gegee in die gebruik en verkoop van grond (Fager 1993:27). Die keuse het al meer geneig om na die laasgenoemde rigting te wees. Dit is in hierdie konteks wat Israel ontstaan het. Die volk Israel was nie geïsoleer van die magte van die antieke Nabye Ooste nie, sodat die kenmerke en bewegings binne die sisteem van grondbesit waarskynlik Israel se grondbesitbeleid beïnvloed het - positief of negatief.

### **3.2.1.2 Die landbelofte: Voorreg en of verantwoordelikheid?**

Weinfeld (1993) se studie, *The promise of the land*, bestudeer die landbelofte binne 'n multidimensionele raamwerk. Die studie poog om alle aspekte, insluitende die literêre, historiese, geografiese, ideologiese en teologiese aspekte te ondersoek. Die land word binne 'n omvattende verwysingsraamwerk ondersoek en vergelyk met die omringende volke van die Nabye Ooste. Die *landinname en vestiging* van Israel in Kanaän (vgl Gnuse 1991a, 1991b) word uit verskillende gesigshoeke beskryf. Die vestiging het in twee fases plaasgevind: die eerste fase vertel van die eerste voorouers wat die geboorteland verlaat het saam met hulle familie om die nuwe beloofde land te bereik. Die tweede fase, honderde jare later, beskryf die vestiging van die

afstammeling van die eerste voorouers in die beloofde land. In beide fases word teenoorstaande tradisies gevind in verband met die plek van die gebeure en die identiteit van die nasionale held onder wie die gebeure plaasgevind het (Weinfeld 1993:xvi).

Verder toon Weinfeld (1993:xvi, 22-50) aan dat beide vestigingsfases parallelle in die Griekse patroon van “kolonialisasie” het. Die basiese gemeenskaplike elemente van die Griekse en Israelitiese vestiging is soos volg:

- Konsultasie van die goddelike orakel voor die vestiging.
- Sentrale rol van die stigter van die nedersetting.
- Samewerking van die stigter met `n priester of siener wat leiding gee.
- Werp van die lot in die verdeling van die land.
- Oprigting van pilare, klippe en altare in die nuwe gebied.
- Verbintenis van die inwoners om die goddelikheid te aanbid.
- Verstaan van die land as `n goddelike belofte.

Die grense van die beloofde land, asook die wyse waarop die land verower is, word in die bronne vanuit teenoorgestelde perspektiewe beskryf (vgl die geleidelike vestiging en oorname teenoor die totale vernietiging van die Kanaäniete). In werklikheid is die Kanaäniete nóg geheel en al uitgedryf nóg vernietig (vgl Rigt 1:21-33; 1 Kon 9:20-21). Verder word die sonde van die Israeliete ook vanuit twee teenoorstaande perspektiewe beskryf. Volgens Rigt 1:1-2:5) is die sonde van die volk dat hulle die Kanaäniete nie in totaliteit onteien het nie en as gevolg daarvan ondertrou het en die Kanaänitiese gode aanbid het. Daarteenoor, beskryf die Deuteronomistiese geskiedskrywer die besetting van die land as `n totale vernietiging van die pre-Israelitiese volke. Die sonde van Israel is die aanbidding van die volke se gode. Die feit dat Israel nie die volke vernietig het nie, is nie `n sonde teen God nie, maar die straf van God op hulle ongehoorsaamheid. Die komplekse en multidimensionele aard van die land blyk duidelik uit bogenoemde oorsig.

### **3.2.1.2.1 Die landbelofte**

Vervolgens sal die *landbelofte en die verbond* binne die breë sosio-historiese konteks



ondersoek word. Israel het die land beskou as 'n geskenk van God (vgl Davies 1989:349-369). Die landbelofte is dus belangrik in die geloof van Israel. Die besit van die land is afhanklik van die waardigheid van Israel. Die besetting van die land is afhanklik van die volk se gehoorsaamheid en vervulling van God se wil en gebooië. Die Goddelike landbelofte aan 'n etniese groep of stam is nie uniek in Israel nie. Die fenomeen word ook onder ander volke gevind, naamlik in die Griekse wêreld toe die "kolonialisasie" van die kusgebiede begin het, te wete die land van die Hetiete, Assirië en Siro-Palestina. Weinfeld (1993:22-51) gee 'n historiese oorsig en vergelyking van die landbelofte en besetting onder ander volke.

Israel het die land beskou as 'n genadegawe van God, 'n geskenk van God, 'n voorreg om in die land te woon op grond van die toewyding van die voorvaders aan God. Die uniekheid van Israel se landbeskouing lê in die godsdienstige en morele verantwoordelikhede van die belofte: hulle moet die wil van God, wat die land gegee het, doen om veilig in die land te kan woon. Israel se besit van die land kan soos volg beskryf word:

The land was thus transformed into a kind of mirror, reflecting the religious and ethical behaviour of the people; if the people were in possession of the land, it was a sign that they were fulfilling God's will and observing his commandments; if they lost the land, it was an indication that they had violated God's covenant and neglected his commandments. All of biblical historiography is based upon this criterion: the right to possess the land (Weinfeld 1993:184).

Die voorwaardelikheid van die landbesit is duidelik vanuit die Deuteronomistiese literatuur (Lev 18:28). Die volk moet reg en geregtigheid laat geskied en gehoorsaam wees aan God se wil. Die gevaar van ballingskap het geleidelik vir Israel 'n realiteit geword met die opkoms van die Assiriese Ryk in die agtste eeu v C. Die wegvoering van volkere deur Assirië het gelei tot 'n nasionale selfondersoek en 'n bewuswording van die voorwaardelikheid ten opsigte van die besit van die land. Die ballingskap is die gevolg van die verbreking van die verbond met God.

### **3.2.1.2.2 Die land is onrein**

Israel se verbreking van die verbond en die ongehoorsaamheid aan godsdienstige

verantwoordelikhede het gelei tot die verlies van die land. Die land is onrein gemaak en daarom gaan dit die volk uitspoeg. Droogte en onvrugbaarheid van die land is as gevolg van die sondes van die volk. Die vervloekings is die gevolg van die verbreking van die verbond (Lev 26). Die land sal geen opbrengste lewer nie en sal 'n barre land word as gevolg van die verbreking van die verbond. 'n Belangrike perspektief wat Weinfeld (1993:192) na vore bring, is dat die ballingskap en verwoesting van die land die gevolg is van die verbreking van die verbond (vgl Brouwer 1999:1-27).

'n Verskeidenheid van perspektiewe oor die sonde van die volk kom na vore uit die bronne (Weinfeld 1993:193-196). Die belangrikste sondes is die onreg en ongeregtheid van die volk, afgodery en oortreding van die sabbats- en jubileewette. Die priesterlike bron verbind die sabbat- en jubileewette direk aan die Sinai-verbond. Volgens die priesterlike bron is die ballingskap die direkte gevolg van die verbreking van bogenoemde wette. Die volk het nie die land laat rus nie, daarom is die ballingskap 'n kompensasië vir die grond vir die jare wat die sabbatte nie toegepas is nie (Lev 26:34-35; 2 Kron 36:21).

### **3.2.1.2.3 Die verskuiwing van die land na die stad**

Die terugkerende Israeliete het nie meer op die land gefokus nie, maar op die tempel en Jerusalem. Hulle het dus op die godsdiens en diens aan God gefokus. Die bronne van die tweede tempel periode het die klem verskuif vanaf die land na die tempel en die stad. Nasionale verwoesting word beskryf in terme van die verwoesting van die tempel. Die stad Jerusalem en die tempel het die middelpunt gevorm van die hele volk. Die hele lewe van die volk was afhanklik van die stad en die tempel daarin. Die tempel is die kern van die gemeenskap en die basis van die sosiale lewe. Die verwoesting van die tempel is sinoniem met die verwoesting van die volk. Weinfeld (1993:202) toon aan dat bogenoemde tendens ook onder ander volke gevind word:

A similar phenomenon can be found with respect to the temple cities of Mesopotamia and Asia Minor. We know of entire territories, especially in Anatolia, which were inhabited by thousands of people who lived around the area of the temple. The temple and its surrounding areas enjoyed an autonomous status – a gift granted by the king to the inhabitants; it is in this light that we should understand the Edict of Cyrus.

In die na-ballingskap era het die volk stryd gevoer ter wille van die volk self, die tempel en die Tora. Die herowering van die land het op die agtergrond verskuif. Die verwysing na die heilige plek verwys na die stad Jerusalem en die tempel (Weinfeld 1993:204-206,211). Die verskuiwing van die land na die tempel moet verstaan word binne die historiese omstandighede.

During the Second Temple period, a large percentage of Jews lived in Babylonia and Egypt; the Jews of the land of Israel shared with them a sense of national identity, a relationship expressed through consanguinity, observance of the Torah, and loyalty to Jerusalem and the Temple. The “land”, in territorial sense, could not express the essence of the nation, and because the land was inhabited by Samaritans and other non-Jews, it could not be viewed as the true unifying factor. In addition, all hope of ever reconquering the northern areas of Israel, which comprised the greater part of the promised land, had been abandoned; not even the territorial expansion during the Hasmonean times was viewed as fulfillment of the goal of reconquering the land (Weinfeld 1993:206, 207).

Die heiligheid van die land vorm `n sisteem van konsentriese sirkels, waarvan die allerheiligste die sentrum is. Die teenwoordigheid van God is die bron van heiligheid<sup>3</sup> en nie die plek self nie.

#### **3.2.1.2.4 Die spiritualisering van die landkonsep**

Die Joodse skrywers van die Hellenistiese periode beklemtoon eerder die godsdienstige prestasies van die leiers van Israel, byvoorbeeld Dawid wat die tempel gebou het. Weinfeld (1993:213-216) gee `n duidelike oorsig van die tekste ter ondersteuning van bogenoemde stelling. Josefus beklemtoon ook die transformasie wat die beloofde landkonsep ondergaan het (Halperin-Amaru 1981:222-229). Die herowering van die land is `n middel tot `n doel. Die doel is die herbou van die godsdienstige middelpunt, naamlik Jerusalem. Die volk het geveg ter wille van die tempel, God en die geboorte. Josefus beskryf verder die terugkeer na die land in terme van die herbou van die stede en die tempel (Ant. 4:314; kyk Weinfeld 1993:215). Die doel van die terugkeer na die land was om God in die tempel te aanbid. Philo beskryf

’n nuwe konsep van nasionaliteit, wat uitgedruk word deur godsdiens en kultuur, en nie in terme van ras of land nie. Palestina word gesimboliseer deur die hoofstad Jerusalem, die moederstad van alle Jode (Wolfson 1947:401; kyk Weinfeld 1993:216)

Die gevolgtrekking kan gemaak word dat die politieke realiteit aanleiding gegee het tot die spiritualisering van die geografiese konsepte.

Obviously, such views would correspond to those of the Hellenistic Jews who were living in the diaspora. These ideas were shaped by the political reality of the times, in particular by the absence of an independent political government, for even Agrippa was appointed by Rome. But we must acknowledge that this political reality had the effect of providing for the spiritualization of physical territorial concepts (Weinfeld 1993:216).

Die grondliggende verskil tussen Judaïsme en die Christendom is juis gegrond in die *spiritualisering* van die land (vgl Horbury 1996:207-224). Die terugkeer na die land het nog altyd in die Judaïsme ’n terugkeer van die volk na die land veronderstel. Gehoorsaamheid aan God se wil en geboorte is nou verbind aan die terugkeer na die land. Daarteenoor, het die Christendom met tye gepoog om Jerusalem en die land van die fisiese betekenis te stroop en slegs as simbole te beskou. In die Judaïsme het die fisiese land en Jerusalem voortdurend gedien as basis vir die geestelike simbole.

#### **3.2.1.2.5 Die land as verbondsbelofte**

Die doel van hierdie studie is nie om ’n vergelyking tussen die verbond en verdrag van die Nabye Ooste onder die verskillende volkere op te stel nie. Die navorsing toon duidelike ooreenkomste aan tussen twee offisiële regsdokumente wat binne die Mesopotamiese kulture voorgekom het: die *politieke verdrag* wat bekend is uit die Hetitiese Ryk en die *koninklike toegewing (grant)* wat in Babilonië gevind word, asook onder die Hetiete, Siro-Palestina en Assirië (Weinfeld 1993:222-264). Ons kry twee tipes verbonde in die Ou Testament: die *verpligting tipe*, naamlik God se verbond met Israel; en die *belofte tipe* wat gereflekteer word in die verbond met Abraham en Dawid. Daar is ’n funksionele onderskeid tussen die verdrag- en toegewing tipe dokumente. Die verdrag sluit ’n verpligting van die vassal teenoor die meester in, dit wil sê die meester se regte word beskerm. Daarteenoor, is die

toegewing tipe waar die meester 'n verpligting teenoor die onderdaan het en die onderdaan se regte beskerm word.

Die verbond met Abraham en Dawid is van die toegewing tipe aan lojale individue wat in die Nabye Ooste voorgekom het en veral bekend was onder die Assiriërs. Die land is aan Abraham belowe, omdat Abraham gehoorsaam was aan God se bevele. Dawid is die koninkryk van Israel belowe, omdat Dawid God gedien het in waarheid, geregtigheid en lojaliteit (Weinfeld 1993:225). Die goedheid van die koning of Jahwe word uitgebrei na die nageslag van die dienskneg. Die Hetitiese en Assiriese toegewings is soortgelyk aan God se verbond met Abraham en Dawid, selfs in hulle formulering van die verbintenis om die belofte te laat geld vir die nageslag van die getroue dienskneg. Weinfeld (1993:229-231) toon verder volledige ooreenkomste aan tussen die Ou-Testamentiese verbonde en die Assiriese toegewings (*grants*).

Die belofte van die land en nageslag onderskeidelik aan Abraham en Dawid, is onvoorwaardelik. Die verbond het sterk ooreenkomste met die Hetitiese en Siro-Palestynse verdrae, alhoewel die belofte baie vroër dateer. Weinfeld (1993:237-239) gee 'n volledige weergawe van die ooreenkomste tussen bogenoemde twee entiteite. *Adopsie en seunskap* figureer baie sterk binne die toegewing tipe van ooreenkoms tussen die koning en onderdaan. Die *familiemetafoor* word gebruik om die verhouding tussen God, die koning en die volk uit te druk. God het Israel en Dawid aangeneem en verhef tot seuns en God het vir hulle die land gegee. Die aanneming of seunskap (*familiemetafoor*) antisipeer die land as erfenis (Weinfeld 1993:246, 247).

### **3.2.2 Landteologie en die Bybelse jubilee**

#### **3.2.2.1 Inleiding**

Land en landteologie speel 'n sentrale rol in Israel se geskiedenis (Davies 1974; Brueggemann 1977; Martens 1981; Weinfeld 1993). Die jubilee en grondbesit behoort binne die breë teologiese konteks van die landteologie ondersoek te word (kyk Wright 1992:1025-1030). Weinfeld (1993:183) toon die belangrikheid van die land in Israel se geskiedenis soos volg aan: "No other people in the history of mankind was as preoccupied as the people of Israel with the land in which they lived. The whole biblical historiography revolves around the land. The pivot of the patriarchal stories is the promise of the land for the Patriarchs and their descendants." Brueggemann

(1977:xii, 2, 3) beskryf die dialektiek tussen twee betekenismoontlikhede van die begrip land. Land is `n fisiese bron van vrugbaarheid en lewe; dit is `n plek van hoop vir die verbondsvolk van God. Land is die plek waar die mens veilig en beskerm voel; waar betekenis en sinvolheid geniet kan word. Verder kan land verstaan word as `n dinamiese teologiese simbool. Die *simboliese betekenis* van land en die *dialektiese verstaan* daarvan, kan soos volg beskryf word:

...to express the wholeness of joy and well-being characterized by social coherence and personal ease in prosperity, security, and freedom. It will be important to recognize, both in biblical usage and in contemporary usage as well, that "land" continually moves back and forth between literal and symbolic intentions. And in any particular use it is likely that we shall not be clear on the term, simply because it is *symbol-laden* with dimensions of meaning which cannot be separated from each other (Brueggemann 1977:2; my kursivering - GV).

### **3.2.2.2 Die dialektiek tussen grondbesitters en besitloses**

#### **3.2.2.2.1 Israel as God se "huislose" of "grondlose" volk**

Die Bybel word beskou as Israel se refleksie op wat dit beteken om grond te besit en inderdaad om grond te besit voor God. Die leser van die Bybel se eerste ontmoeting met Israel is met `n grondlose volk. Die grondlose volk, wat verlang na `n land of grond, se ervaring word met verskillende beelde beskryf. Elke beeld toon die land as belofte aan die *landloses*.

#### **i) Israel as vreemdelinge**

Abraham, Isak en Jakob word beskryf as *vreemdelinge* op pad na `n land waarvan die naam onbekend is. Geloof word sterk gekontrasteer as `n totale vertrouwe op God, wat beteken dat die eie land en vaderhuis verlaat moet word om *grondloosheid* te aanvaar as uitdrukking van geloof. Binne hierdie verband beskryf Brueggemann (1977:7) die term "vreemdeling" soos volg:

"Sojourner" is a technical word usually described as "resident alien". It means to be in a place, perhaps for an extended time, to live there and take some roots,

but always to be an outsider, never belonging, always without rights, title, or voice in decisions that matter. Such a one is on turf but without title to the turf, having nothing sure but trusting in words spoken that will lead to a place.

Om te trek beteken om voortdurend op pad te wees na die onbekende. Dit beteken ook pelgrimstog.

## **ii) Israel as swerwers**

Nadat Israel die slawehuis van Egipte verlaat het, het hulle rondgetrek voordat hulle die land in besit geneem het. Hulle het hulleself geken as *swerwers*. In die wildernistradisies (Eks 16-18; Num 10:10ev) is die geloof van die vadere in die landbelofte duidelik sigbaar. Die volk is sonder lewensmiddele en is uitgelewer aan die elemente, droogte en honger. Die swerwers verskil van die vreemdeling as pelgrim omdat hulle nie op pad is na 'n bestemming nie. Die vraag na oorlewing is die belangrikste saak op die hart. Israel ken die bitterheid van landloosheid, om totaal uitgelewer en hulpeloos te wees, om geviktimizeer te wees deur alles wat dreigend is (Brueggemann 1977:8). Die wildernisperiode was 'n moeilike tyd, 'n tyd van landloosheid. Die tyd is vir Israel 'n tyd van dubbele beeld en herinnering. Dit is die weg op pad na die land, maar dit is tegelyk ook 'n doodsvonnis (Num 32:13). Israel is ontnem van alle lewensmiddele, daarom is geloof moeilik (Deut 1:32).

## **iii) Die ballingskap is Israel se derde herinnering aan landloosheid**

Die Babiloniese ballingskap van Israel in die sesde eeu is die sentrale beeld van landloosheid in die Bybel. Israeliete in ballingskap is nie onderdruk, mishandel of in tronke gegooi nie. Hulle is onteien en vervreem van die plek wat vir hulle identiteit en sekuriteit gegee het. Tydens die ballingskap is hulle vervreem van alle vorme wat krag verleen het aan geloof en lewe. Die ballingskap is die sterkste punt van diskontinuiteit in die Bybel. Ballingskap beteken om afgesny te wees, sonder 'n pad terug. Dit is juis die ervaring van landloosheid wat die konteks vorm vir die uitdrukking van geloof en vertrou in God. Landloosheid is die konteks van die evangelie van nuutheid (Jer 31:17-18; Eseg 37:5-6; Jes 43:18-21). God se belofte is juis gerig op die landlose volk in ballingskap. Geloof is spesifiek vir die ballinge wat nog die land onthou, maar nie die pad daarheen sien nie.

### **3.2.2.2 Israel as God se grondbesitters**

ʼn Ander deel van Israel se geskiedenis handel oor hulle bestaan in die land, die beheer en eksploitering van die land. Israel se besit van die land is ook op verskeie wyses ervaar:

#### **i) Die vestiging in Egipte onder Josef**

Die eerste moment van grondbesit is die vestiging in Egipte onder Josef. Israel het die beste deel van Egipte beset en hulle het daar geleef in veiligheid en voorspoed. Maar die grondbesit van Israel in Egipte het gou daartoe gelei dat hulle slawe geword het. Israel het as slawe gehunker om die slawerny te verlaat. Hulle verkies die vryheid van die woestyn bo die onderdrukking in die land. Die vraag waarmee Israel geworstel het, is of grondbesit altyd tot slawerny sal lei. Die dialektiese spanning tussen vryheid/slawerny en grondbesit/grondloosheid is duidelik sigbaar.

#### **ii) Israel se grondbesit onder die monargie**

Die ontstaan van die koningskap was ʼn historiese noodwendigheid. Die konings bly konings en hulle werk is om te heers en om hulle sin te laat geld in die land, wat dan later hulle land word. Israel is gewaarsku dat konings die geneigdheid het om te onderdruk en die volk te eksploiteer (1 Sam 8). Die onderdrukking deur die konings het by Salomo begin (Brueggemann 1977:10). Salomo het binne een generasie Israel se vryheid ontnem en hulle sosiale orde verander in slawerny. Die land wat beloof het om ruimte te skep vir menslike vreugde en vryheid, het die bron geword van onmenslike eksploitasie en onderdrukking. Die land het inderdaad ʼn probleem geword in Israel. Die profete het die volk bewus gemaak van die feit dat die land wat hulle besit, ook verloor kan word (vgl Jer 22:18-19, 28-29). Die profeet toon ook aan dat rouSMART die einde van die landbestuur aantoon. Die koning word ontbloot en raak vergete. Die heerlike belofte van die land het ʼn ondraagbare probleem geword, ʼn skande. Jeremia gebruik die beelde van wildernis en droogte, die vrees van ʼn land wat nie besaai is nie (4:7; 23-26; 8:20-22; 9:10-11). Die konings het gedink dat die land nie verlore kan raak nie.

#### **iii) Die land herstel onder Esra**

Die Persiese koning Kores, het toestemming gegee dat die Israeliete onder Esra kan terugkeer na hulle land. In die vierde eeu het die restourasie van ʼn klein



gemeenskappie in Jerusalem onder Esra begin. Die nuwe begin onder Esra is gekenmerk deur versigtige en eerbiedige respek vir die reëls van die land. Die Israeliete het geglo dat hulle die land kan behou deur rigiede gehoorsaamheid aan God. Brueggemann (1977:13) beskryf die gehoorsaamheid soos volg: “And they covenanted for the land along the lines of rigorous obedience. Evidence for consuming obedience is provided in their concern for sabbath (Neh. 13:15-22) as well as the curious passion for ending mixed marriages (Neh. 13:23-27). The watchword was purity: ‘Thus I cleansed them of everything foreign...’ (Neh. 13:30).”

Die Bybel is die verhaal van God se mense in God se land. Dit is die strewe om in die geskiedenis te wees, maar nie gegrond in die geskiedenis nie. Om in die geskiedenis te wees beteken om op `n plek te wees en om rekenskap daarvoor te gee. Israel se ervaring in verband met die land is alreeds, maar nog nie volkome nie. Dit beteken om in die land te wees en daar te hoort, maar om nie ten volle in besit en veilig te wees nie. Israel is voortdurend op pad na die vervulling van die belofte: vanaf die beloofde sekuriteit na slawerny, vanaf die woestyn na die vernietigende mag van die konings, vanaf die ballingskap na die morele bestuur. Die dialektiek tussen grondbesit en grondloosheid kan soos volg saamgevat word:

But the relation to the land changes. It is also, in reverse order, from fulfillment to emptiness: from flesh-pots to *wilderness*, from control in the land to *weeping* in Babylon, from moral passion to *dislocation*. Israel is always on the move from land to landlessness, from landlessness to land, from life to death, from death to life. Its historical character derives from its questing for promises seemingly so rich and fulsome, but so burdened with ambiguity and loss (Brueggemann 1977:14).

Israel se geloof is dus `n voortdurende wisseling in en uit die land en hulle geloof fokus tussen die twee pole.

### **3.2.3 Samevatting**

Die grondbesit in die Nabye Ooste dien as die historiese konteks waarbinne die Bybelse jubilee verstaan kan word. Die teenoorstaande persepsies van grond as verhandelbare kommoditeit en as onvervreembare familiereg blyk uit die oorsig. Die doel van die ondersoek is om `n oorsig te gee van die verskillende metodes waarmee

die land en Bybelse jubilee ondersoek is, maar tegelykertyd belangrike fasette van die Bybelse jubilee te beklemtoon. In afdeling 3.2.1.1 is ons gewys op die teenoorstaande tradisies oor landinname en vestiging. Verder is gewys dat die land `n gawe van God is, maar dat dit ook `n verantwoordelikheid op die mens lê. Die land eis gehoorsaamheid aan die wil van God en `n spesifieke lewenstyl. Die ballingskap en verwoesting van die land is die gevolg van die verbreking van die verbond. Die ballingskap is ook die gevolg van ongehoorsaamheid in die toepassing van die sabbat- en jubileewette.

In die na-ballingskap tydperk het die fokus verskuif van die land na die diens aan God: die stad Jerusalem, die tempel en die Tora. Buite-Bybelse bronne bevestig die tendens van *spiritualisering* van die land. Die politieke realiteit het aanleiding gegee tot die spiritualisering van die geografiese konsepte (afdeling 3.2.1.1.4). Die noue verband tussen die *land en verbond* is in afdeling 3.2.1.1.5 beskryf. Die *familiemetafoor* funksioneer baie sterk binne die konteks van die land as verbondsbelofte.

Die tema “land” kan binne die raamwerk van `n dialektiese spanning verstaan word, naamlik die voortdurende wisseling tussen letterlike en simboliese verwysings. Die geskiedenis van die volk kan daarom beskryf word as `n dialektiek tussen landloosheid en landbesit. Drie beelde word gebruik om die landloosheid te beskryf, naamlik vreemdelinge, swerwers en ballingskap. Israel se ervaring van grondbesit is ook negatief. Grondbesit in Egipte het gelei tot slawerny. In die monargiese tyd het die konings die land vir hulleself toegeëien, wat weer tot slawerny en eksploitasie gelei het. Israel se geskiedenis is dus `n wisseling tussen landbesit en landloosheid, vryheid en slawerny, tussen lewe en dood. Die histories-kritiese ondersoek is `n volledige en intensiewe ondersoek na die landkonsep in Bybelse en buite-Bybelse bronne. Die probleem is egter dat die interrelasies en ooreenkomste op fragmentariese wyse aangetoon word, maar dat dit nie `n holistiese, koherente model bied waarbinne die massa inligting verstaan kan word nie. Die interrelasie van die landkonsep binne die breë teologiese raamwerk ontbreek.

### 3.3 `N LITERÊR-KRITIESE ONDERSOEK NA DIE LAND EN BYBELSE JUBILEE

#### 3.3.1 Inleiding

Martens (1981) se *Plot and purpose of the Old Testament* is `n narratologiese (literêr-kritiese) ondersoek van die Bybel (Ou Testament). Die studie van die plot van `n vertelling is `n omvattende ondersoek na die struktuur van die vertelling as `n geheel. Die teks word dus as `n geheel ondersoek, insluitende die sosio-historiese konteks. Martens (1981) ondersoek die land as `n integrale deel van die vierledige plan of doel van God. Ten spyte van die volledige ondersoek, toon Martens nie die multidimensionele aard van die land in die Ou Testament en Nuwe Testament duidelik aan nie (contra Wright 1984).

Die boek Genesis verteenwoordig twee geskiedenis, beide fokus op die land (Brueggemann 1977:15; Martens 1981:27). Genesis 1-11 handel oor die volk wat ten volle in die land is en wat leef in die rigting van uitbanning en verlies van die land. Genesis vertel opeenvolgend van verskillende mense wat alles doen om die land te verloor en wat dit eventueel dan verloor. Die geskiedenis handel oor die misbruik van die land en die verlies as gevolg daarvan. Die Bybel beskryf die dwaasheid en argeloosheid van die grondbesitters om hulle grond af te staan (Brueggemann 1977:15). Bogenoemde perspektief op land is te simplisties. Daarteenoor toon Martens (1981:29-31) eerstens oortuigend aan dat die vierledige plan van God reeds in Genesis 1-11 voorkom, maar wel in `n negatiewe sin van die woord. Tweedens, word aangetoon dat land `n integrale deel van die vierledige plan van God is en nie as losstaande entiteit beskou kan word nie (teenoor Brueggemann). Die vierledige plan van God in Genesis 1-11 sal vervolgens aangetoon word.

Die eerste tema is die *oordeel en verlossing* van God. Die harmonie in die tuin van Eden is verbreek deur die ongehoorsaamheid van die mensdom teenoor God. Daarom verklaar God dat God se Gees nie vir ewig in die mens sal bly nie (Gen 6:3). Die sonde van die mens het elke verhouding aangetas (by Eden en by die sondvloed). In die sondvloedvertelling veroordeel en straf God die sonde, maar is genadig teenoor `n oorblyfsel (Noag en sy gesin). Die wêreld se bevolking word vernietig in die oordeel, maar verlossing word vir `n oorblyfsel gegee. `n Nuwe begin is moontlik deur God se ingrype. Dit blyk duidelik dat oordeel en genade onlosmaaklik aan mekaar verbind is. Die tweede tema, naamlik *verbondsgemeenskap*, word ook negatief geraak deur die

sonde van die mens. Die eenheid van die familie word verbreek wanneer Kain vir Abel vermoor. Die mens vergader van nature in gemeenskappe, maar die gemeenskappe is nie volmaak nie. Die toring van Babel (Gen 11) is 'n voorbeeld daarvan. Mense is selfsugtig en goddeloos in hulle optrede. God het met die gemeenskap van mense ten doel gehad om 'n verbondsgemeenskap tot stand te bring wat God se naam sal eer. Die mens moes onder God se heerskappy lewe. Die derde tema van die vierledige plan van God is *kennis van God*, wat gedefinieer kan word as ervaring. Die verblyf in Eden was voorwaardelik, naamlik gehoorsaamheid aan God. Die slang verlei die man en vrou onder die valse voorwendsel dat hulle alles sal ken. God se doel was dat die mens *Iemand* sal ken, en nie *iets* nie. Die vierde tema, naamlik *land*, word deur die tuin van Eden verteenwoordig. Teologies is Eden dus die voorloper van die land. Die tuin is die toonbeeld van prag, skoonheid en oorfloed. Ongehoorsaamheid is die oorsaak van uitbanning uit of verlies van die tuin (Martens 1981:31).

Brueggemann (1977:16-20) beklemtoon die skerp kontras tussen Genesis 1-11 en Genesis 12-50. Buiten die dialektiek tussen landbesit (1-11) en landloosheid (12-50), beskryf die geskiedenis van die patriarge 'n totaal nuwe begin deur God. Daar is 'n radikale breuk tussen die oue en die nuwe. Genesis 12-50 vertel van Abraham en sy familie wat nie grond het nie, maar wat met groot verwagting op pad is daarheen. Die Bybel vertel van die volk wat met die nodige bronne en stamina strewe na die land wat hulle nog nie besit nie. Die radikaal nuwe begin wat God in die geskiedenis maak, word driekeer beskryf (Gen 12; 15; 17). Die nuwe geskiedenis begin by Abraham en kan soos volg beskryf word:

The new history is without link to the old. The new history begins with a call to repentance, a summons to leave and go somewhere we are not, a radical breaking off and departure, to become someone whom we have not been. We know nothing about the place Abraham left. The text is constructed to suggest that it also is a place of coercion and hopelessness. Abraham shares the futility of the others in that old history: Sarah was barren (Gen. 11:30)! And Abraham and his family are invited to leave presumably secure barrenness for the sake of a risky future which promises more (Brueggemann 1977:17, 18).

Martens (1981:31-35) beklemtoon nie die radikale nuwe begin van God in Genesis

12-50, soos Brueggemann (1977:17-20) aangetoon het nie. Martens toon weer eens oortuigend aan dat die vierledige plan van God in Genesis 12-50 voorkom en dat die land 'n integrale deel van die holistiese plan van God is. Kursories kan die vierledige plan van God in Genesis 12-50 soos volg saamgevat word:

- Die verlossingsmotief is duidelik toe God Lot en sy familie se lewe gespaar het in die vernietiging van Sodom en Gemorra. Abraham en Sara word verder ook drie keer deur God gered uit die beheer van die Faraon van Egipte (Gen 12; 20; 26).
- Die geskiedenis van die patriarge beskryf duidelik die volk se ervaring van God se verlossing as 'n seën, dit wil sê, gemeenskap met God (Gen 17:7).
- God se doel word beskryf in die teofanië in die geskiedenis van die patriarge, waarin God se plan duidelik gestel word, naamlik *dat hulle sal weet dat Ek God is* (Gen 15).
- Die vierde element is duidelik in die roeping van Abraham om te gaan na die land wat God vir Abraham sal aantoon (Gen 12:1-3).

Die dialektiek tussen grondbesit en grondloosheid is die prototipe vir die res van die Ou Testament. Brueggemann (1977:15) beskryf die dialektiek soos volg:

These two histories set the parameters of land theology in the Bible: presuming upon the land and being *expelled* from it; trusting toward a land not yet possessed, but empowered by *anticipation* of it. Our lives are set between expulsion and *anticipation*, of losing and expecting, of being uprooted and rerooted, of being dislocated because of impertinence and being relocated in trust.

### **3.3.2 Die vierledige plan van God met Israel in die Ou Testament**

Die Bybelse jubilee behoort bestudeer te word binne die raamwerk van God se *plan of doel* soos in die Ou Testament weergegee. God se plan is 'n eenheidsvormende en organiserende beginsel wat deur middel van eksegeese van die Ou-Testamentiese tekste na vore kom. Die viervoudige doel van God word afgelees uit spesifieke tekste, onder andere, Eksodus 5:22-6:8 (Martens 1981:12). Die kern van God se doel begin by die vraag van Moses: *Hoekom het U my ooit gestuur?* (vers 22). Moses vra na die doel van God, nie net van Moses se lewe nie, maar ook met die lewe van Israel. God

se antwoord is tweeledig: Die eerste deel bevat die versekering dat God Israel met 'n sterk hand sal red uit Egipte. Moses ontvang die belofte van God dat God Israel sal red. Die redding is 'n vaste werklikheid, al is dit in die toekoms (6:1).

Die tweede deel van God se reaksie (Eks 6:2b-8) is meer omvattend en bestaan ook uit twee dele: Die eerste deel is die self-identifikasie van God (Eks 6:2b-5); en die tweede deel bevat die instruksies van God aan Moses. Laasgenoemde bevat die vierledige plan van God met die volk en eventueel met die mensdom. 'n Belangrike eienskap van die plan van God is dat Jahwe se naam drie keer daarin voorkom en dat die vierledige doel deur God se naam omsluit word (een aan die begin en een aan die einde daarvan). Die vierledige doel van God is die volgende (Martens 1981:25-35):

- God sal die volk uit Egipte verlos. Die feit dat Jahwe se naam die vierledige plan omsluit, beteken dat God alleen die waarborg is vir die verwesenliking van die doel. God is persoonlik betrokke by God se plan met die volk. Geen mens, selfs nie Moses nie, sal eer en roem oor die verwesenliking vir selfs 'n deel van die plan ontvang. Die inisiatief en waarborg is beide by Jahwe alleen.
- Israel moet 'n Goddelike gemeenskap wees. Die gemeenskapsaard word in verbondsterme uitgedruk: *Ek sal julle God wees en julle sal my volk wees* (Eks 6:7a).
- Jahwe se bedoeling is dat daar 'n voortgaande verhouding sal wees: God het sigself aan hulle bekend gemaak. Hulle kennis en ervaring van God kom uit die verlossingsgebeure en verdere ontmoetings met Jahwe.
- Jahwe wil hê dat God se volk 'n goeie lewe sal lei, daarom beloof Jahwe vir hulle die land Kanaän, die land van melk en heuning (Eks 3:1). Die land is die simbool van die lewe saam met God, 'n kwaliteit lewe wat ook 'n oorvloedige lewe is.

Die vierledige plan of doel van God is die prototipe van die boek Genesis (Martens 1981:25-35); van die hele Pentateug; die hele Ou Testament en sluit ook die Nuwe Testament in (Martens 1981:249-260). Die vierledige plan (*model* - volgens Martens 1981:35) in die Pentateug word soos volg beskryf:

*Deliverance*, the first phase of Yahweh's intention, is particularly the subject of the first half of the book Exodus; the *covenant community*, now given detailed instructions, is the subject of Exodus 19-40. Through the sacrifice and other cultic institutions in Leviticus, God makes himself *known and the people experience* him as Yahweh. *Land*, and the regulations pertaining to occupancy, are the frequent subject of Deuteronomy. Thus the fourfold design serves almost as a table of contents to the Pentateuch (Martens 1981:21 - my kursivering - GV).

Volgens Martens (1981:35) dien hierdie vierledige plan of doel van God as 'n prototipe vir die volskaal *model* wat in die Ou Testament ontvou. Vir die uiteensetting van die historiese oorsig van die Bybelse jubilee (land) in die Ou Testament en Nuwe Testament gebruik Martens (1981) die indeling van die pre-monargiese, monargiese en post-monargiese eras. Brueggemann (1977:xv) beskryf die lang historiese proses in ander terme, wat feitlik ooreenstem met Martens se weergawe, naamlik met land, ballingskap en koninkryk. Die drie terme verteenwoordig ook drie historiese tydvakke. Die fokus op die land toon aan dat die land 'n prisma is waardeur ander aspekte van Israel se geloof gesien kan word. Brueggemann (1977:xv) beskryf baie duidelik hoe die historiese indeling verstaan moet word:

The recital of the three histories is not a neat scheme, but a slow tortuous process. In each case the historical sequence might have culminated differently, but it was experienced and remembered in these concrete directions...., my awareness of the movement of history to (a) *land*, (b) *exile*, and (c) *kingdom* came not at the beginning but only at the end of my work.

Teenoor Martens (1981) en Brueggemann (1977), beskryf Davies (1974) land nie binne 'n tyd-historiese raamwerk nie, maar binne die groot raamwerk van die literatuerblokke van die Ou Testament en Nuwe Testament. Brueggemann en Davies gee wel aandag aan die buite-Bybelse bronne, terwyl Martens nie daarvan melding maak nie. In die onderhawige ondersoek word Martens (1981:25-35) se meer sistematiese indeling gebruik, alhoewel daar ernstige kritiek is teen die heilshistoriese benadering van Martens.

### 3.3.3 Landbelofte en vervulling

Alhoewel Martens (1981) 'n volledige studie, wat die Ou Testament betref, gedoen het, sal net enkele tersaaklike aspekte vir die huidige ondersoek gebruik word. Die plot van Genesis-Josua vorm die belofte-vervulling skema. Die land is 'n sentrale komponent van die skema (Martens 1981:98). Vervolgens sal eers die beloftes ondersoek word en daarna die vervulling daarvan. Sekere beloftes aan die aartsvaders meld slegs die landbelofte. Die belangrikste hiervan is die gesprek van Jahwe met Abraham in Genesis 12:7. *Aan jou nageslag sal Ek hierdie land gee*. Die belofte is gesluit met 'n seremonie, bekend as die verbondsluiting, waar diere geslag is. God het God self met 'n eed aan hierdie verbond verbind. Aansluitend by hierdie landsbelofte is ander beloftes, byvoorbeeld die nageslagbelofte (Gen 13:14-16; 26:4; 27:3; 35:9-12). Die belofte van land en afstammeling is komplementêr tot mekaar: Baie afstammeling het groot lewensruimte nodig; 'n land het inwoners nodig. Mense en land hoort saam; beide behoort aan Jahwe (Martens 1981:99).

Die vervulling van die belofte is die klimaks van die aartsvadertydvak. Die intog in die land by Jerigo en die vroeëre inname van Ammon en Moab, is 'n gedeeltelike vervulling van die belofte van God in verband met die land. Die volledige vervulling van die belofte kan nie presies vasgestel word nie, omdat die beskrywing van die landsgrense in die beloftes verskil. Verder het Israel op verskillende tye oor verskillende dele van die land beheer verkry (Martens 1981:100).

Martens (1981:102) wys daarop dat die landbelofte deel is van die groter belofte-vervulling skema in die Bybel. God se belofte van 'n koninkryk aan koning Dawid word deur die boek Konings weergegee. Die belofte aan 'n opeenvolgende reeks van konings veronderstel 'n stuk grond waarvoor hulle moet regeer. Met Israel se uitbanning uit die land, volg daar 'n reeks beloftes van restourasie. Esra en Nehemia berig oor die restourasieproses. Nou volg die belofte van die Messias, die Verlosser (Jes 9:1): Betlehem is 'n dorpie in die beloofde land, die volk wat in Galilea in die duisternis wandel sal 'n groot lig sien. Die Ou Testament berig dikwels oor die vervulling van laasgenoemde belofte en ander Nuwe-Testamentiese beloftes. Die landbelofte is dus 'n kleiner sirkel binne die groter sirkel van belofte-vervulling (vgl die Matteus-evangelie). Die probleem met Martens se heilshistoriese benadering is dat dit nie die historiese gelaagdheid van tekste in ag neem nie. Martens werk asof die Deuteronomis (Pentateug-tradisies) presies in 'n openbaringshistoriese skema die Kronis (Esra-Nehemia) voorafgaan met die Jesaja-tradisie sommerso tussen in. Die



Nuwe Testament (bv Matteus) is die vervulling van die heilshistoriese skema (kyk Van Aarde 1999:673-692 vir kritiek teen die anakronistiese verstaan van die tydsbegrip in Matteus, asook die belofte-vervulling skema; kyk hoofstuk 6).

Die landbelofte in die Ou Testament het twee relevante temas na vore gebring, naamlik die sekulêre/heilig digotomie en die lewenstyl tema. `n Algemene lewensuitkyk is om ons ervaring te kompartementaliseer. Die lewe word verdeel in godsdienstige en nie-godsdienstige of sekulêre kompartemente. Die verdeling van die lewe in sekulêr en heilige dele is `n verwringing van die Bybelse perspektief. Die bestuur van die natuurlike hulpbronne, die land ingesluit, is `n voorbeeld van die kompartementalisering van die lewe (Martens 1981:188).

Redelik onlangs het omgewingsake en ekologie ter sprake gekom by teoloë se interpretasie van die Bybel. Die Bybel leer dat die land en verwante onderwerpe, die gebruik van natuurlike hulpbronne en die morele kwaliteit van die lewe interafhanklike onderwerpe is (vgl Hos 4:3). Die verband tussen die bestuur van die land (jubilee) en verantwoordelikheid teenoor God word soos volg deur Martens (1981:188) beskryf:

Attention to natural resources is an integral part of a concern for stewardship generally. Humankind, so prophets and wisdom teachers affirm, must see the natural resources of land and energy sources as gifts of God. These are not to be exploited, but are to be managed in a responsible manner, not only in view of pragmatic concerns, such as supplies for future generations, but especially in view of accountability to God. The legislation in the Torah about the jubilee year in which the land was to be fallow points to specific practices of conservation and non-exploitation that are premised on God's demand and human accountability. The jubilee year put a restraint on monopoly and greed.

Die bestuur van die land hou ook verband met die ekonomiese lewensstyl. Die moderne houding wat deur advertensies gedryf word, is om *te gryp* of in *te palm*. Die kenmerke van die lewe is strewe na besittings en mag. Die Ou-Testamentiese lewensfilosofie is dat die oorvloedige lewe, die land, veiligheid en die lewe self `n geskenk van God is. God se volk moet leef uit die geskenk of genade van God en mag nie gryp of vat nie (Martens 1981:189). Die Skrif waarsku dus teen vergryp en inpalming van materiële dinge. Maar die vraag is: Mag `n mens in weelde

(*extravagantly*) leef? Weereens gee die Bybelse jubilee sekere riglyne en waarskuwings, veral in die ekstreme vorme van verbruikersmentaliteit (*consumerism*) ten opsigte van grondbesit (Martens 1981:189).

### 3.3.4 Die verband tussen land, familie en lewensstyl

Martens (1981:108) wys op 'n spesifieke verband tussen land en lewensstyl. Menslike gedrag het 'n spesifieke uitwerking op die land en omgekeerd vereis die landbesit 'n spesifieke kwaliteit van lewensstyl. Die landbesit gaan hand aan hand met die vervulling van verantwoordelikhede. Om die land te besit beteken om die regulasies van die eienaar van die grond te onderskryf. Die taal wat die Ou Testament gebruik om die regulasies van die besit van die land te beskryf, is sterker as net bloot *gepaste optrede*. Oortredinge dui op die besmetting (*verontreiniging*) van die land. "Wrong behaviour, for instance, is not only unbecoming but it *defiles* the land" (Martens 1981:108). Verder is daar ook 'n indirekte verhouding tussen land en familie-etiek. Martens (1981:109; vgl ook Wright 1984) wys tereg op die verband tussen God, Israel, land en familie. Martens (1981:109) druk dit soos volg uit:

Marriage and family ethics are not in themselves associated directly with land - yet violations of these family-related moral and civil regulations are said to defile the land. In what sense? In the sense that Yahweh dwells in the midst of the land (Nu. 35:34). And in another sense also. Land is the "middle term" between Israel and Yahweh. Land is a tangible symbol of Yahweh. The land therefore symbolizes in a forceful way Israel's relationship with Yahweh.

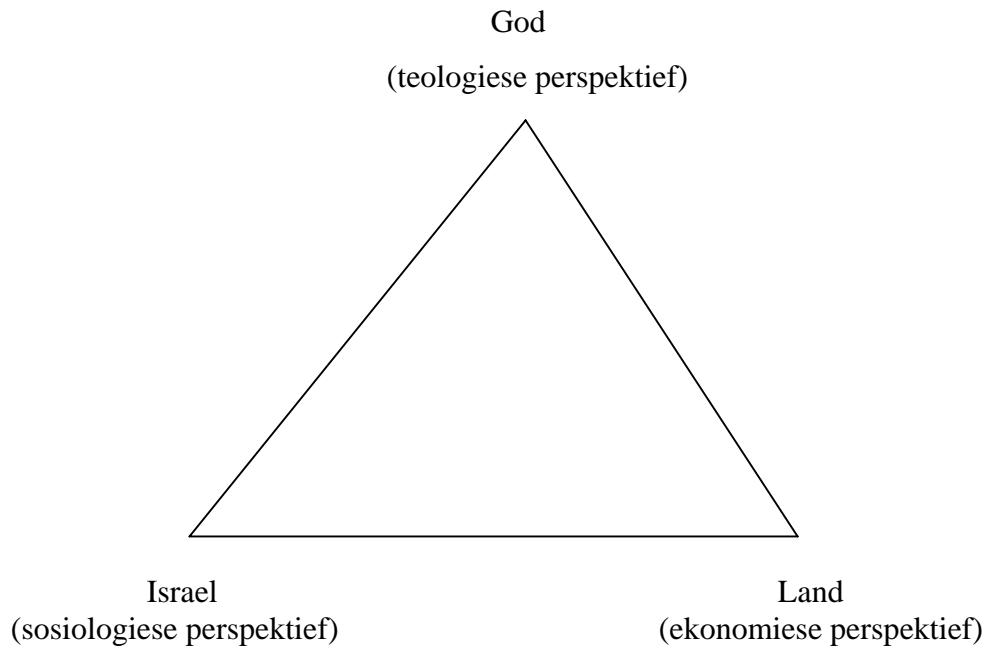
Verontreiniging van die self en van die land is die gevolg van wettelose gedrag. Seksuele permissiwiteit, hetsy deur Israel of deur die vreemdelinge binne Israel, verontreinig die land. Die land word verontreinig as gevolg van die noue verbondenheid tussen die land en Jahwe. Die interafhanklikheid tussen die besit van die land en gehoorsaamheid aan die wet is nog sterker as tussen die land en morele gedrag. Voortdurende besit van die land is alleen verseker deur gehoorsaamheid aan die wet. Dit beteken aan die een kant, dat deur getroue gehoorsaamheid aan die bepalinge, kan Israel in die land bly. Motivering vir gehoorsaamheid aan die wet sluit dus die belofte in van voortdurende inwonerskap. Gehoorsaamheid bring seën en seëninge sluit voorspoed en vrugbaarheid in die land in (Deut 28:1-14) (Martens

1981:109, 110). Ongehoorsaamheid lei tot vervloeking en selfs deportasie uit die land. Droogte, nederlaag teen die vyande, interne verwarring en siektes is `n paar van die rampe wat die volk kan verwag. Totale verwoesting en verstrooiing onder die nasies volg op aanhoudende ongehoorsaamheid. Oortreding van die norme is nie net ongehoorsaamheid aan God nie, selfs die land sal die volk uitspoeg.

Ten slotte kan gestel word dat Martens se heilshistoriese benadering nie die kompleksiteit van die verband tussen land, familie en lewenstyl aantoon nie. Dit is as gevolg van `n liniêre tydsbegrip. Wright (1983) se driehoekmodel gee `n omvattender interpretasie raamwerk waarbinne die interrelasies tussen God, land, Israel en die huisgesin verstaan kan word. Die driehoekmodel is `n weerspieëling van die kompleksiteit van die interpretasie van die Bybelse jubilee.

### **3.3.5 Die verlossingsdriehoek (Ou Testament) van Wright (1983)**

Die land word deur Martens (1981) as deel van die vierledige plan van God verstaan, maar die interrelasie tussen die dele word nie genoegsaam aangetoon nie. Wright (1983), daarteenoor, toon die interrelasie tussen God, land, volk en familie volledig aan deur middel van die driehoekmodel. Die wette, instellings, geskiedenis en tradisies van Israel kan vanuit drie perspektiewe bestudeer word: teologiese<sup>4</sup>-, sosiologiese<sup>5</sup>- en- ekonomiese perspektief. Die teologiese en sosiologiese perspektiewe verskil inhoudelik nie baie van Martens se indelings nie. Die ekonomiese perspektief ten opsigte van die land is meer omvattend. Verder toon Wright die verband met die sosiologiese en teologiese perspektiewe vollediger aan. Wright (1983:19) stel die driehoekmodel van die Ou Testament soos volg voor:



### 3.3.5.1 Die land binne die verhaal van Israel

Die land is die middelpunt of simbool van die *ekonomiese perspektief* van die Ou Testament, sowel as die Nuwe Testament. Die landbelofte van God aan Abraham en sy nageslagte is een van die sentrale elemente van die plot en doel van die verhaal van die Ou Testament (Martens 1981:21; Wright 1983:46; 1984:8). Die Pentateug vertel van die belofte en inname van die land en die profete vertel van die ongehoorsame volk wat buite die land moet leef, omdat God hulle gestraf het. Die ervaring van die pyn van die ballingskap word in Psalm 137 en Klaagliedere betuig. Lewe buite die land was lewe sonder God. Die land is 'n teologiese entiteit en is 'n sentrale deel van God se verlossingsplan met Israel. Die sosiale aspekte van volk wees is nou verbonde met die ekonomiese sake van die verdeling, besit en gebruik van die land (Wright 1983:50).

Die ekonomiese perspektief vestig die aandag op die prominente plek wat die besetting van die land in die historiese en teologiese tradisies van Israel inneem. Die verbond met Abraham, wat die patroon van die verbond van verlossende genade in beide testamente vestig, sluit die land in. Die gawe en besit van die land is die grootste en tasbare bewys van Israel se verbondsverhouding met God. Die verbond demonstreer God se getrouheid aan verbondsbeloftes. Die verbond dui op die volk se totale afhanklikheid van God, soos vir hulle jaarlikse oeste. Aan die ander kant, word daar geglo dat die land steeds aan God behoort. God behou dus die morele gesag oor

hoe die grond verdeel, gebruik, gedeel en oorgedra word.

### 3.3.5.2 Die land as Goddelike gawe

God het die land aan Israel gegee as gawe. Die landgawe tradisie het wye implikasies vir die Ou-Testamentiese denke en praktyk (Wright 1983:51-55). Eerstens is dit 'n deklarasie van *Israel se afhanklikheid*. Die land kan alleen deur God se uitverkiesing en op grond van die belofte aan Abraham besit word. Die volk is geheel en al afhanklik van God se liefde en getrouheid. Hulle ontstaan en bestaan is alleen gegrond in die soewereiniteit van God. Tweedens was die landgawe 'n *deklarasie van God se betroubaarheid*. God het verbondsbeloftes gestand gedoen, ten spyte van Israel se ontrouheid. God se betroubaarheid ken geen perke nie.

What is remarkable about this declaration is that although the occasion of it is the goodness of God in the fruitfulness of *nature*, its total emphasis is on the faithfulness and power of God in control of *history*. And the focus and climax of the recitation is the gift of the land, for it was the monumental, tangible proof of God's dependability (Wright 1983:52,53).

God is dus gehoorsaamheid waardig; God se reaksie op menslike gedrag is konsekwent en betroubaar. Derdens is die landgawe 'n *bewys van die relasie tussen God en Israel*. Israel het geweet dat hulle God se volk is, omdat God vir hulle die land gegee het. Die landgawe het die relasie geverifieer wat in beide die verbond met Abraham en die Sinai-verbond met die hele volk gesluit is. Die gebruik van die begrip *erfdeel* wys op 'n Vader en seun verhouding tussen God en Israel. In Eksodus 4:22 verwys God na Israel as God se eersgebore seun. Die uitdrukking *om in besit te neem* of *besitting* wat in Deuteronomium voorkom, is 'n bevestiging van die seunskap van Israel. Die land as geskenk en hulle seunskap is die gevolg van God se handeling met hulle en geen verdienste of daad van hulle kant af nie. God het hulle in die lewe gebring. Die band tussen die landteologie (die ekonomiese aspek) en seunskap dui op 'n onskeibare eenheid. Die een is 'n tasbare bevestiging van die ander een. Die omgee en versorging van die armes is nie net die herverdeling van rykdom nie, maar bekering en herstel van die verhouding met God. Dan sal God hulle weer seën en die lewe in oorvloed gee (Wright 1983:54). Vierdens is dit die historiese landgawe wat

die *individuele grondbesit regte* in Israel geskep het. Die land as geskenk is afgewentel tot by die kleinste sosiale eenheid, die individuele huishouding, sodat hulle kon eis dat hulle reg op grondbesit deur God self gewaarborg is. Die land as erfplasing word gebruik vir elke stukkie grond van die afsonderlike huishoudings, asook vir elke grondgebied vir elke stam en vir die volk as 'n geheel. Die fundamentele grondverdelingsbeginsels was dat elke huishouding 'n regmatige deel moet kry om sodoende te kan deel in die nasionale erfenis. Die Nabot-wingerd insident (1 Kon 21) toon die noue verbondenheid tussen grondbesit en die persoonlike deel wees van die verbondsverhouding met God. Vyfdeens is die aanloop tot die Nabot-insident 'n verheldering van ons begrip van die *profete se preokkupasie met ekonomiese eksploitasie*. Die insident is tipies wat met 'n groot deel van die bevolking gebeur het, omdat die adielklas en die elite die tradisionele Israelitiese sisteem van onvervreembare familiegrond verbreek het. Die profeteboeke het baie voorbeelde van veroordelings van die ekonomiese ongeregtigheid in Israel. Die profetiese boodskap is nie 'n algemene besorgdheid oor menseregte of etiese sensitiwiteit, of bloot net 'n ekonomiese aangeleentheid nie. Dit het 'n teologiese begroning (Wright 1983:56): “Anything which threatened a household’s economic viability or drove them out of secure tenure of their portion of land was a threat to its secure membership of the covenant people. To lose one’s land was more than economic disaster: it struck at one’s very relationship with God.” Die eksploitasie van een Israeliet deur 'n volksgenoot, wat hulle grond vervreem, word geheel en al verbied. Die land is God se gawe aan elkeen, want hulle is almal God se vrygemaakte slawe.

### **3.3.5.3 Die land onder Goddelike eienaarskap**

Die begroning van die profete se kritiek en veroordeling van die volk se ekonomiese eksploitasie, is dat die land steeds aan God behoort. Die verband tussen God, Israel en die land word beskryf in Levitikus 25:23 *Geen grond mag permanent verkoop word nie, want die land behoort aan My. Julle is slegs vreemdelinge en bywoners by My.* Die uitdrukkings *vreemdelinge en bywoners of huurlinge* verwys na 'n klas mense in die gemeenskap van Israel wat nie hulle eie grond besit het nie. Hulle was of afstammeling van die ou Kanaänitiese bevolking of immigrantewerkers. Hulle was geheel afhanklik van 'n Israelitiese huishouding vir verblyf binne die land. Wright (1983:57) beskryf die relasie soos volg:

As long as the host household retained its land and was economically viable, their position was secure. But without such protection they were very vulnerable indeed. God casts himself in the role of the landowner and the Israelites as his dependant tenants. As long as their relationship was maintained and his protection afforded, they were secure.

’n Sosio-ekonomiese fenomeen (afhanklike werkers in Israelitiese huishoudings) word gebruik om figuurlik gesproke die teologiese verhouding (tussen God en Israel) te beskryf. Die beskrywing is sodanig dat die etiese implikasies terugverwys na die sosio-ekonomiese vlak. Die Goddelike eienaarskap van die land het beteken dat die Israeliete gelyke vryheid gehad het. Hulle is gelyke, verlosde broers, maar nou slawe van God. God besit die land, daarom het geen Israeliet die reg om die land so te gebruik asof hulle dit besit nie, of om beslag te lê op die land van ’n mede-Israeliet nie, behalwe ooreenkomstig die erfreg en familiële wette. Selfs die koning is ’n huurling op God se land (Wright 1983:58). Die Goddelike eienaarskap het sekere verantwoordelikhede tot gevolg gehad. Eerstens het die volk ’n verantwoordelikheid teenoor God. Dit sluit sake in soos die tiendes en eerste vrugte van die oes, ander wette oor die oeste en die sabbatswette ten opsigte van die land, onder andere die jubileejaar en die kwytstelling van skuld. Tweedens, sluit verantwoordelikheid teenoor die familie die onvervreembaarheid van die grond in, naamlik: “...that land was not to be bought and sold commercially but preserved within a kinship framework. This principle was then buttressed by other kinship responsibilities that related directly or indirectly to land - redemption procedures, inheritance rules and levirate marriage” (Wright 1983:59). Derdens het elkeen ’n verantwoordelikheid teenoor die bure of naaste, wat ’n reeks siviele wette insluit, soos uitsprake oor skadevergoeding of onverskilligheid teenoor eiendom, veiligheids-maatreëls, eerbied ten opsigte van grense, vrygewigheid in die agterlaat van oesreste op die lande, regverdige behandeling van werkers en werk met diere.

’n Groot deel van die spesifieke instruksies van die wet hou verband met die kategorie van verantwoordelikheid ten opsigte van die land, direk of indirek. Dit is die mees omvattendste eties-teologiese beginsel wat die wet oorheers. Die beginsel van Goddelike eienaarskap het ’n wye invloed gehad op die instellings en wette van Israel. Wright (1983:59; 1984:16) stel dat: “It was a principle of great comprehensiveness,

for it entailed that anything you did, on, with or to, your land fell under God's moral inspection. The whole of life was there. This accounts for the very 'earthiness' of Old Testament ethics."

Die driehoekmodel kan van belang wees vir die interpretasie en toepassing van die Israelitiese wette en instellings op die moderne Westerse samelewing. 'n Spesifieke wet of instelling kan binne die organisatories-koherente model bestudeer word.

Rather, we seek to set it within its own Israelite context, this framework, and assess its relevance and contribution to the overall model of Israel as God intended her to be. It is that whole model, and the principles drawn from it, which we must apply to our social ethics; the individual item is evaluated from the function it has (which will vary and may be quite limited) within the wider framework of Old Testament life and thought (Wright 1984:16).

#### **3.3.5.4 Die land as *spirituele termometer***

Die *ekonomiese perspektief* funksioneer as 'n maatstaf of meetinstrument van die doeltreffendheid van die ander twee perspektiewe. Die ekonomiese sfeer is soos 'n termometer wat beide die geestelike temperatuur van die teologiese verhouding tussen God en Israel (teologiese perspektief) aantoon, asook die mate waarin Israel konformeer met die sosiale vorm wat verlang word in ooreenstemming met hulle status as die verlosde volk van God (sosiale perspektief). Wright (1983:60) wys met reg op die interrelasie en ineengevlegdheid tussen die drie perspektiewe van die driehoekmodel. Die mate van integriteit van die volk se aanvaarding van God se outoriteit oor hulle as volk, is bepaal deur die mate waarin hulle God se soewereiniteit in die ekonomiese en religieuse sfeer erken het. Religiositeit in die godsdienstige sfeer kan nie kompenseer vir die gebrek aan eer vir God in die materiële sfeer nie. Die hele reeks ekonomiese vereistes in die Ou Testament vereis vertroue in die soewereiniteit van God oor die natuur en bereidheid om God te gehoorsaam. Wright (1983:62) som die interrelasie soos volg op:

So we see that it was the content of the "economic angle" which in large measure acted as a test of Israel's conformity to the social paradigm of redemption that was God's purpose in calling her into existence. The prophets



simply would not allow Israel to get away with claiming the blessing and protection of the covenant relationship for their society while trampling on the socio-economic demands of that relationship (cf. Jer. 7:1-11).

### 3.3.6 Sabbat en jubilee

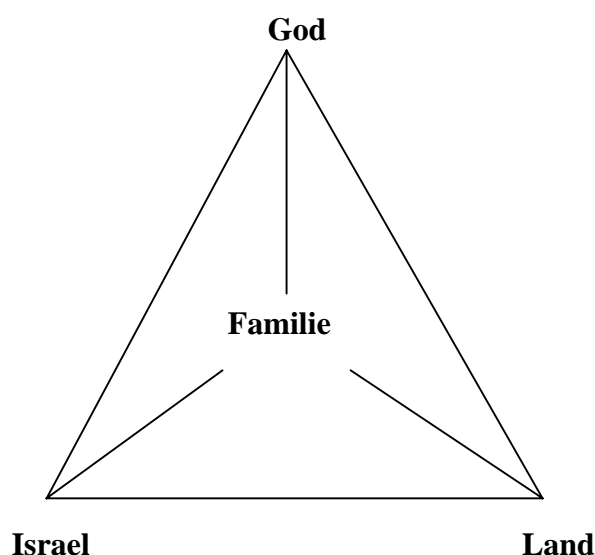
Bogenoemde twee regulasies handel oor grondgebruik. Levitikus 25:2 stel: *Wanneer julle in die land kom wat Ek aan julle gee, moet daar vir die land rustye wees tot eer van die Here*. Dit beteken dat daar vir ses jaar op die land gesaai en wingerde bewerk kan word, maar in die sewende jaar moet dit onbewerk gelaat word. Die sabbatsjaar is ter wille van die armes en die wilde diere, sodat hulle almal kan eet. Die doel is nie net humanitêr nie, maar ook godsdienstig gemotiveer: “A religious motivation is announced in the terminology, ‘a sabbath to Yahweh’. The land, by being left fallow, bears witness to Yahweh’s ownership. The direct link between Yahweh and land is left intact; the land’s rest is not disturbed by human intervention of tilling” (Martens 1981:111).

Deuteronomium 15:1-3 word deur sommige geleerdes verstaan as kwytstelling van skuld elke sewende jaar. Dit geld nie vir skuld in die algemeen nie, maar net waar die grond aan die skuldeiser verpand is. In die sewende jaar mag die skuldeiser nie die betaling van die land eis nie (omdat die grond onbewerk gelaat is - GV). Die oortreding van hierdie regulasies was genoeg rede vir God om die volk van die land te verwyder (Lev 26:32-33, 43; 2 Kon 36:21) (Martens 1981:111).

Die tweede instelling oor die gebruik van grond, is die jubilee. Die regulasies eis dat die grond onbewerk gelaat word in die vyftigste jaar, dit wil sê, sewe keer sewe (na die sewende sabbatsjaar siklus). Die verskil tussen die sabbat en die jubilee is dat die grond in die vyftigste jaar teruggegee moet word aan die oorspronklike eienaars. Die Israeliet wat so verskuld geraak het, sodat sy grond verkoop moes word, kon nog steeds die grond bewerk het vir sy skuldeiser. `n Familielid (losser) kon die grond koop, sodat dit binne die stam of familie bly. Die doel van laasgenoemde beginsel was om te verhoed dat die familie *grondloos* word. Die jubilee het ten doel gehad om die wanbalans van grondbesit te herstel na die oorspronklike familie-eienaars binne die stam. Die jubilee het verder die vrylating van slawe bepaal. Die regulasies het die ekonomiese lewe geaffekteer. Die doel was om te verhinder dat die grond in die hande van `n paar welvarende families in die stam val, ten koste van die landvolk, wat dan

slawe word. Martens (1981:112) in navolging van Wright (1984, 1990) wys op die ineengevlegdheid en interaksie tussen God, Israel, land en familie.

The jubilee aimed at the preservation of household units, ensuring their economic viability. The land belonged inalienably to the householder. This right of the household landowner to regain his property was not due to some belief about the right of property *per se*, but a belief in land as a gift from Yahweh, whose regulation stabilized the people's relationship with each other and with their God. It is not hard to see that in the Old Testament, land, Israel and Yahweh belonged together, and that in this triad the rights of the family were particularly safeguarded.



Martens (1981) se verstaan en toepassing van die Bybelse jubilee is egter te simplisties. Die Bybelse jubilee kan hermeneuties beter verstaan word deur dit in terme van die driehoekmodel as 'n omvattende verwysingsraamwerk te interpreteer. Wright (1983; 1992:1025-1030) gaan in hierdie opsig verder in die verstaan en toepassing van die Bybelse jubilee as Martens. Die jubilee se aard is multi-dimensioneel en kan vanuit ten minste drie perspektiewe (*verruimde perspektiewe* – GV) ondersoek word, naamlik sosiaal, ekonomies en teologies.

### 3.3.6.1 Die sosiale perspektief

Die jubilee binne die driehoekmodel voorkom die eensydige interpretasie daarvan as slegs 'n ekonomiese instrument van eweredige verspreiding van rykdom. Vanuit die sosiologiese perspektief is die jubilee deel van en veronderstel dit 'n familiële verwantskapsisteem. Die verwantskapsisteem as sosiale organisasie is verantwoordelik vir die verspreiding van sosiale mag en gesag. Wright (1984:16) toon die belangrikheid van die familie of huishouding binne die jubilee soos volg aan:

Indeed the jubilee is primarily concerned with the family, not simply wealth. Its provision for the restoration of land was for the sake of restoring social freedom and continued economic viability to the family units. That in turn opens up to us the fact of, and the reasons for, the centrality of the household unit within the Israelite social, theological and economic framework.

Dit is eers op hierdie punt van die toepassing van die driehoekmodel dat Fager (1993) se werk aansluit by Wright (1983, 1984, 1992) se werk oor die Bybelse jubilee. Wright het dus verder gegaan met die driehoekmodel en 'n breë verwysingsraamwerk daargestel waarbinne die jubilee sistematies verstaan kan word. Fager (1993:28) se afdeling oor die stametiek sluit aan by Wright (1984:16) se sosiale perspektief. Die ontdekking van die oorsprong van die jubilee in Israel se vroeë periode, is 'n aanduiding van die volharding waarmee sodanige perspektief op grondbesit gehandhaaf is, en dit ondersteun ook die tese dat die jubilee doelbewus die antieke tradisies gebruik as 'n stabiliserende faktor in 'n tyd van krisis. Die sosiale verantwoordelikheid van Israel teenoor die weduwee, wese en vreemdelinge is gegrond in die stametiek. Die sosiale orde is gegrond op ongeskrewe wette van 'n algemene etos binne die familiële assosiasies, wat oorgelewer en gehandhaaf is deur die *pater familias*. Die gemeenskap het status en welvaart of armoede gedeel, daarom kon privaateiendom nie geakkumuleer word deur 'n paar individue ten koste van sommige lede van die gemeenskap nie (Fager 1993:28; Wright 1984:16). Wright (1984:16) en Fager (1993:28) toon dus beide die belangrikheid van die familie aan binne die grondbesit en die jubileetradisie van die Ou Testament.

Die ordinansie is ingesluit in die verbond tussen Jahwe en die kultiese gemeenskap, 'n verbond wat elke sewe jaar hernu is. Die families binne 'n stam het gelyke dele grond gekry wat deur die lot aangewys is, sodoende word gelykheid op

familie vlak geskep, wat die basiese ekonomiese eenheid is (Fager 1993:28). Wanneer sulke grond deur die lot aan 'n familie toegewys is, word dit deel van die erfreg van geslag tot geslag. Die konsep van erfreg is gegrond in die patriargale stamgemeenskap. Die oorspronklike jubileewet is gegrond in die antieke grondbesisteme waar die grond aan die familie behoort. Geen individuele lid van die familie het die reg om dit te verkoop nie. Die erfreg behoort aan die hele familie en die ekonomiese sekuriteit van die hele familie is afhanklik van die instandhouding van die erfreg, daarom is die hele familie betrokke in die besluit om te verkoop. Die antieke wet in verband met familie-eiendom geld net vir landbougrond. Die gelyke verspreiding van grond is dus deel van die konsep van die verbond (Fager 1993: 29).

Die ooreenkoms tussen die jubileewet en stametiek veronderstel die moontlikheid dat houdings ten opsigte van grond wat in die jubilee gereflekteer word, teruggaan na die ontstaan van Israel. Israel was 'n egalitêre gemeenskap wat geen voorsiening gemaak het vir privateiendom nie, maar waar al die families 'n gelyke aandeel in die grond gehad het. Die radikale stratifikasie wat gelei het tot die tweedeling van die gemeenskap het eers ontstaan na die vestiging van die monargie. Die sosiale perspektief verruim dus ons verwysingsraamwerk van die jubilee en open verskeie moontlikhede vir die toepassing daarvan.

### **3.3.6.2 Die ekonomiese perspektief**

Die *Sitz im Leben* van die jubilee kan ook beter verstaan word binne die periode van die besetting. Die hoop vir groei was so hoog dat beperkings nodig was. Die beperkings veronderstel dat die versoekings van die nuwe land vir sommiges aanleiding sou gee om grond in te palm, ten koste van die swakker mense in die gemeenskap. Die oorsprong van die jubilee is verder ook gegrond in die reëlmatigheid daarvan. Regdeur die Nabye Ooste moes daar gereeld 'n *vrylating* afgekondig word om 'n ekonomiese krisis te voorkom wat 'n ineenstorting van die gemeenskap kon veroorsaak. Sodanige dekreet het van die koning afgekom. In gemeenskappe sonder 'n koning moes 'n alternatiewe sisteem verantwoordelik wees vir die gereelde vrylatings. Die reëlmatigheid van die jubilee was die Israëliete se manier om voorsiening te maak vir die ekonomiese hervorming in die afwesigheid van 'n koning. Die pre-monargiese gemeenskap het 'n eie kompleksiteit wat regulasies benodig om dit goed georden te hou. Daar is egter geen aanduiding daarvan dat 'n reëlmatige

ekonomiese hervorming, wat gebaseer is op die antieke konsepte van grondbesit (dit is die voorloper van die jubilee of die jubilee self), deel was van die pre-monargiese Israel nie. Dit toon wel dat pre-monargiese Israel voorsiening gemaak het vir sodanige hervorming (Fager 1993:31).

Die ekonomiese perspektief plaas die jubilee binne die landteologie van Israel. `n Versigtige analise van die jubileeregulasies dui aan dat dit nie voorsiening maak vir die redistribusie of eweredige verspreiding van welvaart nie, maar `n restorasie van die oorspronklike *status quo*. Die oorspronklike verdeling van die land, deur stamme en families, het ten doel gehad om die grond sover moontlik te versprei. Dit was `n tipe van *egalitarisme*: nie dat elkeen presies dieselfde grootte grond moes besit nie - `n geografiese onmoontlike ideaal, maar:

...that every family should have sufficient property to preserve its freedom and viability, and to enjoy to the full the tangible blessings of the inheritance that God had given to his whole people. We would see in the jubilee a restraint on economic growth that was really callous aggrandisement; a serious attempt to limit the destructive accumulation of debt; a mechanism to control, indeed to reverse, land cost inflation (Wright 1984:16).

### 3.3.6.3 Die teologiese perspektief

Die teologiese grondslag van die jubilee, naamlik dat die grond aan God behoort, kom ook uit die antieke tyd. Levitikus 25:23 is dus uitdrukking van `n ou konsep van Israel se bure, dat die grond aan die Godheid behoort en die mense is die bywoners daarop. Goddelike eienaarskap het verband gehou met die grond se landboufunksie en dus met die vrugbaarheid daarvan. Die grond wat as vrugbaar beskou is deur Goddelike optrede, is Goddelike eiendom en die mense woon daarop tot vreugde van die Godheid (vgl Deut 11:10-12). By die Israeliete het die verhouding tussen die volk en Jahwe verander van *familiale status*, `n oorgeërfde en veilige verhouding, na `n *kliente status* - `n afhanklikheid van die goedheid van God, `n status wat gehandhaaf word deur gehoorsaamheid aan God.

Die feesdae was baie belangrik in die lewe van die konfederasie. Vir die gemeenskap skep dit geleenthede om voorbidding en dankdae vir oeste te hou. Die jubilee se oorsprong moet moontlik in ten minste een van hierdie feeste gevind word.

Die apodiktiese wet is elke sewende jaar bevestig by die *tabernakelfees*, die *nuwejaarsfees* wat 'n nuwe begin in die lewe herdenk. Die hele sewende jaar was 'n jaar van rus waarin die volk hulle reg op die vrugbaarheid van die grond opgeoffer het, om die ware en alleeneienaarskap van Jahwe te herbevestig. As die jubilee verband hou met vrylating, verwys dit waarskynlik na 'n sewe jaar periode. Na aanleiding van die aard van die tabernakelfees, is deel van die proses van verbondsvernuwing, die herbevestiging van die ontvangs van die land of grond van Jahwe en die herverdeling van die grond aan die klan, stamme en families. Die kultiese agtergrond van die jubileekonsepte het die teologiese fondament vir die antieke grondbesisteseem versterk en gee 'n ritualistiese uitdrukking van die werklikheid. Die wêreldbeskouing van die pre-monargiese Israëliete het die nodige elemente gehad om die jubilee te skep. Israel het volhardend vasgehou aan die konsep dat familiegrond onvervreembaar is en nie 'n gewone kommoditeit wat gekoop en verkoop kan word nie.

Fager (1993:33) stel dat die begin van die geskrewe wet lê by die kasuïstiese regulasies aangaande die verkoop van grond en/of mense as gevolg van skuld. Sulke persone of eiendom sou 'n vrylating ervaar het, maar die vrylating word nie beskryf nie. Die skuld-verkoop wet, soos dit nou in Levitikus staan, het nie 'n godsdienstige begroning nie. Dit kon waarskynlik by die stadspoorte of uit die gemeenskapswette ontstaan het. Namate die tradisies gegroei het, is meer en meer teologiese waarborge bygevoeg. Laasgenoemde word beskou as 'n kompensering vir die destabilisasie van die Israelitiese gemeenskap. Soos wat die Israëliete al moeiliker hulle wêreld verklaar het, het hulle die *simbole* wat oorgebly het, met goddelike sanksie ondersteun. Terselfdetyd het die voorwaardes wat bygevoeg is, dit moeiliker gemaak om die wet prakties te onderhou. Die jubilee het *simbolies* geword - nie in die sin van onrealisties nie, maar waarlik realisties.

Vanuit 'n teologiese perspektief is die jubilee een van 'n reeks sabbatdaginstellings wat gerig was op die Here. Die doel van alles was om die soewereiniteit van God in elke sfeer van die lewe te bely - oor die skepping, tyd, geskiedenis, natuur en die ekonomie. Die jubilee is slegs in standgehou deur diegene wat in die totale voorsienigheid van God geglo het. Die jubileeregulasies staan binne die konteks van die eksodusgebeure en verg opoffering ter wille van diegene wat minder het.

Die teologiese etos van die jubilee is meer as net 'n historiese herinnering; dit sluit persoonlike ervaring van God se vergiffenis in, want dit begin by die groot

versoendag. Die jubilee het ook 'n eskatologiese verwagting (kyk afdeling 3.3.8.3.3), gebaseer op die temas van vrylating en terugkeer, wat gegrond is in latere messiaanse hoop. Die implikasies van die jubilee binne die driehoekmodel van die Ou-Testamentiese raamwerk, is soos volg: "Applying the jubilee also includes laying before men and women the challenge of the total sovereignty of God, leading them to knowledge of his acts of redemption in history and to personal appropriation of atonement, and giving them the living hope of God's ultimate restoration" (Wright 1984:16).

### 3.3.7 Die feesdae van Israel

Die sabbat-en-jubileejaar was landbouregulasies wat die eksploitasie van die land en die volk verhinder het. Dit het 'n konsidererende en omgeehouding aangemoedig. Die feesdae was ook primêr landboufeeste wat 'n ander lewensstylhouding by die volk gekweek het, naamlik dankbaarheid en blydskap. Alhoewel dit landboufeeste was, was dit godsdienstige geleenthede. Martens (1981:113) beskryf die aard van die feeste soos volg: "Although social in character, with feasting and celebrations, these were more than social events. The festivals were festivals to Yahweh. The religious orientation emerged in the presentation of animal offerings to Yahweh and also in the gift of the first fruits of the grain and fruit to Yahweh."

'n Israeliet is nie veronderstel om met leë hande voor God te verskyn nie. Die besit en bewerking van die land is deur die genade van God alleen moontlik gemaak. Die karakter van die fees as 'n fees vir Jahwe is beskerm deur die ritueel by die heiligdom, waar Jahwe erken is deur woord en daad. Die aanbieder bewys dankbaarheid en blydskap teenoor Jahwe. Die woorde wat die aanbieder gebruik, is 'n nagedagtenis aan God se handeling met die volk in die geskiedenis. Die Israeliet getuig oor God as die Verlosser van die volk.

Land is dus meer as net grond. Dit is 'n teologiese simbool wat 'n reeks boodskappe verkondig: land is die vervulling van die belofte; dit is 'n geskenk van God; dit fokus Israel se aandag heeltyd op Jahwe. Die landteologie fokus op die lewe saam met God, 'n lewe wat nie gekompartementaliseer word nie. Jahwe stel belang in ons totale menswees, en die totale gemeenskap en die totale wêreld (*oikoumene* - GV). Die mens se totale (holistiese) lewe of bestaan is die fokus van Jahwe se optrede. Die landbelofte en alles wat dit aandui, is gegrond in die geskiedenis van

God met die volk (Martens 1981:115).

### **3.3.8 Die land en Bybelse jubilee in die Nuwe Testament**

#### **3.3.8.1 Inleiding**

Alhoewel Martens (1981) die vierledige plan of doel van God in die Matteus-evangelie probeer aantoon, is dit nie volledig nie. Die plek en funksie van die land of topologie in Matteus word nie genoegsaam en duidelik beklemtoon nie. Verder is die interrelasies tussen die vier sake van die plan onduidelik. Martens se heilshistoriese benadering neem nie die historiese gelaagdheid van die tekste in ag nie. Wright (1984), daarteenoor, toon die interrelasies inhoudelik en struktureel duidelik en meer omvattend aan. Die vierledige plan van God moet nie rigied verstaan word nie. In elke era kom 'n verskeidenheid van nuanses en beklemtonings na vore, 'n gedeeltelike kaleidoskoop, maar die plan is nooit buite fokus nie. Die doel is nou om die plan van God in die Nuwe Testament te toets aan die hand van die Matteus-evangelie, om te bepaal of die plan ook hier voortgesit word. Die Matteus-evangelie het baie verwysings na die Ou Testament en het 'n sterk Joodse karakter (Stendahl 1968; Combrink 1979; Martens 1981:249; Willemse 1985; Evans 1992a:577-590; 1992b).

#### **3.3.8.2 Die plan van God en die Koninkryk van God**

In die Nuwe Testament is Jesus Christus die middelpunt. Christus kondig die koms van die Koninkryk van God aan. Jesus en die dissipels verkondig die evangelie van die Koninkryk van God. Die Koninkryk verwys na die heerskappy van God. Die Koninkryk van God het antesedente in die Ou Testament. Jahwe is die Skepper van alles, Jahwe is Koning (bv Ps 24:7; 47:2). Daniël 7:13-14 verwys waarskynlik na die toekomstige, ewige Koninkryk. Dit is die ryk van Jesus Christus. Jesus verwys na Homself as die vervulling van die hoop van die Ou Testament. In Jesus het God gekom, maar dit is nie God se finale koms in eskatologiese oordeel en redding nie (Matt 11:4-6). Die evangelies, Matteus ingesluit, onderskei vier soorte *Jesus-materiaal*: wondervertellings, woorde, uitsprake van Christus as openbaarder en die lydensverhaal. Martens (1981:250) verwys na die ooreenkomste tussen die vierledige



plan van God en die perspektiewe op Jesus soos volg:

The passion event is in keeping with God's intention of deliverance, articulated at the exodus. The sayings, which call for a distinctive morality and life-style for Christ's followers, easily link with the Old Testament idea of the covenant community. The miracle stories, often involving deliverance of some kind, represent one form of knowing or experiencing God. The revealer-passages can be connected, though more distantly, with "land", which as we noted came to function as a revelation cipher. The *form* of the New Testament message betrays the content, and the content is in harmony with the Old Testament.

Martens se vierledige plan van God kan op Matteus toegepas word deur dit vanuit 'n eskatologiese perspektief te doen. Die Koninkryk van God is die Nuwe-Testamentiese realisering van die plan van God. Hierdie abstrakte teologiese of dogmatiese interpretasie van Matteus is nie houdbaar nie. Dit neem nie die sosio-historiese konteks van óf Jesus óf Matteus in berekening oor hoe die Koninkryk van God in Matteus verstaan is nie. Die vierledige verlossingsplan van God in Matteus kan soos volg saamgevat word:

#### **3.3.8.2.1 Die verlossingsmotief**

Die verlossingsmotief in die Matteus-evangelie is sentraal in die lydensverhaal van Jesus. Die vierledige plan van God is ineengeveg met Jesus se bespreking van die Koninkryk. Jesus se woorde van die laaste maaltyd in verband met die beker verwys in die besonder na die doel van sy dood, naamlik: *...want dit is my bloed, die bloed waardeur die verbond beseël word en wat vir baie vergiet word tot vergewing van sondes* (Matt 26:28). Jesus se dood het dus 'n verlossingsbetekenis. Die verlossingsmotief kom ook na vore by die aankondiging van die koms van Jesus in Matteus 1:21.

Verder verwys die uitdrywings na 'n kosmiese stryd in die geskiedenis wat die koms van die eskatologiese heerskappy van God aandui. Hierdie stryd met geestelike opponente herinner sterk aan die Ou-Testamentiese motiewe van Jahwe se oorloë teen Israel se vyande en die oorloë van die dag van die Here (Joël 3:9-15). Of die moderne mens dit moet ontmitologiseer of nie, deel van die mens se redding is die verlossing

van geestelike magte wat bo menslike vermoëns is (Martens 1981:251).

#### **3.3.8.2.2 Die verbondsgemeenskap (kerk)**

Die gemeenskapaspek van Jesus se boodskap lê opgesluit in Jesus se uitspraak in Matteus 16:18: *Ek sal my kerk bou*. Die Goddelike identiteit van Jesus word bekend gemaak net voor hierdie uitspraak oor die kerk, naamlik *U is die Christus, die Seun van die lewende God*. Die kerk, net soos Israel, moet 'n afgesonderde volk wees, 'n volk van God. Matteus kyk verby 'n etniese volk, na die insluiting van die heidene as lede van die volk van God (Matt 10:1, 5; 28:19). Jesus is die hoop vir Israel en vir die nasies. Die dissipels en hulle wat die wil van God doen, is die kern van die nuwe gemeenskap (Matt 12:46ev), 'n verbondsgemeenskap (Martens 1981:252).

#### **3.3.8.2.3 Kennis en ervaring met God**

Die kennis van God wat die ervaring van God insluit, is 'n bepalende deel van die taal van die Koninkryk van God. Om die Koninkryk van God in te gaan is dieselfde uitdrukking as om vir iemand uit te nooi om Jesus te ken. Die koninkryk van God kan nie van God geskei word nie, maar is 'n uitdrukking van God (Martens 1981:252). God is alomteenwoordig. Die Immanuel-uitspraak van Jesus is een van die sentrale temas van die Matteus-evangelie. Die verheerliking op die berg en die toon van God se mag in die wondervertellings, is maniere hoe die dissipels God leer ken het en God ervaar het. Verder praat Jesus van die Koninkryk van God in *metafore van gemeenskaplike maaltye en feeste* (Matt 8:11-12; 22:1-14; 25:1-12). Die metafore dui op die restourasie van die gemeenskap tussen God en mens. Dit toon aan dat die intieme gemeenskap tussen gelowiges en God deel is van die boodskap van die Koninkryk.

#### **3.3.8.2.4 Die land**

Hierdie komponent van die plan van God is oënskynlik heeltemal afwesig in die boodskap van Jesus. Die saligspreekings: *Gelukkig is die armes van gees, want aan hulle behoort die hele aarde* (Matt 5:5), is 'n eensame verwysing na die land. Die verband tussen land en lewensstyl in die Matteus-evangelie kan soos volg aangetoon

word:

While this blessing was often defined as material abundance and security, it was not restricted to the physical dimension, since spiritual sensitivity, especially loyalty to God reflected in the obedience to God in a distinctive life-style, came to be associated with occupancy of the land. The agenda to which God's promise of land refers is the agenda of a rich and full life with Yahweh (Martens 1981:253).

Die lewe in oorvloed is beslis 'n tema van die koninkrykboodskap. Jesus stel dat ons nie net van brood alleen sal lewe nie. Verlossing verwys na die ewige lewe saam met God (Matt 25:46). Die lewe in die koninkryk, net soos die lewe in die land, word gekenmerk deur volheid en 'n vaste rykdom (Matt 6:33). Temas wat met die landmotief geassosieer kan word, is die verlossing as geskenk, die ryk kwaliteit van lewe, die lewensstyl van die Koninkryk van God (kyk bv Matt 5-7). Alhoewel die tema van land in terme van grond verdwyn, is die agenda van 'n vol lewe hier en nou en in die toekoms vir ewig deel van die agenda van die Koninkryk van God.

Martens (1981:253) wys tereg op die noue verband tussen die Ou-Testamentiese plan van God en die boodskap van Jesus, maar beklemtoon ook die andersheid van Jesus se boodskap. Daar is dus tereg kontinuïteit en diskontinuïteit tussen die Ou Testament en die Nuwe Testament:

All four components of divine design - *deliverance, community, knowledge (experience) and land (life, blessing)* - receive a particular fulfilment in Christ. But the design has not yet come to full realization, for man's deliverance from sin's forces, while decisive through Christ, is not immediately total. The association in community with God's people, while wonderfully satisfying, is not without its negatives, even its pains. The knowledge of God we confess is partial, for we see through a glass darkly. Life abundance, of which land is a symbol, is available for the Christian, but is not his perfection. God's design through the ages is caught and concentrated, as if in a prism, in history; but beyond history is eternity. That design will be not only fully plain, then, but fully realized (Martens 1981:260; my kursivering - GV).

### 3.3.8.3 Driedelidige toepassing van die driehoekmodel

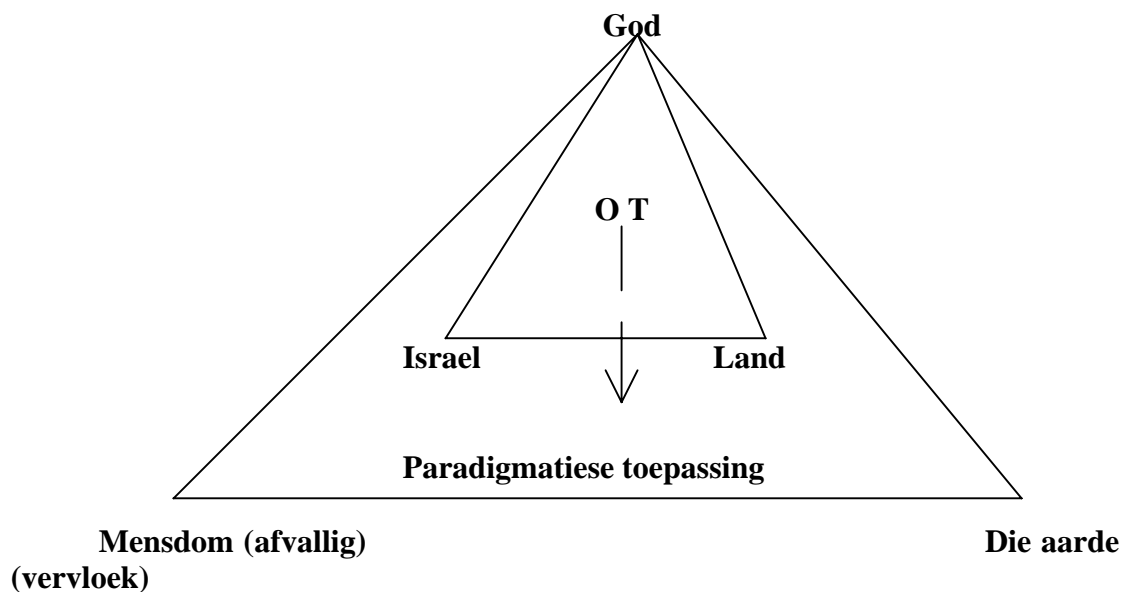
#### 3.3.8.3.1 Paradigmatiese toepassing

Die driehoekmodel neem die Ou Testament as 'n model of paradigma, sodat ons dit kan toepas op sake in ons eie kontemporêre wêreld. 'n Paradigma is 'n spesifieke situasie wat gebruik word om 'n algemene beginsel te illustreer. Dit funksioneer as 'n model of voorbeeld vir ander situasies waarvan die detail en konteks kan verskil, maar die basiese beginsel bly dieselfde. 'n Paradigma is nie 'n nabootsing nie, maar 'n toepassing van die patroon wat bestaan. Die veronderstelling is dat voorbeelde en situasies sal verskil, maar as die beginsel reg toegepas word, sal dit moontlik wees om die patroon van die paradigma te erken (Wright 1983:88, 89; 1984:17). Wright (1990:xviii) stel die paradigmatische toepassing soos volg:

Israel's socio-economic life and institutions, therefore, have a paradigmatic or exemplary function in principle. It is not that they are to be simply and slavishly imitated, but rather that they are models within a particular cultural context of principles of justice, humaneness, equality, responsibility, and so forth which are applicable, *mutatis mutandis*, to all people in subsequent cultural contexts.

Ons weet dat ons omstandighede drasties verskil van die antieke Israel se omstandighede. Maar, stel Wright (1984:17): "as we study them we are able to form objectives and policies and to initiate action in our day which recognizably display the shape of the Old Testament paradigm." Wright (1984:17) gee twee redes vir die paradigmatische toepassing van die driehoekmodel. Die eerste rede is die sosiologiese perspektief van die driehoekmodel. Die Ou Testament self stel dat 'n deel van God se doel met die ontstaan van Israel en die ordening van hulle sosiale lewe, was om God se morele eise aan die res van die nasies te openbaar. Die rol van Israel ten opsigte van die nasies, word in die aanloop tot die Sinai-verbond bekend gemaak, naamlik: *Die hele aarde behoort aan my, maar jy sal vir my 'n koninkryk van priesters<sup>6</sup> en 'n heilige volk wees* (Eks 19:5b). Die tweede regverdiging vir die paradigmatische toepassing is weer driehoekig. Die verlossingsdriehoek van Israel se geloof (God, Israel en land) korrespondeer met die skeppingsdriehoek (God, mensdom en die

aarde). Die skeppingsdriehoek omsluit die totaliteit van die mensdom se voortbestaan op aarde, en sluit dus die moderne mens in, op die onderste lyn. Die verlossingsdriehoek is God se reddende reaksie op die verbreking van God se skeppingsdoel met Israel. Die totale geskiedenis van die Ou-Testamentiese Israel en hulle funksionering binne God se heilsgeskiedenis, is toepasbaar op die skeppingsdriehoek van die gebroke wêreld. Wright (1984:17) stel die paradigmatische toepassing diagrammaties soos volg voor:



Die ooreenkoms tussen Israel en die wêreld is baie duidelik. Die uitverkiesing en ontstaan van Israel was juis ter wille van die nasies. Die landbelofte is ingesluit in die verbond met Abraham - die punt waar God die totale gevolge van die sondeval begin omkeer het soos geïllustreer in die toring van Babel. Die ooreenkoms tussen die land en aarde is dat albei 'n geskenk en gawe van God is, albei is nog God se eiendom en die mens is die rentmeesters. Verder is albei 'n seëning van God wat gedeel, geniet, en gebruik moet word en vrugbaar moet wees. Die paradigmatische toepassing van Israel se sosiale en ekonomiese lewe kan dus soos volg beredeneer word:

If that is what God required of Israel as a society, if that is how he demanded that they should use the portion of his earth that he gave to them, then, assuming his

moral consistency, we can argue for social objectives and policies which are comparable in principle to Israel's, even in the wider world of fallen humanity around us (Wright 1984:17).

Die paradigmatische toepassing van die driehoekmodel beskerm ons teen die volgende twee gevare: aan die een kant, kan ons nie dink aan die letterlike nabootsing van Israel se lewe en instellings nie, ook die *theonomic approach* genoem. Ons kan nie Israel se sosiale wette optel en net so afdruk op 'n dramatiese, veranderende moderne wêreld en dit net so maak werk nie (dan sal ons skuldig wees aan *anakronisme*). Paradigmas is nie vir nabootsing nie, maar vir toepassing. Aan die ander kant, voorkom die paradigmatische toepassing dat Israel se sosiale sisteem net relevant was en beperk is tot die historiese Israel en daarom irrelevant is vir vandag.

I do not accept, however, that God gave us the Old Testament just so that its social challenge should be locked up in the past history or within the confines of the church. On the contrary, if Israel was meant to be a "light to the nations", then that light must be allowed to illuminate; the paradigm must be allowed to exert its authority over our ethical "inflections" (Wright 1984:18).

### 3.3.8.3.2 Tipologiese toepassing

Sekere gebeure, persone, instellings en self objekte in die Ou Testament blyk vooruit te wys na die nuwe aksie van God in Jesus Christus. Dit hou verband met die verlossingswerk in Christus. In die Nuwe Testament teologie is die kerk, die gemeenskap van die Messias, die organiese kontinuering van Israel. Die kerk is die erfgenaam van die naam en voorregte van Israel, asook Israel se etiese verantwoordelikhede - alhoewel getransformeer *in Christus*. Die kern van die sosiale etiek van die Ou Testament wat tot Israel gerig is, die verlore gemeenskap van God se volk, moet nou gerig word tot die gelyke gemeenskap - die kerk. Die kerk is erfgenaam van dieselfde rol en verantwoordelikheid in relasie tot die res van die wêreld. Die kerk, diegene wat *in Christus* is, staan in 'n organiese kontinuïteit met Israel van die Ou Testament. Die gelowiges in Christus is die saad van Abraham en erfgename van die verbond en beloftes.

Die fisiese gebied van Joods-Palestina het geen teologiese betekenis in die Nuwe

Testament nie. Die land as heilige plek het ook geen verdere relevansie nie, omdat die Christendom ver verby die grense van die beloofde land versprei het. *Maar die belangrikste rede is, omdat die heiligheid van die land oorgedra is na Christus self.*

The spiritual presence of the living Christ sanctifies any place where believers are present. This transference of the holiness of the land to Christ is well presented by W.D. Davies, who points out how Christianity reacted to all the concrete details of Judaism, including the land, “in terms of Christ, to whom all places and all space, like all things else, are subordinated. In sum, for the holiness of place, Christianity has fundamentally...substituted the holiness of the Person: it has *Christified holy space*” (Wright 1983:93; my kursivering - GV).

Die land, Jerusalem en die tempel was die fokuspunt van groot teologiese en etiese tradisies in die Ou Testament. In die Nuwe Testament het dit nie net verdwyn nie, maar is dit verbind met die verbond met Abraham, wat `n prominente plek in Paulus se teologie gehad het. Wat het dus geword van die land in die Nuwe Testament? Wat was die funksie van die land in Israel se lewe en geloof? Watter aspek van die Christelike geloof en lewe het die funksie van die land geabsorbeer of vervul? Wright (1983:93-96) gee `n uitgebreide argument waarin verduidelik word hoe die fokus in die Nuwe Testament verskuif het na die lewe en persoon van Jesus Christus. Die argument kan soos volg saamgevat word:

Thus, to belong to an Israelite household living in God’s land was to experience secure inclusion within the covenant relationship: it was the place of *life* with God. But it also meant to accept the demands of that covenant relationship, so it was also the place of a specific *life-style* before God. To possess the land was to share in the inheritance of all God’s people. The land, in short, meant security, inclusion, blessing, corporate sharing and practical responsibility (Wright 1983:95).

Die eskatologiese visioene van die profete het alreeds begin met die losmakingsproses van die land-huishouding basis van die verbond. Die nuwe volk van God sal inklusief wees. Sekere kategorieë mense wat uitgesluit was deur die land-huishouding kriteria, is ingesluit in die verbondsverhouding met God as `n integrale deel van God se volk. Die argument word soos volg deur Wright (1983:96) saamgevat:

Now Christ himself takes over the significance and function of the old land-kinship qualification. To be *in Christ*, just as to be *in the land*, denotes a status and a relationship which have been *given* by God, a position of inclusion and security, and a commitment to live “worthily” by fulfilling the practical responsibilities to those who share the relationship with you. This is what is meant by the *typological* understanding of the significance of Israel’s land. It is simply treating the land as we do other great features and themes of the Old Testament, by relating it to the person and work of the Messiah and through him to the nature of the community of those *in Christ*, Messianic Israel (my kursivering - GV).

Die tipologiese toepassing van die land van die Ou Testament in die Nuwe Testament verduidelik Wright (1983: 92-100; 1984: 18) tereg soos volg:

...while the land as a slice of actual territory has no further theological significance in the New Testament, all that the land stood for in Israel’s theology (tangible experience of God’s blessing, inclusion and security within the covenant people, the inheritance of sonship, practical responsibility in fulfilling the socio-economic demands of brotherhood, equality, justice and compassion) finds its counterpart and fulfilment “in Christ”. *Koinonia*, in its full NT sense, has some very concrete economic implications with deep roots in OT land theology and ethics.

Die Nuwe-Testamentiese konsep en beoefening van *koinonia*, die kerk as huishouding of familie, die beginsels van finansiële mededeelsaamheid en wedersydse ondersteuning het hulle wortels in die ekonomiese lewe van Israel van die Ou Testament (Wright 1984:18, Wright 1990:xviii). Die Nuwe Testament sluit aan by die Ou Testament deur te wys op die eenheid van die gelowiges in Christus ten opsigte van hulle status as die saad en erfgename van Abraham (Gal 3:28). Die eenheid van die gelowiges in Christus en hulle gedeelde ervaring van Christus deur die Heilige Gees is nie bloot net ’n *abstrakte ervaring* nie. Inteendeel, dit het verreikende praktiese implikasies op beide die sosiale en ekonomiese vlakke. Beide die twee vlakke is ingesluit in die Nuwe-Testamentiese verstaan en praktyk van *koinonia* en is diep gewortel in die Ou-Testamentiese landetiek.

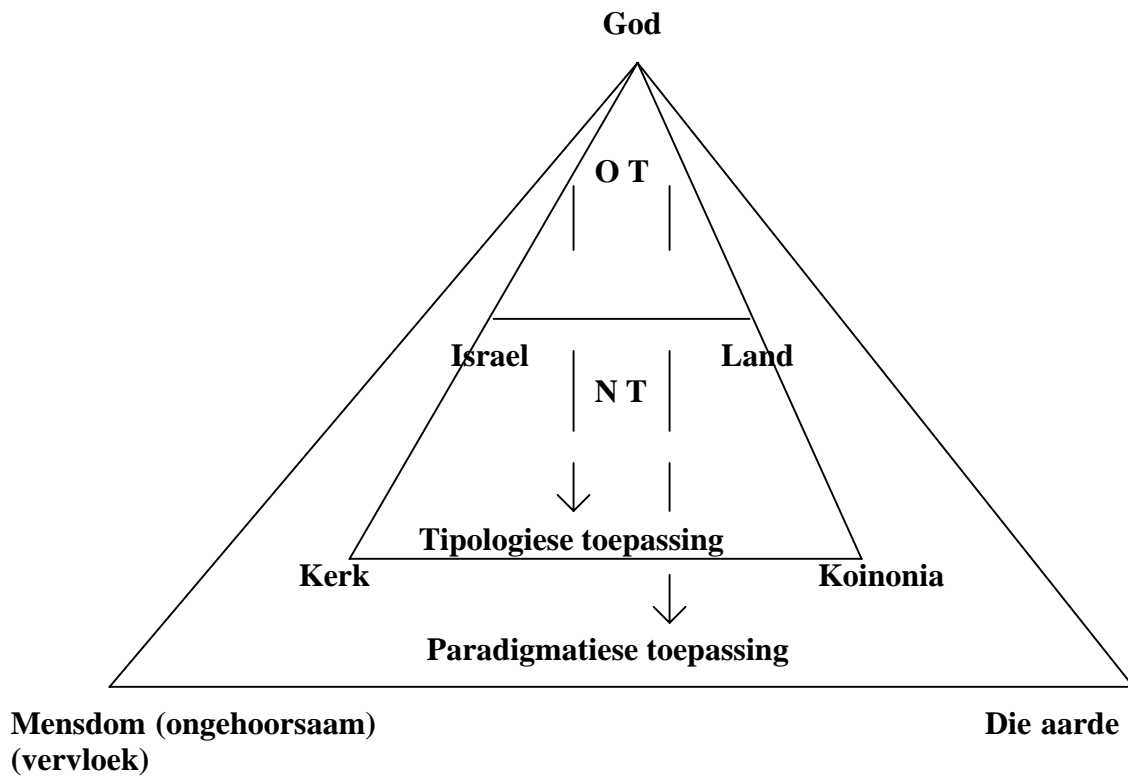


Wright (1983:97) wys tereg daarop dat die grondstam van *koinon* en die saamgestelde woorde `n wyer betekenis het as die verwaterde betekenis van *gemeenskap* wat gewoonlik aan die woord geheg word. Wright (1983:97) stel die saak soos volg:

A study of the root *koinon* in the New Testament reveals that a substantial number of occurrences of words formed or compounded from it either signify, or are in contexts which relate to, actual social and economic relationships between Christians. They denote a practical, often costly, *sharing*, which is a far cry from that watery “togetherness” which commonly passes as fellowship (my kursivering - GV).

Wright (1983:97) stel dat die sosiologiese basis waarop die Christendom berus, is nie die familiale bande soos in die Judaïsme nie, maar op die *koinonia* - gemeenskap in Christus. Daarteenoor stel Van Aarde (1993:537, 538) dat die *fictive kinship*, of “fiktiewe familie” in die Nuwe Testament, *koinonia* genoem kan word. Christus en die Koninkryk wat Hy verkondig en begin het, is vervulling van die Ou Testament, wat aansluit by die sosio-ekonomiese patroon en dit *transformeer* tot `n ervaring van enigiemand op enige plek *in Christus*, en nie net van een nasie op `n klein stukkie land nie. Die tipologiese toepassing van die driehoekmodel op die Ou Testament kan soos volg beskryf en voorgestel word (Wright 1983:100, 1984:19):

Our diagram,...(are) indicating the Christian church as the spiritual heir and continuation of Old Testament Israel; Christian fellowship, in its fullest, practical New Testament sense, as fulfilling similar theological and ethical functions to the land of Israel; and both together as the context of a typological interpretation of Old Testament ethics.



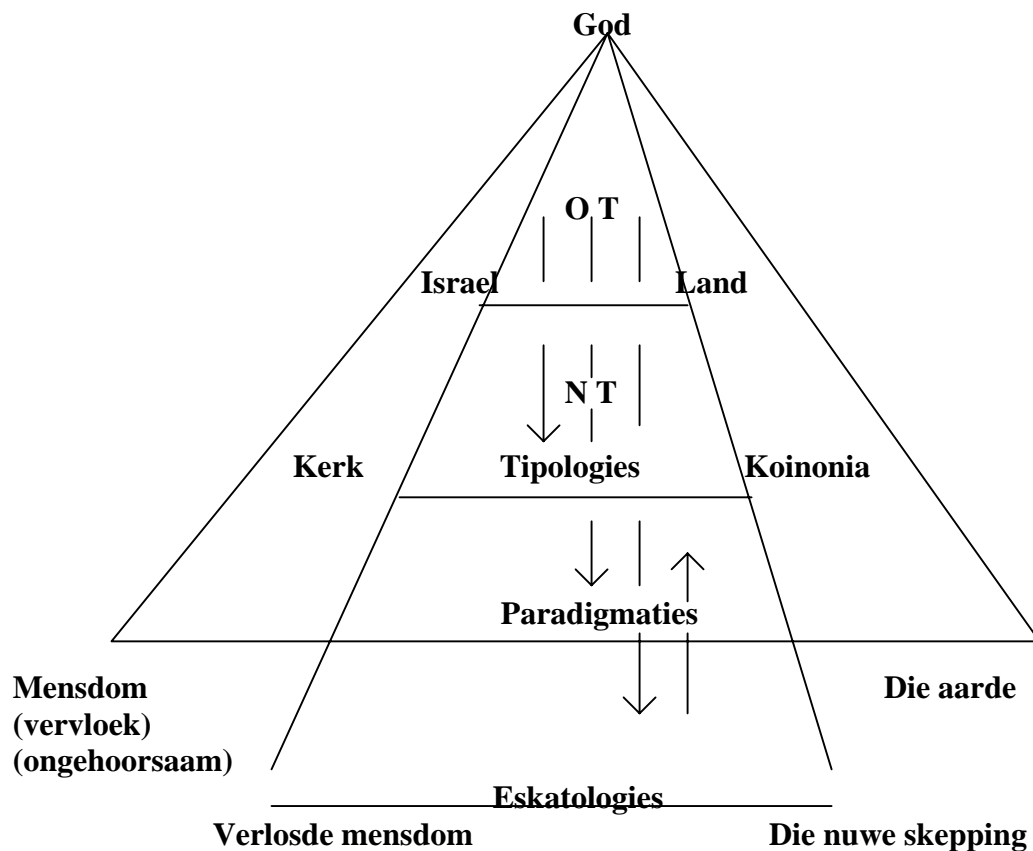
### 3.3.8.3.3 Eskatologiese toepassing

Beide die Ou en Nuwe Testament verkondig God se verlossende doel, wat begin is deur Israel en die land, en wat voortgesit is deur die kerk en die kerk se lewe en missie. Dit omsluit al die nasies en die hele aarde, in `n verlossende, transformerende en perfekte nuwe skepping. Die nasies sal die God van Israel en die Vader van ons Here Jesus Christus erken, en in vrede en harmonie onder God se heerskappy lewe. Die natuur sal bevry word van die frustrasie van die vloek en sal deur God se wonderbaarlike krag getransformeer word tot seën, harmonie en vervulling. Daar sal `n perfekte *shalom* wees (Wright 1983:90; 1984:18). Die beelde van die Bybelse jubilee assosieer met God se eskatologiese heerskappy. God se heerskappy beïnvloed elke terrein van die mens se lewe (fisies, geestelik, sosiaal, individueel, polities en persoonlik) (Ringe 1985:xiv; Hertig 1998:167-179).

Wright (1984:18) beskryf die eskatologiese toepassing van die driehoek model soos volg:

...The redemptive triangle will ultimately break through, or “transcend” the triangle of fallen creation and the history of fallen humankind. That vision then “rebounds”, so to speak, back to our present life in the midst of this world. It provides a goal and incentive for our social ethics, just as, in a comparable way, our expectation of the resurrection of the body has its retroactive effect on our personal ethics in respect of our present life in the flesh.

Die land van Israel funksioneer as die prototipe van die verlosde aarde. Beskrywings van die land dui die sterk kontraste met die vervloekte aarde aan. Dit is die beloofde land teenoor die aarde wat die arena is van bedreigings en oordeel. Die land loop oor van melk en heuning, teenoor die aarde wat besaai is met dorings en dissels (Gen 3:18). Alhoewel Israel verlos is, is hulle nog steeds deel van die gevalle mensdom en hulle land is nog steeds deel van die vervloekte aarde. Die historiese volk en land is deel van die proses van God se verlossingsdoelwit, maar nog nie die finale, volmaakte produk nie. Die teologiese funksie van beide is daarom prototipies. God se toekoms, wêreldwye, multi-nasionale verlosde volk is nie sonder 'n land nie, selfs al transendeer die land die verbeelding van enige geograaf. Die transformasie van die natuur moenie gespiritualiseer word of bloot net metafories opgeneem word nie. God se verlossingsdoel vir die skepping is miskien groter as ons verbeelding, maar nie groter as die geloofsoog nie (Wright 1983:91). Wright (1984:18) stel die eskatologiese toepassing van die driehoekmodel soos volg voor:



### 3.3.8.4 Samevatting

In afdeling 3.3.1 en afdeling 3.3.2.1 is 'n uiteensetting gegee van die vierledige plan van God as breë verwysingsraamwerk waarbinne die land en Bybelse jubilee verstaan kan word. Die interrelasie tussen die vier sake is ook aangetoon. In afdeling 3.3.3 is aangetoon dat die landbelofte (asook nageslagbelofte – GV), 'n integrale deel is van die belofte-vervulling struktuur van die Ou Testament. Die noue verband tussen land, volk en Jahwe is reeds duidelik aangetoon en is in afdeling 3.3.4 beredeneer. Die land vereis 'n spesifieke lewenstyl van reinheid en heiligheid. Ongehoorsaamheid aan die wil van God maak die land onrein. Die direkte verband tussen God, land en familie blyk duidelik uit die ondersoek. Die sabbat- en jubileewette is ingebed in die landbesit. Dit is regulasies wat die gebruik en besit van die land reguleer. Die jubileewette het spesifiek die beskerming van die familie ten doel gehad. Martens toon duidelik die onlosmaaklike band en eenheid tussen land, volk en familie aan. Die feesdae van Israel het ten doel gehad om dankbaarheid en blydskap by die volk te

kweek. Die feeste was ook godsdienstige geleenthede, waaruit die eenheid tussen God, land en volk duidelik blyk. Die land was `n teologiese simbool wat die belofte, trou en sorg van God vir die volk verkondig het. Die historiese ondersoek na die Bybelse jubilee is fragmentaries van aard. Geen interrelasie van die dele is aangetoon nie.

Die literêr-kritiese (narratologiese) navorsing na die land en Bybelse jubilee ondersoek die plek en funksie van die land binne die holistiese literêre konteks van die Ou en Nuwe Testament. Die voordeel is dat `n breë verwysingsraamwerk en interrelasies geskep word, waarbinne die Bybelse jubilee verstaan kan word. Die literêr-kritiese ondersoek skiet egter te kort in die gebruik van modelle waarmee anakronisme en etnosentrisme voorkom kan word. Die modelle gee ook `n omvattende historiese agtergrond waarbinne die Bybelse jubilee verstaan kan word. Die vierledige plan van God (Martens 1981) in Matteus is baie vaag. Die plek en funksie van die land, topologie en Bybelse jubilee binne die vierledige plan is nie volledig uitgewerk nie. In afdeling 3.3.8.2 is Martens (1981:250-260) se vierledige plan van God in Matteus vanuit `n eskatologiese perspektief beskryf. Die Koninkryk van God is sentraal binne bogenoemde perspektief. Die verlossingsmotief kom sterk na vore in die lydensverhaal van Jesus. Die plek en funksie van Israel in die Ou Testament is in Matteus op die kerk geprojekteer. Die kerk is die nuwe, inklusiewe verbondsgemeenskap. Die kennis en ervaring van God kan nie pertinent aangetoon word nie, maar funksioneer wel in die wondervertellings, gemeenskaplikemaaltye en feeste (vgl Ringe 1985:51). Alhoewel die land nie pertinent vermeld word nie, word die kernmotief, naamlik `n ryk en vol lewe in verbondenheid met God wel ineengevleg in Matteus aangetref. Wright (1984) gaan verder as Martens (1981) en gee `n omvattende toepassing van die driehoekmodel op die Nuwe Testament en die interrelasie van die dele ten opsigte van die geheel. Wright is te algemeen in die toepassing van die model en is nie spesifiek op die Bybelse jubilee gerig nie. `n Verdere tekortkoming van die ondersoek is `n gebrek aan eksegetiese toepassing op spesifieke Nuwe-Testamentiese tekste, byvoorbeeld Matteus.

`n Paradigma, volgens Wright, illustreer `n algemene beginsel en funksioneer as `n model of voorbeeld vir ander situasies, al verskil die detail en konteks. Die paradigmatische toepassing voorkom die dwaling van anakronisme en gee `n breë verwysingsraamwerk waarbinne die land en Bybelse jubilee verstaan kan word. Deur middel van die tipologiese toepassing van die driehoekmodel toon Wright die noue

verband tussen Israel, die kerk en Christus aan. Die kerk het die rol van Israel in die wêreld en ter wille van die wêreld oorgeneem. Die kerk, diegene wat in Christus is, is in organiese kontinuïteit met Israel. In Christus is die gelowiges die erfgename van die verbond en beloftes van God aan Abraham. Die heilige plek is in Christus vervang met die heilige Persoon. Die fokus op die land het in die Nuwe Testament verskuif na die fokus op die lewe en werk van Christus. Die lewe in Christus vervang dus die lewe (of lewenstyl) in die land. Die lewe in Christus word gekenmerk deur *koinonia* met Christus. Hierdie *koinonia* het 'n omvattende betekenis, naamlik sosio-ekonomiese betekenis met verreikende praktiese implikasies. Wright (1984) toon ook die eskatologiese toepassing van die driehoekmodel aan. Die kern daarvan is die kontras tussen die alreeds, maar nog nie volkome nie (vgl Fager 1993). God het in Christus reeds die land en volk nuut geskep, maar dit is nog nie volmaak nie. God se verlossing is realisties en moenie metafories of abstrak verstaan word nie.

Die model is sistematies saamgestel, wat ten doel het om die data in 'n spesifieke patroon te orden. Die model bestudeer die Bybelse jubilee binne 'n holistiese konteks van die Ou Testament en bring sodoende 'n nuwe perspektief na vore. Die model orden die data op verskillende vlakke, naamlik teologies, ekonomies en sosiologies. Sodoende word dit duidelik dat die jubilee nie net eensydig misbruik kan word as 'n ekonomiese maatregel om grondhervorming te bewerk (*contra* die anakronistiese toepassing – GV), ten koste van die ander twee perspektiewe nie. Die model vermy dus die dwaling van reduksionisme.

### **3.4 'N SOSIAAL-WETENSKAPLIKE ONDERSOEK NA DIE LAND EN BYBELSE JUBILEE**

#### **3.4.1 Inleiding**

Ringe (1985) se werk *Jesus, liberation and the Biblical jubilee* verteenwoordig 'n oorgang tussen die literêre kritiek en die sosiaal-wetenskaplike kritiek. Bogenoemde ondersoek is 'n kombinasie van literêre kritiek en sosiologiese analise. Die kombinasie van die twee metodes voorkom twee gevare, naamlik eerstens die literêre krag van die jubilee-taal verseker dat dit nie slegs as 'n antieke, oudmodiese sosiale voorstel verstaan word nie. Tweedens, is die metafoor meer as net 'n sosiale voorstel,

omdat die elastiese krag van die jubilee aandring op praktiese toepassing. Ringe is 'n feministiese en bevrydingsteoloog binne die paradigma van die kontekstuele teologie. Die ondersoek fokus op “the power of concrete language in particular concrete form” (Ringe 1985:ix). Die taal van die Bybelse jubilee-beeld (*image*), het transformerende en emansiperende krag in nuwe kontekste.

She sees that the *social proposal* of Jubilee has come to function as a *powerful metaphor*, so that what was sociology now takes on literary rhetorical power well beyond a specific social proposal. This means it is no longer a flat social proposal to be implemented or rejected, but it is now a linguistic act that continues to have dangerous power in all sorts of contexts that are neither legislative nor didactic. As a metaphor of dangerous power, it cannot be reduced and contained simply as a social proposal (Ringe 1985:x; vgl afdeling 1.5.4.5.2).

Die beeld van die Bybelse jubilee *gryp vooruit*, nie net na die Nuwe Testament nie, maar vooruit in nuwe kontekste. “The metaphor (*social proposal become liberated metaphor*) as elusive and evocative social possibility continues to push forward into the life of the community wherever the text is taken seriously” (Ringe 1985:xi). Volgens Brueggemann (1985:xi) funksioneer die teks in diens van transformerende bevryding, sonder om enige ideologie ten dienste te wees. Die probleem met bogenoemde stelling is dat die bevrydingsteologie of feministiese teologie reeds 'n ideologie is. Die Bybelse jubilee is volgens Ringe (1985:1-5) meer as net 'n metafoor, gelykenis of simbool. Dit is 'n beeld (*image*), wat 'n omvattende begrip is. Enkele van die eienskappe van die beeld wat genoem kan word, is:

- Beelde vorm die realiteit;
- Beelde is gegrond in spesifieke sosiale, kulturele en politieke kontekste;
- Beelde het die krag om 'n mens se wêreld te verander;
- Beelde bevorder interdisiplinêre navorsing;
- Beelde moet geïnterpreteer word.

Ringe (1985:10, 11) is 'n voorstaander van wat genoem word *engaged hermeneutics*. Die konserwatiewe funksie van beelde in die Christologie het die ontwikkeling van die kerklike tradisie en dogma gedomineer. Die transendente, ander-wêreldse aspekte

van Christus, is volgens Ringe (1985:11) oorbeklemtoon ten koste van die *pragmatiese* betrokkenheid by openbare, politieke en sosiale dimensies van die lewe. Die verlossing het slegs die siel van die mens geaffekteer.

As people have sought ways to make the audacious claim that in the human being Jesus, God's ultimate intent for humankind is known, images accenting the transcendent, otherworldly aspects of the Christ have multiplied. At times they have all but eclipsed images accenting the essential fact that this one called the Christ was human as we are. The accent on the otherworldly and transcendent dimensions of the Christ has its parallel in the devaluing of physical, historical life, and in the denying of the importance of one's involvement in the activities and choices of the secular political, social, and economic world (Ringe 1985:10,11).

Ringe (1985:11) noem die aksentuering van die transendente en onbetrokkenheid by die pragmatiese, 'n *hiërargiese model*. Die hiërargiese model ondersteun dominerende patrone en onderdrukking. Die Christelike boodskap is hiervolgens apolities en wêreldvreemd. Die fokus van alternatiewe modelle het 'n verlossende visie van 'n ander mensdom en wêreld, waarvan die boodskap die bevrydingsdade van Jesus is. Ringe (1985:12, 13) beklemtoon wel die historiese konteks waaruit en waarbinne die jubilee-tekste ontstaan het.

The point is not to secure irrefutable data about Jesus's life, but rather to recognize within their cultural matrix both the sayings and words, and the related perception of Jesus as the Christ, that the text is intended to convey.

The details of the stories by which Jesus is presented as the Christ are not coincidental. Not only do they the confession in a particular historical and cultural context, but they also are combined in story form in a way that confronts our human situation with transformative power.

Die transformerende krag van die teks of boodskap verbreek die mag van die verslawende instellings en maak ons vry vir die bevrydingstryd: "to participate with Christ and with the poor, the oppressed, and the disenfranchised of our world in struggles for liberation" (Ringe 1985:14). Die bevrydingsbeelde van die jubilee staar twee gevare in die gesig, naamlik anakronisme en reduksionisme (kyk afdeling 1.5).



Ringe (1985:14) stel duidelik dat die letterlike vertaling van die jubilee-beelde om te identifiseer met hedendaagse politieke en sosiale programme die gevaar loop om skuldig te wees aan die dwaling van anakronisme. Die gevaar van reduksionisme is dat slegs daardie beelde gekies word, wat nie ons bevoorregte posisie bedreig nie (kyk Oakman 1986:xiii).

### **3.4.2 `n Literêr-kritiese en sosiologiese ondersoek na die jubilee**

#### **3.4.2.1 Die soewereiniteit van God**

Vryheid is die grondslag van die Bybelse jubilee. In Jesaja 61:1-2 is drie beelde wat kenmerkend is van die jubilee: die aankondiging van God se heerskappy deur die boodskapper wat deur die Heilige Gees gesalf is. Tweedens, die verkondiging van die goeie nuus (*evangelie*) aan die armes. Die armes word in verskeie kontekste in die evangelies vermeld. Dit beklemtoon die belangrikheid van die armes in die bediening van Jesus en die identiteit as Christus. In die saligsprekinge (Matt 5:3-6) en by tafelgemeenskap (Luk 14:1-14) is die armes saam met ander groepe die ontvangers van die seën van God se eskatologiese heerskappy. Laastens, die verkondiging van die vrylating van verskeie vorme van gevangenskap en verslawing. Jesus en die boodskap kondig die einde van die ou orde aan wat gekenmerk is deur onderdrukkende strukture, sisteme en instellings en die begin van die nuwe orde. Die jubilee toon aan wat gebeur met die mens wat die heerskappy van God ontmoet.

Ringe (1985:28) verstaan die belydenis van die soewereiniteit van God sodanig dat dit praktiese implikasies het op sosio-ekonomiese terrein. "To confess God as sovereign includes caring for the poor and granting freedom to those trapped in a continuing cycle of indebtedness. God's sovereignty is presented as a fact bearing on people's daily life and structuring their relationships with one another and with the rest of the created order."

Die gevolgtrekking van die eksegetiese ondersoek van Ringe (1985:32) bevestig die pragmatiese effek van die belydenis van God se soewereiniteit.

...traditions associated with the Jubilee appear to affirm two things. The first is

that God is sovereign over Israel, both in actual fact and in eschatological hope. The second is that the structures of economic and social life must embody the people's affirmation of God's sovereignty. In other words, God's reign and humankind's liberation go hand in hand.

### 3.4.2.2 Die verband tussen die evangelies en Bybelse jubilee

Die sinoptiese evangelies reflekteer jubilee-beelde wat die bydraes van die evangeliste self is. Verder word die perikope met verwysings na jubilee-beelde beklemtoon deur die plek daarvan binne die evangelies. Verder stel Ringe (1985:88) dat:

In addition to occurring in all of the sources and in the contributions of the evangelists, Jubilee images have been shown to occur in a variety of forms within the larger sources. These images form the core sayings in several pronouncement stories and are found in parables, in the Lord's Prayer, and in several teaching passages. They also figure in accounts of Jesus' table community with outcasts and sinners.

Die verwysings in Jesus se bediening en woorde na die Bybelse jubilee-beelde is vaag en indirek. Dit is verder onseker of Jesus doelbewus 'n jubileeboodskap gehad het. Jesus verkondig die koms van God se eskatologiese heerskappy. Die goeie nuus wat aan die armes verkondig word, is bevryding van verskeie *forme van verslawing*, naamlik sosiaal, ekonomies en polities. Daar is dus geen direkte verwysing na die Bybelse jubilee in die evangelies nie. Die getuienis van die jubilee is 'n kombinasie van faktore. Dit is 'n ineengevlegdheid van inligting en interpretasie. Die tekste verkondig die teologiese belangrikheid van wat Jesus gesê en gedoen het en die implikasies daarvan vir die belydenis van Jesus as die gesalfde van God. Die Christologiese doel dien as maatstaf vir die evaluasie van tekste uit die Ou Testament. Die interaksie tussen die teks, konteks en die hermeneut kan soos volg beskryf word:

...the critical disciplines and questions that we bring to the study of the ancient texts and societies become part of our context, just as do our social, political, economic, and cultural identities. We are therefore addressed by the Jubilee traditions both in ways consistent with their original framing and in ways independent of and even foreign to it. The power of these images to help us say

what it means to confess Jesus as the Christ, as well as to confront our assumptions concerning values and priorities in our daily lives, becomes a vehicle by which we read forward or interpret from the biblical traditions into our own situation (Ringe 1985:36).

Dissipelskap of ons verhouding tot Jesus en die evangelie is onlosmaaklik verbonde aan ons verhouding tot en voortdurende versorging van armes (Ringe 1985:64; vgl Saggeus in Matt 9:9-13). Die evangelie is God se goeie nuus vir die armes. Daar is dus `n indirekte verband tussen die armes en die evangelie wat verkondig word. Die armes sluit altyd die ekonomiese armes in, sowel as die sosiaal-veragtes (*outcasts*) en die fisiese gestremdes. Dit voorkom die oorbeklemtoning van die ekonomiese armes. Die salwing van Jesus in Betanië (Matt 26:6-13) beklemtoon weereens die verkondiging van die goeie nuus van Jesus aan die armes. Die verkondiging van die evangelie sluit sterk aan by die betrokkenheid by die sosiaal-veragtes in Matteus 25:31-49. Volgens hierdie gedeelte is die toets van die geloof by die eindoordeel ons betrokkenheid by die armes en onderdruktes.

Die verband tussen die evangelies en die jubilee kan soos volg saamgevat word:

What appears to have occurred is a three-step process. First, Jubilee images and traditions appear to have played a major role in Jesus' own activity and message. In the second step of the process, the early church, prompted and focused by the Easter experience that gave it birth, drew on a variety of images associated with Jesus' own message in order to proclaim Jesus' identity as the Christ and his saving significance for all believers. Later on, as the early church built the traditions concerning Jesus' life and ministry into the Gospel accounts, Jubilee references again appeared more explicitly. By then those images carried a double significance, including both their original connection to Jesus' proclamation of God's reign and their subsequent role in the christological confession of the early church (Ringe 1985:89).

### **3.4.2.3 Vrylating en vergifnis of kwytskelding**

Die verkondiging van vrylating en vergifnis of kwytskelding in die jubilee-tradisies verwys na die vrylating van slawe en die kwytskelding van skuld (Lev 25). Vryheid is verkondig aan slawe en ander gevangenes (Jes 58:6; 61:1-2). Die gebruik van *aphiemi*

en *aphesis* in die LXX stem ooreen met die gebruik van die woorde in klassieke Grieks. Die woord beteken, aan die een kant, vergifnis in godsdienstige of etiese sin van die woord en, aan die ander kant, word vergifnis ook in verruimde sin gebruik vir die beklemtoning van die verbond of 'n kontrak. In die Nuwe Testament word *aphiemi* gebruik vir bevryding van geldelike skuld (Matt 18:27, 32), gevangenis (Luk 14:18) en sonde (Matt 6:14-15; Mark 2:5-10; 3:28; Luk 7:47-50).

Vergifnis en vrylating op alle terreine van die lewe is een van die belangrikste kenmerke van die mensdom se ontmoeting met God se heerskappy (vgl afdeling 6.5.4.3.2). Die heerskappy van God verbreek alle vorme van *verslawing of verknegting* op alle lewensterreine, naamlik sosiaal, polities en ekonomies. Die begrip *armes* verwys na alle kategorieë van verknegting van die ou orde (menslike heerskappy teenoor Goddelike heerskappy – GV). Jesus verbreek die bande wat mense beroof van 'n plek in hulle gemeenskap. Die perikope (bv Luk 7:36-50) in die evangelies, reflekteer die jubilee-beelde van *terugkeer* na God toe in Levitikus 25 en Jesaja 61 wat bevryding van gevangenskap aantoon, asook die viering van God se eskatologiese heerskappy wat in Christus sigbaar geword het (kyk Ringe 1985:71).

Die betekenis van vergifnis in Jesus se boodskap kan binne die kontekste van die onvergewensgesinde slaaf (Matt 18:21-35) en die vergifnis in die Onse Vader (Matt 6:14-15; Luk 11:4; Mark 11:25-26) verstaan word. Wat eersgenoemde perikope betref, is die kern van die saak die keuse van die mens tussen die heerskappy van die ou orde of die heerskappy van God. Die uitleef van die wedersydse kwytstelling van skuld beteken dat die nuwe ekonomie van genade en bevryding seëvier oor die ou orde van verknegting en verpligtings, wat lei tot skuld of slawerny. Die weerstand teen die keuse van wedersydse kwytstelling van skuld beteken 'n selfuitsluiting uit God se heerskappy (Ringe 1985:76,77; kyk Crosby 1988:188).

Ringe (1985:79, 80) verstaan die Onse Vader as 'n gebed van die vestiging van God se heerskappy op aarde. Die petisie om vergifnis en of kwytstelling van skuld is 'n integrale deel van God se heerskappy en is 'n verklaring van deelname aan die nuwe ekonomie van God waar die mens tegelyk vergewer en vergeefde is. Die beeld van God se heerskappy is dat dit die dehumaniserende patroon op alle vlakke van menslike bestaan verbreek en bevestig God se heerskappy oor die totale lewe. Die goeie nuus geld dus vir sosiaal-veragtes (*outcasts* – vgl Jesus se tafelgemeenskap), sowel as diegene wat vasgevang is in die bose kringloop van finansiële skuld en lae inkomste. Vergifnis of vrylating beteken 'n algemene en ekonomiese verandering in

relasies en gedrag, wat deur God se heerskappy moontlik gemaak is. Jesus, die Christus, het die boodskap verkondig. Die petisie van die daaglikse brood (*epiousios*) onderhou of red die mens se lewe en fokus vertrou op die voorsienigheid van God. Dit reflekteer dus die brood van die messiaanse feesmaal en die manna wat die Israëliete op hulle woestyntog van God ontvang het (Eks 16:4; Ps 78:24). Die petisie reflekteer indirek jubilee-beelde en is dus goeie nuus vir die armes (Ringe 1985:83-84).

### 3.4.3 `n Kennissosiologiese ondersoek na die Bybelse jubilee

Fager (1993:13) gee `n oorsig oor navorsing op die Bybelse jubilee. Die groot sosiologiese werk op die jubilee is Robert North se *Sociology of the Biblical jubilee*. Die ondersoek fokus te veel op die historiese en sosiale feitelikheid van die jubilee. Ander werke het `n gebrek aan eksegetiese ondersoek. Meldenswaardige werke is die van R Gnuse (1985) en C J H Wright (1990). Volgens Fager (1993:13) gee bogenoemde twee geleerdes nie voldoende aandag aan die wêreldbeskouing van Israel nie. Die verandering van persepsies oor die jubilee is deel van die omvattende verstaan van die wêreld en hoe mense daarin leef. Die jubilee moet verstaan word binne die morele wêreldbeskouing waarop dit gegrond is. Flanagan (1988:53-72) beskryf die probleme wat die ondersoek na die sosiale wêreldbeskouing ondervind soos volg:

Social world studies do not offer a single method or theory in the usual sense of the terms. Their dependence on standard biblical methodologies, archaeology, and comparative sociology make them derivative and eclectic in ways that defy methodological purity.... Social world studies treat every society as unique, but the comparisons inject pragmatism, positivism, and Missouri style "show-me-ism" that both expects and suspects consistencies in human behaviour.

Die sosiale wetenskappe bevorder die leser se verstaan van die teks van `n bepaalde sosiale sisteem deur die gebruik van bestaande teorieë of modelle (Malina 1982:239; Fager 1993:15). Die teks is `n *scenario*:

Readers couple scenes or schemes from the text with settings, episodes or

models which already exist in their minds and are derived from their own experience. While the text may provide certain alterations to those settings, episodes or models, the author uses a familiar “domain of reference”, or social world, to evoke more or less predictable responses. Knowledge of the original reader’s domain of reference is necessary in order to understand the meaning intended within the text (Malina 1982:240).

Kennisosiologie is gegrond in die vooronderstelling dat sosiale lokasie (*social location* – kyk afdeling 2.3.4) ’n persoon se perspektief affekteer. Die perspektief bepaal weer die betekenis van objekte, asook taal. Kennisosiologie veronderstel ’n dialektiese verhouding tussen die individu en samelewing. Die mens skep ’n geordende wêreld. Die dialektiese proses kan soos volg weergegee word:

- Mense skep ’n samelewing;
- Die samelewing word as objektief beskou en;
- Die samelewing vorm die mense.

Die bou van ’n wêreld is ’n gestruktureerde proses van klassifisering van objekte en gebeure in ’n koherente en verstaanbare struktuur. Alle mense neem deel aan die dialektiese proses, sodat die wêreld voorspelbaar en bewoonbaar is (kyk Berger & Luckmann 1966:5-7). Fager (1993:17) beskryf die *dialektiese proses* soos volg:

Once a world is created, the objects of that world, either material (e.g. tools) or nonmaterial (e.g. language), take on existence independent of the absolute control of their creator, humanity, and thus become objective and shareable. As these objects are shared within a society, meanings are attributed to them, and those meanings become a taken-for-granted knowledge which is then mediated throughout the society and to the next generation (vgl die jubilee - GV). However, since the creation and maintenance of a world constitute a dialectic process, in which people influence the social world as well as being shaped by it, there is always the tendency for people to attribute new meanings to familiar objects.

Elke individu, generasie en groep beskou die wêreld vanuit hulle eie perspektief, wat of ’n bietjie of radikaal van die ander verskil. Die gedeelde verwysingsraamwerke

verseker `n geordende saamleef in die wêreld. Elke samelewing beskik oor `n sosiale basis wat die prosesse en instellings verskaf wat die sosiale orde legitimeer. Die *gedeelde betekenis* kan soos volg beskryf word:

These processes and institutions provide the social forces which keep individual interpretations of the world within acceptable bounds. (By definition they are conservative in that they tend to conserve social order.) If that base are weakened or destroyed, the shared meanings that constitute the social world change, resulting in the formation of a new world (Fager 1993:18).

Die samelewing deel ook betekenis wat die alledaagse wêreld transendeer. Die betekenis hou verband met abstraksie en konsepte wat nie `n rol speel in die alledaagse lewe nie. Die samelewing gebruik simbole – alledaagse objekte, persone of gebeure wat saam gebruik word en die alledaagse lewe transendeer (Fager 1993:19). Die samelewing skep sulke *simbole* en die simbole skep `n wêreld (*`n dialektiese proses*).

Godsdienst is `n belangrike transendente realiteit vir Israel, een waarin die jubilee ook geplaas is. Godsdienst is: “the establishment, through human activity, of an all-embracing sacred order, that is, of a sacred cosmos that will be capable of maintaining itself in the ever-present face of chaos” (Berger 1969:51). Die verstaan van die *universum* maak dit moontlik om te weet hoe om daarin te leef, omdat daar `n kontinuïteit is tussen die deskriptiewe (*wat is*) en die normatiewe (*wat behoort te wees*) in die konstruksie en instandhouding van die universum (Fager 1993:19). Die heilige simbole is die band tussen die is en behoort te wees in die gemeenskap (Geertz 1973: 89-127).

Radikale verandering in die wêreld, veroorsaak inkonkurensie (korrespondeer glad nie) tussen *die is* en die *behoort te wees*, wat die gemeenskap dreig met morele chaos en sosiale ineenstorting. Sosiale instellings legitimeer nie meer die sosiale orde nie en die mens verloor hulle vertroue in die kosmiese orde. Die vier fases van die legitimasiëproses (vgl afdeling 2.3.8) kan soos volg beskryf word:

- Oorlewering van wat as objektiewe realiteit beskou word;
- Ondersteuning van genoemde realiteit met elementêre teoretiese vooronderstellings;

- Ontwikkel spesifieke teorieë wat deur spesialiste ontwikkel is om die spesifieke kennisvlakke te hanteer en;
- Konstrueer 'n simboliese universum (kyk Berger & Luckmann 1966:87-88; Fager 1993:20).

#### **3.4.3.1 Morele wêreldbeskouing**

Die morele wêreldbeskouing kan nie geskei word van die meer algemene verstaan van die wêreld as 'n geheel nie. Die morele wêreldbeskouing het wel sekere aspekte wat dit spesiale eienskappe gee, wat vermeld kan word. Moraliteit is 'n manier om die wêreld te verstaan binne die ruimte van *waarde-betekenis*. Die waarde-betekenis transendeer die alledaagse wêreld van die menslike bestaan, maar dit hou ook verband met die ervaring van objekte in die alledaagse wêreld. 'n Gemeenskap se simbole moet hierdie diepere verstaan van die waardes bevorder. 'n Morele wêreldbeskouing omsluit daardie *simbole* wat die waarde-betekenis organiseer in 'n *sisteem* wat eenvormige gedrag in die gemeenskap rig. Laasgenoemde motiveer individue om ooreenkomstig die gedeelde waarde-betekenis van die gemeenskap op te tree. Die verstaan van die morele wêreldbeskouing, is om die etiek van die jubilee te verstaan.

#### **3.4.3.2 Drie vlakke van betekenis**

Mannheim (1952:44-46; Fager 1993:20) onderskei drie vlakke van betekenis vir enige sosiale fenomeen. Die drie vlakke is slegs onderskeibaar vir analitiese doeleindes. Die onderskeiding maak die dieper vlakke van 'n wêreldbeskouing wat deur 'n handeling of instelling uitgedruk word, meer sigbaar. Volgens Fager (1993:119) is die ballingskap 'n traumatiese tydperk waarin die wêreld van Israel in duie gestort het met die verwoesting van Jerusalem. Party groepe het die gebeure beskryf vanuit die Jahwistiese verstaan van die universum (bv die Esegïel-skool). Die opkoms van Babilonië en Kores as verlosser, het gelei tot die vorming van 'n nuwe samelewing gebaseer op 'n spesifieke wêreldbeskouing. Die priesters het die grondbesitsisteem (jubilee) gebou op tradisies van die verlede. Fager (1993:120) fokus nie op die jubilee as 'n eskatologiese nuwe era (teenoor Ringe 1985:88), waarin die land eweredig tussen almal verdeel sal word nie. Die priesters fokus op die jubilee-sisteem in die



huidige wêreld as 'n selfkorrigerende, konstante herverdeling van grondbesit volgens Goddelike wil. Die jubilee is gegrond in 'n morele wêreldbeskouing wat duidelik blyk uit die interrelasies tussen drie vlakke van betekenis. Die volgende drie vlakke van betekenis word onderskei:

#### **3.4.3.2.1 Objektiewe betekenis**

Die eerste vlak van betekenis is die objektiewe vlak. Op hierdie vlak het ons te doen met die suiwer sosiologiese data van 'n fenomeen. In enige optrede verwys hierdie vlak na die gebeure wat plaasvind, gebeure wat vir die senue sigbaar is. As 'n instelling ter sprake is, verwys hierdie vlak na die werklike struktuur en reëls van die instelling. Fager (1993:120) konkludeer dat die jubilee 'n teenvoeter was vir die Kanaänitiese grondbesitsisteem. Grond was vir die Kanaäniete 'n verhandelbare kommoditeit wat gekoop of verkoop kon word vir 'n wins. Die jubilee, daarteenoor, beskou grond as die onvervreembare erfreg van die kleinboerfamilie wat 'n bestaansboerdery daarop bedryf het. Die familie was 'n onafhanklike sosiale entiteit, wat afgesonder was van die gemeenskap as 'n geheel. Bogenoemde is twee botsende persepsies oor grondbesit.

#### **3.4.3.2.2 Ekspressiewe betekenis**

Die tweede vlak is die ekspressiewe betekenis. Dit verwys na die doel van die akteurs wat betrokke is in 'n sosiale fenomeen. Verskillende individue of groepe het ten doel om verskillende betekenis uit te druk, deur dieselfde optrede of deelname in dieselfde instelling. Die ekspressiewe betekenis is baie subtiel en daar moet gesoek word na verskeie wenke. Dit is wenke wat op uitsonderings dui, byvoorbeeld jubileewette wat nie dui op grondbesit of Goddelike eienaarskap nie.

Die bedoeling van die priesters met die terugkeer was om 'n regverdige samelewing te vorm. Hulle het hulle beywer om hulle eie mag instand te hou, asook om grond vir die terugkerende Israeliete te voorsien. Hulle het ou tradisies gebruik om die nuwe samelewing te legitimeer. Die teologiese waarborge verskaf Goddelike sanksie vir die jubileewette. Hulle het nie 'n *eskatologiese utopie* ten doel, wat geen verband met die werklikheid het nie.

### 3.4.3.2.3 Dokumentêre betekenis

Hierdie betekenis verwys na die betekenis wat elke sosiale fenomeen het, wat te onderskei is van die feite op die oppervlakte van tekste en die bedoeling van die skrywers. Die wêreldbeskouing is so basies aan die gemeenskap se manier van bestaan, dat min mense bewus is van die bestaan, selfs al word hulle lewende daardeur gerig. Die jubilee dra 'n eie unieke betekenis wat gegrond is in die onderliggende wêreldbeskouing. Die dokumentêre betekenis is nie geheel en al onafhanklik van die objektiewe en ekspressiewe betekenisvlakke nie. Die vlakke funksioneer *gelyktydig en dialekties* ten opsigte van mekaar. In die lig van die dokumentêre betekenis kan 'n mens tot die gevolgtrekking van die Goddelike eienaarskap van die land kom. Navorsing toon duidelik die dialektiese spanning aan tussen die deskriptiewe (*wat is*) en die normatiewe (*wat behoort te wees*). Fager (1993:121) vat die dialektiese spanning soos volg saam: "The jubilee may be an ideal system which displays the existence of a divinely willed world that has not yet been actualized because of human failure to recognize its reality. We *ought* to actualize what really *is*." Die dialektiese spanning is die oplossing van twee teenoorstaande persepsies oor die jubilee, naamlik die onpraktiese in die toepasbaarheid daarvan teenoor die eskatologiese utopie.

### 3.4.3.3 Die kennissosiologie geweeg en ...

Die kennissosiologie het drie belangrike bydraes gelewer in die navorsing van die jubilee. Kennissosiologie gee redes hoekom die grondbesittradisies ontwikkel het as uitdrukking van die spesifieke wêreldbeskouing waarop dit gegrond is, asook hoekom die jubilee ontwikkel het tot die vorm soos ons dit in Levitikus 25 aantref. Die tradisie van die priesters beklemtoon die realiteit van die jubilee teenoor die utopie. Die wêreldbeskouing van die priesters is primêr gekenmerk deur die Goddelike eienaarskap van die land. Laasgenoemde is deel van die jubilee omdat dit die politieke en ekonomiese behoeftes van die priesters aangespreek het. Verder, het die kennissosiologie die dialektiese spanning tussen *die is* en *die behoort te wees (onpraktiese teenoor die utopie)* uitgewys en aangespreek. Laastens, beklemtoon die kennissosiologie die noodsaaklikheid van die interaksie tussen die drie vlakke van betekenis as 'n dialektiese verhouding tussen die drie vlakke. In die verlede het geleerdes te veel na die betekenis van die jubilee in die teks of in die intensie van 'n outeur gesoek. Die kennissosiologie bou voort op die eksegetiese navorsing en ander

metodes om die eksegete se verstaan van die antieke tekste meer doeltreffend te maak. Dit probeer 'n brug slaan tussen die twintigste eeu en die pre-industriële antieke Palestina.

After all, the twentieth-century industrial world shares little with preindustrial ancient Palestine; therefore, the agrarian interests of the Judean priests could hardly be adopted by modern society. Yet we may share much with the priest's deepest convictions concerning a community's moral imperative toward its economical vulnerable members. ... (we) will be able to apply these vulnerable truths to a world that seems always in need of assistance (Fager 1993:122).

Die *kennissosiologie is geweeë en te lig bevind*. Die kennissosiologie toon nie 'n duidelike interrelasie tussen die verskillende elemente van die Bybelse jubilee aan nie. Die sosiaal-wetenskaplike modelle van die pre-industriële stad en gevorderde agrariese samelewing sal gebruik word ter aanvulling van bogenoemde leemte. Die genoemde sosiaal-wetenskaplike modelle dien as 'n omvattende verwysingsraamwerk waarbinne die Bybelse jubilee verstaan kan word. Dit toon die verskillende instellings van die antieke ekonomie en samelewing aan, asook die wedersydse interrelasies.

#### **3.4.4 Sosiaal-wetenskaplike modelle vir grondbesit**

Oakman (1986:xi-xiii) gebruik konseptuele modelle in die ondersoek na die makro-ekonomie en kwantitatiewe navorsing op belasting en produksie binne die breë ekonomiese relasies. Die land word bestudeer as deel van die drie produksiefaktore, naamlik land, arbeid en kapitaal. Die breë ekonomiese vraagstukke in die tyd van Jesus word ondersoek, alhoewel nie spesifiek op die land en jubilee gefokus word nie. Jesus het op koherente wyse gereageer op die agrariese probleme van die eerste-eeuse Palestina. Bogenoemde ondersoek bevestig die tendens om Jesus en die jubilee te verbind (vgl Hollenbach 1985; Ringe 1985). Die jubilee is 'n integrale deel van die eerste-eeuse agrariese ekonomie.

Die huidige sosiologiese bewussyn in die eksegete het ook 'n verskeidenheid sosiologiese metodologieë tot gevolg. Die interdissiplinêre aard van die navorsing is 'n uitdaging vir die dominante hermeneutiese vooronderstellings. Oakman (1986) ondersoek die verband tussen Jesus se boodskap van die heerskappy van God en die

sosio-ekonomiese omstandighede van die eerste eeu. Die eerste-eeuse gevorderde agrariese ekonomie word nie deur Oakman (1986) met 'n omvattende sosiaal-wetenskaplike model beskryf nie. Oakman (1986:1-48) gebruik wel 'n omvattende sosio-historiese verwysingsraamwerk waarbinne die eerste-eeuse ekonomie ondersoek word. Die huidige wetenskaplike paradigma word as *literêr-formalisties* beskryf wat die teks net gedeeltelik binne die oorspronklike historiese konteks ondersoek. Volgens Oakman (1986:2) is Jesus se woorde en bediening 'n beklemtoning van nuwe ekonomiese waardes en gedrag. Die inhoud van die nuwe ekonomie is gegrond in Jesus se visie van God se naderende Koninkryk (kyk Ringe 1985). Die doel is om die *sosiaal-destruktiwe gevolge* van die oneweredige verspreiding van rykdom en die beheer oor materiële goedere in Palestina te oorkom.

Vervolgens sal enkele belangrike aspekte van Oakman (1986) en Fiensy (1991) se werk weergegee word. Oakman (1986:50-56) beskryf die verskillende maniere van grondbesit vanuit 'n sosiaal-wetenskaplike perspektief. Verder word die vlakke van skuld en die oorsake daarvan ook duidelik beskryf.

#### **3.4.4.1 Die vrye landgoed van die kleinboer**

In bogenoemde geval bly die kleinboer en sy familie op die grond en het hulle beheer oor die opbrengs van die gronde. Die basiese uitgawes op landbougebied kan algemeen in twee groepe verdeel word: daardie uitgawes wat noodsaaklik is om die kleinboer en sy huisgesin te onderhou en daardie uitgawes wat aan ander betaal moet word. Die uitgawes is soos volg:

- Die kleinboerhuisgesin is bestaansboere. Die kleinboer se eerste verpligting was om die opbrengs van die grond vir die huisgesin se behoeftes te verseker. Hierdie behoeftes kan bereken word op grond van die minimum kalorieë wat noodsaaklik is vir 'n mens. Die landbou-uitset ter wille van voortbestaan is dus die minimum graan of produksie van die grond wat nodig is om die huisgesin van die nodige energie/voedsel te voorsien. Hierdie voedselenergie is deur die huisgesin terugploeg in die vorm van landbou-arbeid.
- Die vervangingsfonds bestaan uit die geld vir die plant-saad en miskien ook kos vir die lewende hawe. Dit is die bedryfskapitaal wat noodsaaklik is vir die

landbou-eenheid om die volgende jaar te funksioneer. Die produksie-instrumente moes ook instand gehou word.

- Die behoeftefonds is gereserveer vir handel en ruilhandel, sodat die behoeftes van die huisgesin aangevul kon word, waarin nie self voorsien kan word nie. Hierdie uitgawe ondersteun die bestaan van ambagsmanne en ander spesialiste wat in ander behoeftes moet voorsien.
- Die uitgewefonds is noodsaaklik vir deelname aan die sosiale orde. Die kostes van byvoorbeeld troues, 'n plaaslike kultiese fees en ander sosiale en godsdienstige verpligtinge is hierdeur gedek.
- Die fonds vir huurgeld onderskei die kleinboer van die primitiewe verbouer. Huur is die algemene term vir die surplusse wat van die kleinboere verhaal word op die basis van asimmetriese verhoudings. Belasting word van huur onderskei. Belasting moet addisioneel aan die besitter van 'n groot landgoed betaal word, aan wie die kleinboer ondergeskik kan raak. Huur en belasting is net addisionele laste langs die ander wat van mekaar onderskei kan word.

#### 3.4.4.2 Verskillende tipes huurders

'n Huurder kan gedefinieer word as 'n ondergeskikte sosio-ekonomiese toestand wat uitgedruk is in die bepalings van grondbesit (Oakman 1986:52-55; Fiensy 1991:80-84). Daar was twee soorte huurders: diene met 'n geskrewe huurkontrak en diene sonder 'n geskrewe ooreenkoms. Verder kon die huurders ook onderskei word volgens die aard van die landheer se opbrengs:

- Huurders wat 'n vaste huur betaal in geld, die *hocar en socar*: eersgenoemde in goedere en laasgenoemde in geld;
- huurders wat 'n vaste huur betaal in gunste;
- deelverbouers, die *aris*, wat 'n persentasie van die oes betaal het, afhangend van die soort oes wat hy ingesit het, soms tot twee-derdes van die oes; en
- hulle wat arbeidsdienste verskaf.

Agrariese verhoudings in die Nabye Ooste kan in drie breë kategorieë verdeel word: *beskermheer; vennootskap en eksploitasie* (Oakman 1986:56; Fiensy 1991:80-82).

Die *aris* se verhuurder het saam aan die risiko gedra. Die *hocar* het egter alleen die volle risiko gedra. 'n Vry kleinboer kan beheer oor die grond verloor en 'n huurder word. Die grond kan by die elite se grond gevoeg word. Vir die studie is die huurder belangrik, omdat dit 'n tipiese meganisme was waardeur 'n afhanklike verhouding ontstaan het (*verslawing* - GV). Die grond is nie meer geskik vir selfvoorsiening en bestaansboerdery vir die kleinboer en die huisgesin nie. Die belastings kon miskien te hoog geword het of hulle het 'n slegte jaar gehad, sodat die kleinboer(e) by 'n groot landgoedeienaar moes gaan leen het. Die kleinboer moes dan van die surplus gebruik om die groot landgoedeienaar terug te betaal (Oakman 1986:55; Fager 1993:85).

Die beste verduideliking vir die verlies van die kleinboer se grond is sekerlik die belegging wat die Judese en Galilese aristokrasie in grond begin maak het. Daar ontstaan 'n *asimmetriese magsverhouding* waarin die kleinboer vasgevang word en wat hom dwing om te huur. Wanneer die situasie onhoudbaar word, word die kleinboer se erfgrond vervreem en aan 'n ander grondeienaar gegee. Sodoende word laasgenoemde se grondgebied net nog groter. Die grond word dus in besit geneem in die plek van skuld wat nie betaal kon word nie. Hierdie oordrag van grond is nie fisiese oordrag nie, maar slegs die beheer oor die grond verskuif na die groot landgoedeienaar. Die kleinboer-familie sal heelwaarskynlik op die grond aanbly as huurders. Palestina was vrot van die skuld in die Herodiaanse tydperk. Lenings en die aankoop van grond was die enigste belegging wat rykes met hulle geld kon maak. Die Nuwe Testament (Matt 18:23-24) dui aan dat skuld 'n probleem was in die Herodiaanse periode. Veral die feit dat die Sicarii die skuldbriewe in Jerusalem tydens die Joodse oorlog verbrand het, dui op so 'n verslawende situasie (Oakman 1986:55, 56; Fiensy 1991:78, 79). Die ander manier om grond te bekom was om gewoon die grense te verskuif, of om die kleinboer te dreig en met geweld te dwing om die grond te verkoop en van die grond af weg te trek. Laastens, het die aristokrate die grond bekom deur vervalste kontrakte op te trek. Die beweging in die Romeinse Ryk om al hoe meer grond in die hande van die minderheid te vestig, het ook in Palestina kop uitgesteek (Fiensy 1991:79).

Die burokrasie het die administrasie en die proses van registrasie in 'n perfekte wetenskap ontwikkel. Die belastingopbrengs kon redelik vooruit bereken word. Die staat se deel is altyd per ooreenkoms ontvang, ten spyte daarvan of daar peste, droogte of rampe was. Die elite het hulle huur en belasting opgeëis en het probeer om hulle inkomste te vergroot deur meer belastings by te voeg. Dit bevestig die beeld van 'n

hiërargie van landhere wat hulle regte uitgeoefen het teenoor die opbrengste van die grond. Fiensy (1991:83) wys daarop dat die verhouding tussen die landheer en die huurders gewissel het na gelang van die landheer se geaardheid. `n Verhouding van vyandskap en wantroue het meestal tussen die huurder en die landheer geheers en daar is sprake daarvan dat die huurders geslaan is om hulle te oorreed om die verskuldigde bedrae aan die landheer te betaal.

Die huurders was ook uiters afhanklik van die landhere; nie alleen vir die gebruik van die grond nie, maar ook vir kos, saad en landbougereedskap. Alles wat geleen is, het die posisie van die huurder tydens die oestyd verswak. Wanneer die oes op die dorsvloer lê, het die mense wat op die oes aanspraak kon maak, op die huurder toegesak. Die landheer het nie alleen sy oesdeel geneem nie, maar ook alle geleende graan of saad wat voorgeskiet is. Soms het die landheer die hele kontrak gedikteer en was die huurder totaal uitgelewer aan die landheer se willekeur (Fiensy 1991:83).

Wat was die werklike lewenstandaard van `n huurder? Die *hocar* en die *socar* het relatief groot plase bewerk en het waarskynlik in goeie tye `n goeie lewe gelei. Maar in swak tye sou hulle baie swaar geleeft het. Die *aris* was meestal redelik arm en daarom kon hulle die armmansvoorregte geniet. Hulle was waarskynlik slawe (Fiensy 1991:84).

### 3.4.5 Selfvoorsieningsvlak

Oakman (1986:58-72) waag `n kwantitatiewe ondersoek na die belastings en huur om die groot las wat daar op die bronne (grond) en die kleinboere geplaas is, in perspektief te stel. Hy gaan uit van die vooronderstelling dat `n volwasse man 10 bondels graan per jaar of 2500 kalorieë per dag nodig het. Sonder om kinders in ag te neem, was daar 3 tot 6 akkers grond vir elke volwassene. Dit is plotgroottes en nie bestaansgroottes nie. Plus minus die helfte van elke landgoedgrootte moes elke jaar braak lê. Die grond is aan belasting onderwerp. `n Bestaansplot of `n plot vir selfvoorsiening was 1,5 akker per volwassene. Genoeg graan kon in `n goeie jaar op hierdie grond geproduseer word vir een volwassene. Die opbrengste van die grond het afgehang van die soort grond, water, hoeveelheid saad wat gesaai is en ander veranderlikes soos die weer. Die meeste lande in die Mediterreense gebied het `n vyfvoudige opbrengs gelever.

Die kleinboere het beslis ook lewende hawe gehad. Daar moes vir hulle onderhoud

voorsiening gemaak word. Tydens die somer as die lande braak gelê het, het die diere daarop gewei. Dit het gehelp om die gras kort te hou en dit het die nodige bemesting verskaf om die grond vrugbaar te hou. Tydens die plant- en groeimaande was die diere 'n bedreiging vir die plantgoed en is hulle ingeperk. Later is daar in die winter berge toe getrek met die vee. Tydens oestyd is diere gebruik in die pars van die graan en is hulle toegelaat om van die hooi te eet. Dit is duidelik dat die kleinboerhuisgesinne in Palestina gestrewe het na selfversorging. Die mense van die dorp het deel gevorm van 'n uitgebreide familieverbanding. Hulle het arbeid en dienste uitgeruil om wedersydse afhanklikheid te verseker. Daar is streng toesig gehou in elke huisgesin oor hierdie wedersydse hulp in die dorp en dit staan bekend as *gebalanseerde resiprositeit*. Die mate van selfvoorsiening is nie net beperk tot die dorp alleen nie. Dit was afhanklik van die mate waarin die dorps ekonomie aangesluit het by die streekse ekonomie, of selfs die groter Mediterreense ekonomie aangevul het.

Die kleinboere moes dus genoeg reserwes oorhou om uit te ruil of om die dienste van ambagsmanne van buite te koop. Vir die plattelandse areas van Palestina was daar spesialis-vakmanne soos leerlooiers, pottebakkers, skrynwerkers, wewers, leerwerkers en ander.

Vir die kleinboere in Palestina het een tiende van die oes na die tempel toe gegaan (Deut 14:22). Hierdie tiende was die minimum van hulle godsdienstige uitgawes. As die graan eers omgesit moes word in geld, het die wisseling in waarde van die geld verdere probleme veroorsaak (Deut 14:25), veral vir diegene wat ver gewoon het. Verder het drie tiendes gegaan om die vervangingskoste, huishoudelike, en godsdienstige of seremoniële uitgawes te delg.

### **3.4.6 Die vlak van skuld**

As die kleinboer met enige van die verpligtings agter raak, hetsy belasting, huur, doeane, huishouding en vervangingsverpligtings, dan was daar nie genoeg reserwes vir selfonderhoud nie en was die kleinboer verplig om te gaan leen om die verskil op te maak. In ruil hiervoor moes hy sekuriteit/waarborg aanbied in die vorm van eiendom, sy grondgebied of sigself of 'n lid van sy familie. Skuld en agrariese probleme het 'n belangrike rol gespeel in Grieks-Romeinse historiese ontwikkelinge. Daarom het *kwytskelding van skuld en redistribusie van grond* standaard eise geword van antieke revolusionêre bewegings. Skuld het 'n verwoestende effek op die Jode



gehad.

Die mate van verbande op grond en die verskyning van verhuring in die plek van vrye landgoed in die vroeë Romeinse Palestina moet nou vasgestel word. Die een moontlike verklaring is dat die invloed van welvaart in Jerusalem deur middel van handel en besigheid rondom die tempel, baie surplus kapitaal teweeggebring het in die hande van die pro-Romeinse aristokrasie (vgl Goodman 1982:417-427). Die welvaart is gebruik om aan die kleinboere wat 'n sukkel bestaan gevoer het, te leen of om nog meer grond aan te koop. Beide die klein onafhanklike boere en die ambagsmanne en stedelike plebs van Jerusalem het in skuld verval, omdat die ryk landgoedeienaars hulle surplus inkomste winsgewend wou belê, en omdat die armes lenings nodig gehad het om te oorleef. Bogenoemde inligting skets net 'n deel van die prentjie. Dit verduidelik nie waarom die kleinboere verplig was om geld te leen nie. Die faktore wat gelei het tot skuld of verknegting, word deur Oakman (1986:74-77) beskryf.

#### **3.4.6.1 Oorbevolking**

Die eerste-eeuse ekonomiese lewe het produksie, verspreiding (handel) en verbruik ingesluit. Terwyl selfonderhoud die ekonomie gekarakteriseer het, was daar 'n neiging tot oorskot en groot surplusse. 'n Groter surplus het die bevolkingsaanwas gestimuleer. Daarom was die bevolkingsaanwas in hierdie tyd 'n groot ekonomiese faktor. Verhoogde bevolkingsaanwas het verhoogde landbou-aktiwiteite veroorsaak; gevolglik is meer grond bewerk (Crosby 1988:22). Die oorbevolking het die Joodse kleinboer se verbouings-eenheid verklein en die landbouer se lewensgrens in gevaar gestel (Oakman 1986:74).

#### **3.4.6.2 Natuurlike oorsake**

'n Skuldsituasie kon ontstaan as gevolg van 'n tekort aan reën of opeenvolgende misoeste as gevolg van ander oorsake, soos menslike of natuurlike katastrofes. Tydens die Herodiaanse tydperk was daar twee keer droogtes en gepaardgaande hongersnood. Verder het sprinkane en wind die boer geteister. In sulke tye het die prys van graan sestienvoudig toegeneem. Groot graanboere het die graan opgehoop om die prys op te stoot en kleinboere het na die dorpe gestroom om kos te bedel. Oorlog en die mobilisering van troepe, asook die optrede van rowers het die kleinboer se bestaan

diep geraak. Die onrus wat met Herodus se dood uitbreek het en die groot rebellie het ook bepaalde gevolge gehad. Nie alleen het die dood van beide kante jou in die gesig gestaar nie, maar jou oes kon ook gekonfiskeer word (Fiensy 1991:98). Alhoewel meeste mense op of onder die broodlyn geleef het, was menslike oorsake grotendeels die oorsaak van toenemende skuld.

### 3.4.6.3 Veeleisende heffings en uitgawes

Die stedelike aristokrasie het al meer eise aan die kleinboere gestel en het oorskot geld gehad om te belê of uit te leen. Die elite se eise vir tiendes en heffings, asook die eise van die Romeinse staat, het die kleinboere gedwing om geld te leen. Laasgenoemde was die hoof oorsaak vir die skuldprobleem. Die byproduk van swaar heffings op die bevolking was die konsentrasie van grond (in die hande van die elite - GV). Daar is sekere bewyse dat oneerlike mense van die grondbesittersklas in Jerusalem skuldkontrakte gebruik het om grond van die kleinboere af te pers. Daar was 'n geweldige groei in groot landgoed in die vroeë Romeinse Palestina. Die teenoorgestelde van bogenoemde situasie is die toename in plaashuurders op die grond van ander (elite grondbesitters - GV).

Die verslawing van die kleinboere deur middel van skuld en die onteiening van hulle grond het dikwels gelei tot oorlogvoering. Oakman (1986:76) wys na die optredes van die eerste-eeuse rowers (*bandits*) en *sicarii* van Palestina. Die vraag is: Hoe kan die messiaanse bewegings en die ander sosiale onrus (byvoorbeeld, die optredes van Judas), verstaan word, teenoor die verslawing deur heffings of werklike toestande van ekonomiese verknegting (skuld)? Fiensy (1991:76) wys daarop dat die huurgeld gevarieër het van 'n helfte tot twee derde van die oes. Dit was nooit minder as 'n derde van die oes nie. Waar 'n vaste bedrag ter sprake was, kon dit in verhouding met die oes onhoudbaar hoog gewees het. Ons kan uit die huurders se reaksie aflei hoe hierdie saak hulle geraak het. Daar was 'n hele paar kleinboeropstande in die Romeinse Ryk. Huurders het in talle gevalle gekla dat hulle gedwing was om meer huur te betaal as waarvoor ooreengekom is. Hulle is selfs geslaan om dit te doen. Hulle het gedreig om hulle grond te verlaat en elders te gaan werk soek. Die landheer-huurder verhouding het beteken dat die landheer beheer oor die huurder uitgeoefen het en huur geëis het. Daar was 'n magswanbalans betrokke wat tot gevolg gehad het dat die huurder nie alleen in die landheer se voedsel

behoefte moes voorsien nie, maar ook in sy rykdom (Oakman 1986:76, 77; Fiensy 1991:76, 77).

#### **3.4.6.4 Toenemende kontantheffings**

By die gebrek aan heffings is die elite gedwing om huur te vra in harde kontant, in plaas van om goedere en dienste te eis. Heffings deur middel van gunste is ook later in Palestina verander na kontantheffings. Sommige kleinboere se skulddas het net groter geword en hulle het opgegee om hulle skuld te probeer delg. Die gevolge van die verskuiwing na kontantheffings en verhuring in agrariese gemeenskappe is ramspoedig: geld, lenings, wanbetaling en oproep van verband/opeising het gevolg (Oakman 1986:76).

#### **3.4.6.5 Belastings**

Twee tipes belasting word onderskei: direkte en indirekte belasting. Direkte belasting is belasting wat direk op die grond of per kapita gehef is. Laasgenoemde sluit alles in soos tolgelde, doeane, markbelasting, boedelbelasting wat gebruik kan word om al meer uit die agrariese en kommersiële sektore te onttrek. Dit blyk dat die grond in Judea wat eers onder Joodse bewerking was, eers na-70 n C beskou is as die eiendom van die Romeinse staat, en ten volle beskikbaar vir hulle intensiewe eksploitasie. Die grond is grotendeels deur vreemde eienaars gekoop en gehuur en erg geëksploiteer. Voorheen het die Romeine die Joodse grondreëlings en Joodse erfreg gerespekteer. In pre-70 n C was belasting nie vir die Jode uitdrukking van direkte verhuring van die Romeinse staat af nie. Die heersende families wat die belasting vir die Romeine ingevorder het, het die belasting gesien as die instandhouding van die *Pax Romana* en die deelhê aan die voordele daarvan. Maar die Joodse kleinboere sou `n kort geheue moet hê om dit te glo. Die Romeine het swaar belastings op die Jode gelê en dit het groot bitterheid by die Jode veroorsaak. Ten spyte van al die probleme wat daar met die omskakeling van mates, waardes van die geld ensovoorts bestaan het (kyk Oakman 1986:69), kan die belasting op die grond en oes bereken word as `n tiende. Meeste agrariese state het tussen `n tiende en die helfte van landbouproduksie as belasting opgeëis. Die vooronderstelling is dat die kleinboere in Palestina `n kwart tot een derde van hulle produksie aan belasting betaal het. Die finale berekening het `n

minimum en maksimum totaal: Die minimum belasting wat betaal is, is die helfte van die opbrengs en die maksimum wat betaal kan word, is twee derdes. As ander sosiale uitgawes en die vervangingsfonds bygereken word en afgetrek word van die produksie, laat dit vir ons een vyfde of een dertiende vir selfversorging oor. Die landbouer kry dus 'n maksimum in hierdie tyd, net die hoeveelheid saad wat hy gesaai het (met die opbrengs bereken op een vyfde). Fiensy (1991:99-105; Hanson & Oakman 1998:113-125) gee 'n grondige uiteensetting van die swaar belasting wat in die tyd van die Romeinse Ryk betaal moes word. Die *tributum soli* (grondbelasting) was tydens die Seleukiede se regering 'n derde van die graan en 'n helfte van die vrugte-opbrengs. Die gangbare belasting was egter een tiende en bogenoemde hoë belasting was waarskynlik 'n strafmaatreeël.

In 6 n C het Judea, Edom en Samaria direk onder die Romeinse beheer gekom en na 44 n C ook Galilea en Perea. Die *usus fructus* is vir die vruggebruik, asook vir die oes betaal. Die normale belasting was waarskynlik 10% tot 12% gewees. As die Egiptiese model ook in Palestina gegeld het, het Herodus se vriende geen of teen 'n verminderde koers belasting betaal. Josefus se eie grond was eers belas, maar dit is later vrygestel as die hoogste eerbetoon aan 'n bevoorregte individu.

Die tweede tipe belasting wat 'n Palestynse landbouer betaal het, was die *tributum capitis*. In Sirië het elke manlike persoon tussen die ouderdom 14 en 65 en vroue tussen 12 en 65 die belasting betaal. Sensus is van tyd tot tyd gehou om hierdie belasting te kan hef. Die bedrag het gewissel van 40 dragmas per persoon vir kleinboere en 20 elk vir die bevoorregtes; tot 16 en 12 onderskeidelik vir die twee groepe. Daar was amptenare in Egipte wat glad nie hierdie belasting betaal het nie.

Vir die welaf mense is die *tributum capitis* bepaal as 1% van hulle los bates. By die armes is die belasting op die liggaam betaal (wat ook dan aan die staat behoort het). Die gemiddelde belasting vir die armer boere in Palestina was waarskynlik een dragma per persoon per jaar (kyk Mark 12:13-17). Indirekte belastingsoos op sout, tol, handelsbelasting en vir die inwoners van Jerusalem, 'n huisbelasting, is ook gehef. Belasting is deur die *telonai* ingevorder op 'n tender basis. Benewens die kleinboer se plig teenoor die staat, was daar ook tot twaalf soorte godsdienstige belasting wat gehef was. Dit lyk egter of die meeste Joodse kleinboere hierdie belastingsoos nie betaal het nie.

Die term *am ha-aretz* is in die Rabbynse era as (godsdienstige) onderskeid gebruik van die *habirim*. Eersgenoemde het selde die tiendes betaal, waarskynlik wel die

graanoffer. Die kleinboere het gemiddeld 12% van hulle oes aan grondbelasting betaal, een dinarius per persoon oor 14 jarige ouderdom per jaar en sowat 'n veertigste van sy oes aan die graanoffer. Dit beloop sowat 15% van sy jaarlikse oesopbrengs. 20% moes as saad geberg word, omdat die grond so 'n vyfvoudige opbrengs gelewer het. Sy gesin is op 65% van die opbrengs gevoed en as hy die tiende betaal het, het 55% oorgebly. Dit was ook die opbrengs van 'n huurder wat vir twee-derdes van die oesopbrengs geboer het.

Die lewenstandaard in Galilea was hoër as in Judea, omdat daar waarskynlik minder landhere was. Die arm Galileërs het egter na Judea toe gegaan om werk te gaan soek. Jesus se aandag aan die armes dui daarop dat armoede ook in Galilea goed bekend was. Die haat van die Galileërs vir stede soos Tiberias en Sefforis dui daarop dat die aristokrate in daardie stede die armes uitgebuit het. Die land het min of meer onder dieselfde sosio-ekonomiese omstandighede in die Herodiaanse tydperk geleef (Fiensy 1991:104, 105). Die sosio-ekonomiese situasie in Palestina het in die vroeë ryk verander na skuld, konsentrasie van grond in die hande van die elite en toename in verhuring deur afwesige grondeienaars.

### 3.4.7 Samevatting

Die Bybelse jubilee word verstaan binne die breë verwysingsraamwerk van die heerskappy van God. Die aanvaarding of belydenis van die heerskappy van God lei tot bevryding van alle vorme van verknegting en skuld. Daar is geen direkte verwysing na die jubilee in die evangelies nie. Die verkondiging van die evangelie sluit sterk aan by die betrokkenheid by die sosiaal-veragtes. Die verkondiging van vrylating en kwytskelding is 'n integrale deel van die Bybelse jubilee, sowel as die evangelieboodskap van Jesus aangaande God se heerskappy. Die heerskappy van God verbreek alle vorme van sosiale, politieke en ekonomiese verslawing of verknegting.

Kennissosiologie bestudeer die jubilee binne die wêreldbeskouing van die eerste-eeuse Palestina. Die individu en samelewing is in 'n dialektiese verhouding: die mens beïnvloed die sosiale wêreld en word weer deur die sosiale wêreld gevorm (*intersubjektiewe afhanklikheid* – GV). Die sosiale orde word gelegitimeer deur prosesse en instellings wat 'n gedeelde verwysingsraamwerk vorm. Die kern van die kennissosiologiese ondersoek is die dialektiese spanning tussen die deskriptiewe en normatiewe in die konstruksie en instandhouding van die universum. 'n Morele

wêreldbeskouing sluit daardie simbole in wat die waardebetekenis organiseer in 'n sisteem wat eenvormige gedrag in die samelewing rig. Die objektiewe betekenis fokus op die twee botsende persepsies oor grondbesit, grond as verhandelbare kommoditeit teenoor grond as onvervreembare familiereg. Die ekspressiewe betekenis dui op die priesters se persepsie van die terugkeer na die land. Die dokumentêre betekenis beklemtoon die Goddelike eienaarskap van die land.

Oakman (1986) ondersoek die eerste-eeuse ekonomie deur middel van sosiaal-wetenskaplike benadering binne 'n omvattende sosio-historiese raamwerk. Die studie bring ander perspektiewe na vore en fokus op arbeid en grondbesit. 'n Duidelike beskrywing is gegee van verskillende vorme van grondbesit en huurders. Die beskrywing van die relasie tussen die landheer en die huurder dui op eksploitasie en finansiële verknegting. Grond is al meer versamel in die hande van die elite, wat afwesige grondeienaars was. Die eerste-eeuse ekonomie was 'n bestaanseconomie van uitgebreide families (*extended families*) wat in hulle eie lewensonderhoud moes voorsien. Skuld (vgl afdeling 3.4.6-3.4.6.5) en heffings het die kleinboere verkneg en verslaaf, wat die families onder druk geplaas het. Verder is spanning tussen stad en platteland veroorsaak.

### 3.5 GEVOLGTREKKING

In hoofstuk 3 is 'n diakroniese oorsig gegee van die navorsing op die Bybelse jubilee. Geen duidelike onderskeid kon gemaak word tussen die histories-kritiese, literêr-kritiese en sosiaal-wetenskaplike benaderings nie. Die histories-kritiese benadering fokus op die eksegesi van die jubilee-tekste binne die breë historiese kontekste en intertekstueel. Die Bybelse bronnemateriaal word vergelyk met tekste van die ander volke in die Nabye Ooste. Die interrelasies en ooreenkomste word op 'n fragmentariese wyse aangetoon, maar geen koherente model word gebruik om die data verstaanbaar te orden nie. Die interrelasie van die land en jubilee binne die breë teologiese raamwerk van die Ou Testament en Nuwe Testament ontbreek. Die literêre kritiek ondersoek die plek en funksie van die land en Bybelse jubilee binne die breë literêre konteks van die Ou Testament en Nuwe Testament. Die voordeel is dat 'n breë verwysingsraamwerk en interrelasies geskep word waarbinne die Bybelse jubilee verstaan kan word. Die literêre kritiek skiet egter te kort in die gebruik van sosiaal-wetenskaplike modelle waarmee anakronisme en etnosentrisme voorkom word.

Die kennissosiologiese ondersoek, binne die sosiaal-wetenskaplike benadering, na die jubilee het nuwe perspektiewe op die verstaan en toepassing van die jubileewette na vore gebring. Die dialektiese spanning tussen die deskriptiewe (*wat is*) en die normatiewe (*wat behoort te wees*) in die konstruksie van die universum, spesifiek die verstaan van die jubilee, open `n nuwe perspektief op die plek en funksie van die Bybelse jubilee binne die landteologie. Alhoewel die kennissosiologie `n breë verwysingsraamwerk van die antieke ekonomie wil gee, ontbreek `n omvattende sosiaal-wetenskaplike model van die gevorderde agrariese samelewing van die eerste-euse Mediterreense ekonomie en samelewing.

In hoofstuk 4 en 5 sal gepoog word om `n omvattende sosiaal-wetenskaplike model van die gevorderde agrariese samelewing te ontwerp, wat sal dien as omvattende verwysingsraamwerk waarbinne die plek en funksie van die Bybelse jubilee binne die Matteus-evangelie geïnterpreteer kan word. In hoofstuk 6 sal die plek en funksie van die topologie in die Matteus-evangelie toegepas word binne die breë verwysingsraamwerk wat gekonstrueer is. Die Bybelse jubilee in die Matteus-evangelie sal binne die model van die gevorderde agrariese samelewing geïnterpreteer word. Die gebruik van die model sal poog om die gevare van anakronisme, etnosentrisme en reduksionisme te voorkom.

## Endnotas

---

<sup>1</sup> Knierim (1995:225-243) beklemtoon die onlosmaaklike verband tussen voedsel, land en die mens. Die primêre funksie van die land is om voedsel te voorsien, wat die mens se lewe in stand hou. Na aanleiding van die ondersoek na die betekenis van die land, kan die gevolgtrekking gemaak word dat Knierim se landbeskouing *reduksionisties* is. Verdere ondersoek sal toon dat die land ook simboliese en teologiese betekenis het.

<sup>2</sup> Soss (1973:323-344) toon die verband aan tussen die Ou-Testamentiese wet en die ekonomiese samelewing. Die wedersydse beïnvloeding word ook verduidelik. Soss stel dat die doel van die antieke samelewing was stabiliteit en die waarborg van ekonomiese sekuriteit vir die individu. Die ekonomiese samelewing is deur die wet gelegitimeer of in stand gehou. Vir verdere verwysings na die verband tussen die Hebreuse wet en die sosiale orde, kan Van der Ploeg (1951), Neufeld (1955), Lipton (1968), Lemche (1970), Von Waldow (1970), Gamoren (1971) en Gnuse (1985b) geraadpleeg word.

<sup>3</sup> Die heiligheid is deel van die simboliese universum van Israel (vgl afdeling 5.6 en Jeremias 1969).

<sup>4</sup> Ou Testament-etiek is fundamenteel teologies. Op elke punt hou dit verband met God - met God se karakter, wil, handeling en doel. Die teologiese perspektief op die Ou Testament-etiek kan op vierledige wyse beskou word, naamlik teosentries in oorsprong, in geskiedenis, in inhoud en in motief.

### 1. Teosentriese oorsprong

Die teologiese perspektief veronderstel dat God die middelpunt is van die Ou Testament-etiek. God neem die inisiatief in genade en verlossing en roep die mens om te reageer. God stel ook die agenda op in verband met die etiek:

It is a matter of imitation of the character and ways of God. And it is God's redeeming grace and moral judgment which provide the motivation and sanction behind the ethical commands. The moral sovereignty of God as Redeemer is only an expansion and deepening of his moral sovereignty as Creator. It is the same God at the apex of both triangles (Wright 1984:15).

Die teologiese perspektief wil beklemtoon dat God eerste die inisiatief neem deur die



betoning van genade en verlossing, dan stel God etiese eise van dankbaarheid en gehoorsaamheid. Etiek is dus `n saak van respons en dankbaarheid. God sluit `n verbond met Israel (Eks 34) op grond van Israel se getrouheid aan God se karakter en die beloftes aan die voorvaders van Israel. Dus ontvang die mens eers die indikatief, God is Verlosser, en dan die opdrag of imperatief, naamlik dankbare gehoorsaamheid. God het eerste opgetree. God het hulle eers uit Egipte verlos en toe `n verbond gesluit. Die verbond sluit die wet in as hulle verantwoordelikheid en dankbare gehoorsaamheid aan die verlossende God. Israel se verhouding met God is gegrond op God se verlossende genade en is onderhou deur God se vergewende genade (Wright 1983:22).

## 2. Teosentriese geskiedenis

Ou Testament-etiek het `n lewende relevansie gelykstaande aan die geloof van Israel. Die vitaliteit is gegrond in die manier hoe Israel se geloof histories gegeneer, gegrond en instand gehou is. God is aktief betrokke by die geskiedenis en sal aktief bly. Gebeure en opeenvolging van gebeure het morele betekenis. Die historici van die Ou Testament het konsekwent mense en gebeure met teologiese en etiese kriteria getoets. Historici het die verhaal van Israel so weergegee dat lesers hulle eie etiese afleidings maak. God is altyd aan die werk in die verhaal - eksplisiet of agter die skerms - besig om te inisieer, reageer of te kontroleer. Dat God in beheer is, lei nie tot *fatalisme* nie - vergelyk byvoorbeeld die verhaal van Josef. Hy het die soewereine beheer van God in sy lewe erken. God se verlossingsdoel strek deur die hele verhaal. Verder het die vertrouwe in menslike, etiese vryheid en verantwoordelikheid ook nie gelei tot *relatiewisme* nie, dit wil sê dat alles maar bepaal word deur die onmiddellike situasie, sonder enige absolute of vooraf beginsels nie - vergelyk byvoorbeeld Dawid se ontmoeting met Saul in die grot (1 Sam 24). Dawid het ten spyte van die geleentheid om Saul dood te maak, vasgehou aan die beginsel van eerbied en respek vir die gesalfde van God (Wright 1983: 25). Die twee dimensies van Israel se begrip van geskiedenis wat die belangrikste etiese belang het, is die verlossende en eskatologiese dimensies. Die *verlossende aspek* wys op die geloof in God die Verlosser, wat met groot dade die volk verlos het. Die volk antwoord met dankbaarheid en gehoorsaamheid. Die *eskatologiese aspek* toon aan dat God se verlossingsdade `n ewigduende doel het. God sal God se werk voltooi en die bose finaal oorwin. Die regverdige sal beloon word, rus en vrede sal aanbreek en die harmonie tussen God, mens en natuur sal herstel word (Wright 1983:25). Wright (1983:26) pleit vir kontinuïteit tussen die Ou Testament en die Nuwe Testament op grond van die Koninkryk van God. Die historiese begin is in die lewe en werk van Jesus Christus, asook die verwagting van die finale aanbreek van die heerskappy van God. Die kontinuïteit is geleë in die teologiese en historiese oorsprong van die Bybelse etiek.

### 3. Teosentriese inhoud

Israel se gehoorsaamheid moet `n refleksie wees van die karakter van God. *Wees volmaak (heilig), want ek die Here jou God is volmaak (heilig)* (Lev 19:2). God se werke wys wie God is en wat God doen. Die geskiedenis is dus `n soort *ethical copy-book*, omdat dit God in aksie is (Wright 1983:26). Levitikus 19:2 toon aan dat God se heiligheid prakties is:

It includes generosity to the poor at harvest time, justice for workers, integrity in judicial processes, considerate behaviour to other people, equality before the law for immigrants, honest trading and other very “earthly” social matters. And all through the chapters runs the refrain: “I am the Lord”, as if to say, “This is what I require of you because it is what I myself would do” (Wright 1983:27).

Heiligheid is dus die Bybelse perspektief op die wesenlike van God. Die opdrag in Levitikus 19:2 toon die karakter van God aan, daarom moet Israel se kwaliteit lewe God se karakter reflekteer. Jesus herhaal Levitikus 19:2 in Matteus 5:48: *Wees volmaak, omdat julle hemelse Vader volmaak is*. Die gehoorsaamheid in die Ou-Testamentiese etiek word beskryf met die beeld van *wandel op God se weë*. Daar is `n sterk element van nabootsing van God. Die weë van God word gespesifiseer deur Deuteronomium 10:17-19 (OAV), naamlik:

Die Here julle God is die God van die gode en die Here van die here; die grote, magtige en gedugte God wat die persoon nie aansien en geen geskenk aanneem nie; wat reg verskaf aan die wees en weduwee, en die vreemdeling liefhet, sodat Hy hom brood en klere gee. Daarom moet julle die vreemdeling liefhê, want julle was vreemdelinge in Egipteland.

### 4. Teosentriese motivering

Die motivering vir navolging van God is: God het jou verlos of dit vir jou gedoen, daarom moet jy uit dankbaarheid dieselfde vir ander mense doen. Persoonlike ervaring van God is die motivering vir konsistente etiese gedrag. In Deuteronomium 15 en 25:35-55 is die motivering vir die sorg wat die welaf burger teenoor die arme moet hê, dat God hulle uit slawerny van Egipteland verlos het. Die motivering verleen ook krag aan die waarskuwings teen die *vergeet* van God se groot verlossingsdade. Om God se dade te vergeet sal lei tot ongehoorsaamheid aan die wet van God. Die eerste agt hoofstukke van Deuteronomium en vele profete waarsku Israel teen die vergeet van God se verlossingsdade en God se wet. Die Nuwe Testament bou voort op die kombinasie van positiewe en negatiewe motivering van etiese sake. Jesus se

nederigheid en selfopoffering is die model en motief vir sy dissipels om Hom te volg (Joh 13:12-17; 15:12ev). Die mees uitgebreide morele argument is Romeine 6:1- 8:17, waar Paulus sy totale etiese motivering en appèl grond op die feite van ons ervaring met Christus. In die doop identifiseer ons met die historiese gebeure in Christus se dood en opstanding, wat in die Nuwe Testament korrespondeer met die verlossingsgeskiedenis van die eksodus in die Ou Testament (Wright 1983:31). Samevattend kan twee gevolgtrekkings gemaak word: Eerstens, word Israel verbied om afgode te aanbid (eerste en tweede gebod), omdat hulle primêr leweloos, onbeweeglik en stom is, teenoor die lewende God wat lewend en aktief is en praat. Die enigste beeld wat toegelaat is, is deur God self ontwerp en geskep, naamlik die mens na die beeld van God. Die mens in sy of haar totale bestaan reflekteer die lewende God van die Ou Testament. Slegs die lewende God van die geskiedenis kan die morele lewens van God se volk inisieer, vorm en motiveer. Tweedens, is dit belangrik dat ons ons etiek op die totale Ou Testament sal grond. Die wette is nie genoegsaam in hulleself nie, maar hulle is gegrond in die totale konteks van die verhaal van die Ou Testament, waarbinne ons die beginsels kan verstaan soos wat dit in die volk gefunksioneer het. God het in die hele Skrif gepraat “op baie en op verskillende maniere”, en ons moet daaruit `n beeld vorm van God se karakter, dae en doel. Die totale beeld is dan die konteks waarbinne die afsonderlike tekste geïnterpreteer moet word (Wright 1983: 32).

##### <sup>5</sup> 1. Die verlossingspatroon

Die mensdom is rebels, ongehoorsaam en sondaars teenoor God. Na die sondeval en ongehoorsaamheid het God nie die mens verlaat of verwerp nie. God het gekies om die mens te verlos en die verhouding te herstel. Verder het God gekies om `n totale verlossingsplan te gebruik wat die hele mensdom sal insluit. Die uitverkiesing, skepping en vorming van `n hele volk is deel van die verlossingsgeskiedenis van God met die mens. Die sosiologiese perspektief verwys na God se plan van verlossing binne die wêreld van die gebroke mensdom. Hy het Israel as `n nasie uitverkies en geroep onder al die nasies, ter wille van die nasies. Israel se sosiale sisteem was op waarneembare wyse te onderskei en doelbewus `n omkering of `n verwerping van die onmiddellike bure se aanvaarbare sosiale norme en sisteme. Die onderskeidende sosiale vorm van Israel hou verband met die volk se teologiese verstaan in verband met hulle verhouding met God en hulle rol in die sending as God se volk in die wêreld. Wright (1984:15) stel die sosiologiese perspektief soos volg:

The social shape of Israel was not just a historical accident; it was in itself part of

the pattern of redemption. Israel was not to be merely the vehicle of redemption, but a “*working model*” of a redeemed community in a fallen world – “a light to the nations”. They, the medium, were themselves part of the message (my kursivering - GV).

Die volgorde van die Ou-Testamentiese verhaal is weer eens belangrik. Die verbond van God met Abraham volg na die *globale* ongehoorsaamheid van die mensdom by Babel. Genesis 11, die sonde en afvalligheid van die mens word gevolg deur Genesis 12, die verbond van God met Abraham (Wright 1983:33). Vanaf Babel het die vloek van verwarring, verdeeldheid en verstrooiing die hele wêreld en totale mensdom geaffekteer. Maar vanaf die *land* wat aan Abraham gegee is:

...and through the nation he would become, blessing would spread to the same global extent. God’s answer to the international blight of sin was a new community, a nation that would be the *pattern and model* of redemption, as well as the vehicle by which the blessing of redemption would eventually embrace the rest of mankind (Wright 1983:34; my kursivering - GV).

Deur die verbond van God sal Abraham `n land ontvang en daar sal `n volk in die volle sin van die woord totstand kom. Hulle sal `n spesifieke land besit en sosiale, politieke, ekonomiese, militêre en juridiese instellings sal ontstaan. Die volk sal in `n spesifieke opsig van die ander nasies verskil, naamlik *afgesonder vir God*. Hulle sal `n volk onder die volkere wees en hulle wette en instellings sal dit reflekteer. Dus is `n groot deel van die etiek vann die Ou Testament sosiologies van aard. Die meeste Ou-Testamentiese wette, asook die tien gebooe is gerig op die individu, maar God spreek die individu aan as deel van die gemeenskap waarbinne hulle leef en woon. Die doel is dat die hele gemeenskap moreel en spiritueel gesond sal wees. God se doel is om `n gemeenskap totstand te bring wat kwaliteite soos regverdigheid, vrede, geregtigheid en liefde sal reflekteer, wat dieselfde is as God se karakter en wat die oorspronklike doel van die mens was (Wright 1983:35).

## 2. Die uniekheid van Israel

Eerstens, Israel het geglo in die uniekheid van hulle *historiese* oorsprong as `n volk, naamlik die uitverkiesing van Abraham, die uittog uit Egipte, die verbond by Sinai en die land as geskenk (Deut 4:32-34). Tweedens, het hulle `n unieke *godsdienslike* karakter gehad. Die verbond van God, veral die eerste twee gebooe het bepaal dat hulle geen afgode mag aanbid en geen afbeeldings mag maak nie. Geen kompromie mag gemaak word teenoor die afgode

van die heidene nie. Derdens, het Israel ook 'n unieke *etiese* gehad. Die doel van hulle historiese ervaring en hulle geloof en gehoorsaamheid was dat hulle 'n nasionale sisteem van sosiale lewe moet koester, wat korreleer met die unieke karakter van God. Wright (1983:37) beskryf die onderskeid tussen die Kanaanitiese en Israelitiese samelewings soos volg:

For example, in contrast to pre-Israelite Canaanite society which was organized along “feudal” lines, with power residing at the elite top of a highly stratified social pyramid. Israel was a “tribal” society. It had a kinship structure based on a large number of “extended-family”, land-owning households. These units, which were largely self-sufficient economically, performed most of the socially important functions locally- judicial, economic, cultic, military. Israelite society was more broadly “egalitarian” rather than “hierarchical”.

Dieselfde kontras kan op die *ekonomiese vlak* gesien word ten opsigte van grondbesit. In Israel is die land opgedeel tussen meervoudige eienaars deur uitgebreide families. Om hierdie sisteem instand te hou, mag grond nie verhandel word nie, maar binne die familie verband gehou word. Die meeste wette en instellings oor grondbesit het ten doel gehad om die gelykheid van families ten opsigte van grondbesit te bewaar en om die armer, die swakke en ekonomies bedreigde mense te beskerm, eerder as om die minderheid van grondeienaars te beskerm. Die politieke mag van Israel was gedentraliseer in die wye netwerk van gesag van die oudstes binne elke gemeenskap. In krisis tye is die oudstes bygestaan deur *charismatiese* leiers, soos die rigters, en was daar weerstand teen 'n dinastiese sentrale monargie. Maar in 1 Samuel 8 word Samuel as leier verwerp en die volk wil 'n koning hê, soos al die ander volke. Israel se begeerte vir 'n koning is die verwerping van God self as heerser. Hulle het tot hier vasgehou aan die *teokratiese* heerskappy van God self, maar verlang na 'n koning soos die ander volke rondom hulle (Wright 1983:39). Samuel het die volk gewaarsku teen die sosiale las wat 'n koningskap vir die volk sal bring, maar hulle wou nie luister nie. Daardeur het hulle een faset van hulle sosiale uniekheid gekompromiseer.

### 3. Israel as God se paradigma

Die verhaal van die Ou Testament getuig van Israel se ongehoorsaamheid teenoor God. In elke deel van die Ou Testament is die teologiese en etiese regverdiging of kritiek van Israel se sosiale lewe ineengevleg. Israel se sosiale vorm was die pertinente doel waarvoor God hulle tot stand gebring het. God se verlossingsboodskap deur Israel was verbaal, sigbaar en tasbaar. Hulle was, as medium, deel van die boodskap. Hulle hele bestaan en karakter as 'n gemeenskap was 'n getuigenis van God, 'n *model of paradigma* van God se heiligheid wat

uitgedruk is in die sosiale lewe van 'n verlosde gemeenskap. Wright (1983:43) het 'n ander gebruik van die begrip paradigma, as binne die wetenskapsteorie (soos in hoofstuk een gebruik).

A paradigm is something used as a model or example for other cases where a basic principle remains unchanged, though details differ. It commonly refers, for example, to patterns in grammatical inflection - a verb, say, taken to exemplify the way endings or prefixes will go for other verbs of a similar type. A paradigm is not so much imitated as applied. It is assumed that cases will differ but, when necessary adjustments have been made, they will conform to the observable pattern of the paradigm (Wright 1983:43; 1984:17).

Israel se uniekheid as priesterlike volk kan gesien word in hulle heiligheid. Die heiligheid van Israel het praktiese implikasies. Dit is nie 'n eksklusiewe of na binne gerigte onderskeid nie. Dit is teosentries omdat dit gerig is tot die voordeel van die totale mensdom, want *die hele aarde is Myne*. Hulle heiligheid moet dus sosiale gestalte of vleis gegee word.

<sup>6</sup> 'n Priester in die Ou-Testamentiese leefwêreld was 'n middelaar tussen God en die volk, in beide die rigtings. Hy het God by die volk verteenwoordig, beide in sy persoon en lewe (Lev 21-22), en veral in sy rol as leermeester van die wet (Deut 33:10; Hos 4:6; Mal 2:5-7). Die priester het die woord en wil van God aan die volk bekendgemaak. As Israel dan nou 'n priesterlike volk is, dan moet hulle God by die nasies verteenwoordig op soortgelyke wyse. God se woord en weë sal in hulle lewe as volk gemanifesteer word. Hulle priesterskap sal sigbaar word in hulle gehoorsaamheid van die verbondswet van God (Wright 1984:17). Die kneg van die Here liedere in Jesaja beklemtoon die paradigmatische rol van Israel. Die identiteit van die kneg van die Here wissel tussen die volk as kollektief en die individuele figuur wat die volk verteenwoordig en sorgvuldig die rol vervul. Die kneg sal die lig van die kennis van God en sy verbond na die nasies in die wêreld bring - 'n lig vir die nasies (Jes 42:6; 49:6). Hy sal wees wat Israel veronderstel was om te wees, maar as gevolg van hulle ongehoorsaamheid misluk het, naamlik 'n manifestering van God self.

There is a sense in which Israel as a community were supposed to be an "incarnational" revelation of God. The laws and institutions and social structure he gave them were for that purpose. Their failure in practice prepared the way for the perfect incarnation of God himself in Jesus, who is the perfect paradigm (cf. Is 42:1,4, 7, 19, 24; 48:17-19; 49:8-10; 54:4f.).

## Hoofstuk 4

### DIE AGRARIESE LEEFWêRELD VAN DIE BYBEL

#### 4.1 INLEIDING

In hoofstuk 1 is die paradigmaskuif binne die Nuwe-Testamentiese eksegeese aangetoon. Die plek en funksie van die agtergrondstudie van die Nuwe Testament en die noodsaaklikheid van sodanige ondersoek is aangedui. Die historiese fase en die eksistensiële fase beklemtoon die sosio-historiese konteks van die Bybelse teks, maar slegs as 'n middel tot 'n doel. Die historiese fase beklemtoon die historiese afstand tussen die eerste-eeuse teks en die moderne tyd, terwyl die mitiese spreekwyse in die historiese konteks in die eksistensiële fase ontmitologiseer word, sodat 'n eksistensiële ontmoeting of horisonversmelting kan plaasvind. Die strukturele fase beklemtoon die outonomie van die teks. Die betekenis van die teks lê immanent in die teks opgesluit. Die historiese konteks word irrelevant geag in die verstaan van die teks.

In hoofstuk 2 is die historiese kritiek, literêre kritiek en die sosiaal-wetenskaplike benaderings van die eksegeese van die Nuwe Testament krities ondersoek. Die historiese kritiek lê wel klem op die sosio-historiese konteks van die onderskeie vorme (*Gattungen*) van die teks, maar neem nie die evangelie as geheel ernstig nie. Die gevare van anakronisme, etnosentrisme en referensiedwaling is duidelik sigbaar. Die literêre kritiek fokus weer op die outonomie van die teks as 'n geslote eenheid. Die vorm van die evangelie as 'n geheel word ernstig geneem. Narratologie lê klem op die plot en karakterisering, maar ignoreer die topologie of ruimtelike aspek van die Matteus-evangelie as geheel. Die sosio-historiese data word nie in 'n model gesistematiseer wat die gevare van anakronisme en etnosentrisme vermy nie.

In hoofstuk 3 is aangetoon dat die sosiaal-wetenskaplike benadering modelle gebruik om die sosio-historiese konteks en data georden voor te stel en te verklaar. Die gevare van anakronisme en etnosentrisme word doeltreffend geïdentifiseer en teengewerk. *Die probleem met die sosiaal-wetenskaplike benadering is dat die model nie op 'n spesifieke Bybelse teks (bv Matteus) toegepas word nie. Die navorsing het nog te min aandag gegee aan die topologiese aspekte in Matteus as narratief. Verder het die Nuwe Testamentici nog nie die Bybelse jubilee en die boodskap daarvan volledig*

*binne die Matteus-evangelie bestudeer nie. Die model van die gevorderde agrariese samelewing is nog nie doeltreffend benut as verwysingsraamwerk waarbinne die plek en funksie van die Bybelse jubilee bestudeer kan word nie.*

In hoofstuk 4 sal Gerhard Lenski se model van die ontwikkeling van die antieke ekonomie vanaf 'n simplistiese agrariese ekonomie na 'n gevorderde agrariese ekonomie beskryf word. Die ontwikkeling is ingebed in die breë sosio-historiese en politieke-ekonomiese agtergrond van die antieke era. Die eerste-eeuse Mediterreense wêreld in die tyd van die Romeinse Ryk word geklassifiseer as 'n gevorderde agrariese samelewing. In die daaropvolgende hoofstuk (5) sal die huishouding gebaseerde ekonomie binne die breë raamwerk van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld en dan spesifiek die model van die pre-industriële stad beskryf word. Die sosiaal-wetenskaplike model sal breedvoerig bespreek en krities geëvalueer word. Die volgende stap in die navorsing is die toepassing van die model op die Matteus-evangelie. Die topologie en geografie sal primêre aandag geniet, asook die Bybelse jubilee wat ingebed is in die holistiese verwysingsraamwerk van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld.

## **4.2 HISTORIESE OORSIG VAN DIE AGRARIESE SITUASIE VAN DIE BYBEL**

### **4.2.1 Inleiding**

Die eerste-eeuse Mediterreense ekonomie word binne die breë raamwerk van die antieke wêreld beskou. Die uitsluiting van die Nabye Ooste in die *antieke* tydperk is nie arbitrêr nie, en die toepassing van die etiket *antieke* kan slegs gerieflikheidshalwe en op grond van tradisie toegepas word. Finley (1985:28) wys op die radikale verskil tussen die Nabye-Oosterse ekonomie en die Grieks-Romeinse ekonomie. Die ekonomiese patroon van die Grieks-Romeinse wêreld was essensieel en pertinent gegrond op privaateienaarskap, of dit nou net 'n paar akkers was of die enorme gebiede van die Romeinse senators en keisers. Dit was 'n wêreld van privaathandel en privaatvervaardiging. Die Nabye-Oosterse ekonomie daarteenoor:



...were dominated by large palace-or-temple-complexes, who owned the greater part of the arable, virtually monopolized anything that can be called "industrial production" as well as foreign trade (which includes inter-city trade, not merely trade with foreign parts), and organized the economic, military, political and religious life of the society through a single complicated, bureaucratic, recordkeeping operation for which the word "rationing", taken very broadly, is as good a one-word description as I can think of (Finley 1985:28).

Die historiese en argeologiese data in verband met die agrariese situasie in die eerste eeu is baie min. Die historiese raamwerk waarbinne die ekonomiese situasie van Jesus en die eerste-eeu ondersoek word, word tereg deur Hengel (1973:6) genoem, *Palestine as a bone of contention between Ptolemies and Seleucids*. Bogenoemde historiese raamwerk het 'n lang aanloop (360 jaar) en is 'n ineengevlegde eenheid. Die geskiedenis van die Nuwe-Testamentiese tyd het 'n lang aanloop en kan nie bloot skematies voorgestel word nie. Hengel (1973:1) wys Nuwe Testamentici op bogenoemde ineengevlegdheid en dui aan dat teen die tyd van Jesus was Palestina alreeds onder *Hellenistiese* regering en die gevolglike kulturele invloed vir die afgelope 360 jaar. In sy inleiding dui hy die hantering van genoemde *pre-history of Christianity* soos volg aan:

Thus, even in Jewish Palestine, in the New Testament period Hellenistic civilization had a long and eventful history behind it. If New Testament scholars are to apply these unavoidable differentiations properly, and not just schematically, they must take account of the result of this history. The "pre-history of Christianity", which goes by the unhappy designation "history of the New Testament times", and is often passed over all too quickly, is one of the indispensable foundations of a true understanding of the New Testament (Hengel 1973:1).

Die volgende breë prentjie kan van die antieke ekonomie gevorm word (Hengel 1973; Finley 1985; Oakman 1986; Fiensy 1991). Die gebruik van verskillende opskrifte vir die verskillende tydvakke hef nie die holistiese beeld van bogenoemde pre-geskiedenis op nie, maar word gebruik vir sistematiese uiteensetting.

## 4.2.2 Die Lenski-model van 'n simplisties-agrariese leefwêreld

### 4.2.2.1 Tegnologie

Lenski & Lenski (1991) maak in hulle boek onderskeid tussen *simplisties-agrariese gemeenskappe*, waarvan Egipte 'n voorbeeld is en 'n *gevorderde agrariese gemeenskap*, waarvan die Romeinse Ryk 'n voorbeeld is. Die grootste innovasies in mensegeskiedenis het in die vierde/derde eeu v C plaasgevind. Lenski (1991:175) beskryf die innovasies soos volg: "The innovations of that period included the invention of the plow, the harnessing of animals to pull wagons and plows and their use as pack animals, the harnessing of wind power for sailboats, the invention of writing and numerical notation, and the invention of the calendar." Van hierdie innovasies het die ploeg die grootste potensiaal vir sosiale en kulturele veranderinge gehad. Boere het twee *universele* probleme ondervind, naamlik onkruidbeheer en om die vrugbaarheid van die grond te behou. Die ploeg het die bewerking van verskillende soorte grond moontlik gemaak. Groter stukke grond kon ook bewerk word - dus 'n evolusie vanaf die bewerking van 'n *tuin (hortikultureel)* na die bewerking van 'n *land (landbou/agri-cultura)*. Met die koms van die ploeg is diere, veral osse, ingespan om dit te trek. Dit het gelei tot onkenbare vooruitgang. Die ploeg het gelei tot groter produktiwiteit - groter stukke grond is bewerk. Verder het dit gelei tot "larger economic surplus and new and more complex forms of social organization" (Lenski 1991:176).

Die tegnologiese veranderinge het geakkumuleer tot verdere ontwikkelings. Lenski (1991:177) meld die volgende ontwikkelings:

...the simple "tokens" that were used as early as 8,000 B.C. to record the quantities and types of commodities produced and exchanged, evolved into systems of counting and writing, urban communities increased in size and complexity and became recognizable as "cities", and empire building occurred on a greatly expanded scale (which in Egypt led to the unification of the entire country under a single ruler for the first time in history). This was the period that the historians refer to as "the dawn of civilization".

#### 4.2.2.2 Godsdien en die groei van ekonomiese surplus

In die vroegste agrariese gemeenskappe het elke plek en uitgebreide huishouding 'n eie god gehad. Die bou van tempels het 'n baie duur onderneming geword en het gegroei tot groot besigheidseleenthede. Bogenoemde ontwikkeling het gelei tot die ontstaan van die skryfkuns. Lenski (1991:178) beskryf die “Mesopotamian city-states as theocrasies, since the local deity was regarded as the real ruler and the king merely as his ‘tenant farmer’.” In Egipte het die heerser self fisiese verskyning van 'n god geword. Hy was die besitter van die land en was geregtig op 'n deel van die opbrengs. Na aanleiding van *sekularisasie*, veral in Mesopotamië, het *institusionalisering* in die gemeenskappe plaasgevind. 'n Nuwe instelling, naamlik die politiek het ontstaan. Dit het verseker dat die ekonomiese surplus van die kleinboere oorgedra word na die regerende klas. Godsdien het 'n belangrike *legitimerende* rol gespeel binne hierdie oordragproses. Godsdien verskaf die rasionaal om die politieke sisteem en die harde ekonomiese gevolge te regverdig (Lenski 1991:178). Die twee veroweringstate, Egipte en Mesopotamië (letterlik tussen twee riviere), het *rivierkulture en kultusse* gehad, wat sterk landbou, militêre mag en burokrasie (regering op dorpievlak) tot gevolg gehad het. Egipte is die gawe van die Nyl. Egipte is primêr woestynland en die vloei van die Nyl alleen het die menslike lewe moontlik gemaak. Die Nyl het Egipte gekontrasteer met die buurlande en die Egiptenare het dit beskou as die besorgdheid van die gode vir die land (Wilson 1982:39). Egipte se welvaart en mag is gegrond op 'n stewige landbou (Wilson 1982:41). Vis, ganse en eende was volop en deel van die Egiptenare se dieet. Die rivier was verder 'n belangrike bron van vervoer. Die Egiptenare was ook ervare seevaarders.

Egipte se godsdien was *sinkretisties* van aard. Drie tipes gode word onderskei, naamlik gode van plek, kosmiese gode en gode wat net vir sekere funksies van die lewe verantwoordelik was (vgl Wilson 1982:56-58). 'n Vermenging van gode (*sinkretisme*) het voorgekom. Die god *Atum* beteken *die Alles* en sy plek was op 'n stukkie grond wat uit die waters van chaos gekom het en die elemente van die kosmos geskep het. Net so het 'n nuwe lewe gekom uit die vloedwaters van die Nyl. *Atum* se twee kinders was *Shu* (god van die lug) en *Tefnut* (god van vogtigheid) (Wilson 1982:58). Binne Mesopotamië<sup>1</sup> en Egipte het godsdien 'n belangrike rol gespeel in die produksie van 'n ekonomiese surplus. Lenski (1991:178) verduidelik laasgenoemde soos volg:

*Technological advance created the possibility of a surplus, but to transform that possibility into a reality required an ideology that motivated farmers to produce more than they needed to stay alive and productive, and persuaded them to turn that surplus over to someone else. Although this has sometimes been accomplished by means of secular and political ideologies, a system of beliefs that defined people's obligations with reference to the supernatural worked best in most societies of the past.*

#### **4.2.2.3 Bevolkingsgroei**

Egipte was die grootste en polities die stabielste van die simplistiese agrariese gemeenskappe van die antieke tyd. Egipte was 'n verenigde en onafhanklike nasie in die tyd. Dit was die gevolg van hulle natuurlike geografiese ligging (afgegrens deur die woestyn, berge en die see). In die tweede helfte van die tweede millennium het Egipte 'n uitbreidingsprogram begin en het hulle grense uitgebrei na Sirië en Soedan. Egipte het 'n bevrydingsdrang gehad en ter wille van hulle beskerming het hulle die ryk so groot as moontlik probeer uitbrei. Egipte het 'n groot wêreldmag geword wat nou en dan sy invloed laat geld het in die wêreldsake (Van Zyl et al 1977:54).

#### **4.2.2.4 Die politiek en die groei van die staat**

Uitbreidings en verowerings het organisatoriese probleme veroorsaak vir die heersers van die vroeë agrariese gemeenskappe. Tradisionele vorme van regering, wat gegrond was op familiale bande, was nie meer voldoende om die gemeenskapsake te reël nie. Die bevolking het te groot geword. Ander regeringsstrukture moes geskep word in die plek van familiebande. Die nuwe patrone is duidelik sigbaar in die ontwikkeling van militêre en sosiale bande.

Die verskuiwing van gewone skermutselings tussen konings<sup>2</sup> na die uitbouing van koninkryke, het gelei tot die ontstaan van professionele weermagte. Egipte het byvoorbeeld net staat gemaak op vreemde huursoldate. Die soldate was 'n koninklike weermag. Die weermag is deur die koning betaal en versorg. Hulle het beskerming gebied teen interne opstande en eksterne bedreigings (kyk Van Zyl et al 1977:54). Administrasieprobleme het vermenigvuldig met die uitbreidings van die regering. Nuwe poste is geskep en sodoende ontstaan daar owerheidsburokrasieë (Lenski

1991:181). Skrifgeleerdes het belangrike mense geword en geskrewe verslae het algaande belangriker geword. In simplistiese agrariese gemeenskappe was skryfkuns `n komplekse ambag, wat deur `n paar individue, veral rykes en magtiges se kinders, na `n lang opleiding (veral in Egiptiese hiërogliewe) bemeester is. Skrifgeleerdes was `n belangrike beroep in die gemeenskap en kon net deur die rykes bekostig word. Skrifgeleerdes was polities dus baie belangrik en deel van die ondersteunende klas (*retainers*) wat as *bemiddelaars* tussen die elite en die landvolk opgetree het (Lenski 1991:181; kyk ook Crossan 1998:230-235).

Die groei van die ryke en die ontwikkeling van burokrasieë, het gelei tot die vestiging en standaardisering van die regstelsel. Bloedwraak is later vervang met meer gematigde arbitrasie van geskille. Reg en geregtigheid is deur bekwame en magtige mense van die gemeenskap toegepas.

#### **4.2.2.5 Die ekonomie: Die eerste monetêre stelsels en handelsgroei**

Van Zyl (1977:54) beskryf die ontwikkeling van die feodale stelsel en grondbesit in Egipte. Die invloed wat dit op Israel gehad het, blyk ook duidelik uit die volgende aanhaling:

`n Nuwe sosiale orde het ontstaan wat later veral in Palestina deur Egipte voortgesit is. Dit was `n feodale stelsel waarvolgens die hele land aan die farao behoort het. Hy het die grond aan `n heersersklas verhuur, wat dit weer op hulle beurt aan `n ondergeskikte bevolking verhuur het. Hierdie ondergeskiktes moes die belastings betaal en verpligte diens, in besonder krygsdiens, verrig. In Siro-Palestina is daar selfs Hyksos-prinse as vasalheersers aangestel. Die sukses van hierdie stelsel in Palestina het uiteraard afgehang van die voortdurende beheer wat oor die vorste uitgeoefen is (Van Zyl et al 1977:54).

Geld was afwesig in die simplistiese agrariese gemeenskap<sup>3</sup>. Die gestandaardiseerde ruilmiddels het byvoorbeeld bestaan uit graan. Lone, rente, belasting en ander verpligtinge is met spesifieke hoeveelhede graan betaal. Die vervaardiging van munte het eers in `n laat stadium van die simplistiese agrariese gemeenskap begin. Lenski (1991:184) beskryf die ontwikkeling soos volg:

The growth of monetary systems had enormous implications for societal development. *Money has always facilitated the movement, the exchange, and ultimately the production of goods and services of every kind.* The establishment of a monetary system greatly expands the market for things each individual produces, because products can then be sold even to people who produce nothing the producer wants in exchange. Thus the demand for goods and services is increased.

Die gevolge van 'n monetêre stelsel is die opkoms van handelaars - die middelman. Hulle koop en verkoop deur in die aanvraag van ander mense te voorsien. Verder het hulle ook nuwe aanvraag of 'n mark geskep. Handelaars het nuwe begeertes en behoeftes geskep en sodoende ekonomiese aktiwiteit gestimuleer. 'n Direkte gevolg van die geldeconomie is die ondermyning van die familiële of uitgebreide familiële sisteme. Verdere invloed van die geldeconomie beskryf Lenski (1991:184) soos volg:

In the long run, a money economy subverts many of the values of simpler societies, especially the cooperative tendencies of extended kin systems. It fosters instead a more individualistic, rationalistic, and competitive approach to life, and lays a foundation for many of the attitudes and values that characterize modern industrial societies.

Die geldeconomie was baie beperk in voorkoms, veral in die simplistiese agrariese gemeenskap van die antieke Midde Ooste. Die landelike gemeenskappe is nie veel beïnvloed deur die geldeconomie nie.

#### **4.2.2.6 Stratifikasie en toenemende ongelykheid**

Die nuwe opkomende en uitgebreide sosiale en kulturele verskille het interne skeiding en selfs konflik binne 'n simplistiese agrariese gemeenskap veroorsaak. Drie ernstige skeidings het in die gemeenskappe ontstaan:

First, there was one between the small governing class and the much larger mass of people who had no voice in political decisions and who had to hand over all or most of the surplus they produced to the governing class. Second, there was a division between the urban minority and the far more numerous rural population.

Finally, there was a cleavage between the small literate minority and the illiterate masses (Lenski 1991:185).

Verskillende groepe het onderskeidelik hulle eie subkulture. Die klein en geletterde stedelike regerende klas het in 'n ander wêreld geleef as die ongeletterde, plattelandse, meerderheid kleinboere. Die onderskeid het binne dieselfde gemeenskap plaasgevind. Die subkultuur van die regerende klas sluit meer *beskaafde* sake in soos filosofie, kuns, letterkunde, geskiedenis, en wetenskap. Hulle het 'n minagting gehad vir fisiese arbeid. Die mensbeskouing van die elite en die beskrywing daarvan deur Lenski (1991:185) is afkeurenswaardig:

*In many respects the differences within simple agrarian societies were greater than similarities between them. ...As this gulf widened, members of the governing class found it increasingly difficult to recognize the ignorant, downtrodden peasants as fellow human beings. The scribes of ancient Egypt were fond of saying that the lower classes lacked intelligence and had to be driven like cattle, with a stick.*

#### **4.2.2.7 Verlaging in tegnologiese innovasie**

Lenski (1991:175) het die hoofstuk oor agrariese gemeenskappe begin met die tegnologiese innovasie, maar ironies sluit hy die spesifieke afdeling in verband met die simplistiese agrariese gemeenskap af met 'n paragraaf oor die verlaging in tegnologiese innovasie. Ten spyte van groter populasies en meer inligting wat beskikbaar was, was daar nie groter innovasies in die laat simplistiese agrariese gemeenskappe nie. Lenski (1991:186) skryf die vertraging in tegnologiese innovasie toe aan wat hy noem *feedback*:

This, as we have seen, is the effect produced when the impact of an initial force reverts back to, and influences, the initial force itself. Until now, however, we have only seen examples of *positive* feedback, in which the secondary effect enhances or strengthens the original force. This is the type of feedback that has been involved in all of the major social and cultural changes we have examined so far. Now we are seeing one of the rare instances in sociocultural evolution in which major technological advances generated *negative* feedback. In other

words, this is a case in which the secondary effect diminished or weakened the original force.

Die ontstaan van 'n professionele weermag het die mag van die regerende klas versterk. Groot militêre *veroweringstate*, soos die Perse, Grieke en Romeine kom tot stand. Met groter mag kan die regerende klas makliker die ekonomiese surplus van die kleinboere bekom, sodat laasgenoemde se bestaansmiddele verminder het. Die elite kon as gevolg van die verhoogde produktiwiteit, meer ekonomiese surplus van die kleinboere verkry deur middel van belasting, geskenke, tiendes en rente. Die inkomstebronne was nodig vir die instandhouding van die elite se ambagsmanne, diensknegte en soldate. Die vooruitgang in sosiale organisasie het groter verdeeldheid in arbeid en klasse gebring, dit wil sê groter sosiale ongelykheid. Bogenoemde verandering het aanleiding gegee tot die gevorderde agrariese gemeenskap (Lanski 1991:187-188).

#### **4.2.2.8 Samevatting**

Een van die grootste ontwikkelings op sosio-ekonomiese gebied van die antieke tyd is die ontdekking van die ysterploeg en die gebruik van dierekrag. Dit het die mens in staat gestel om 'n surplus te produseer, in plaas daarvan om net in die onmiddellike behoeftes te voorsien. Saam met die tegnologiese ontwikkeling het ook nuwe sosio-ekonomiese probleme gekom, naamlik groter *klasverskille en differensiasie*. Die elite het groter mag verkry en al meer van die surplus produksie vir hulleself opgeeis. Baie kleinboere het hulle plase verloor en slawe geword as gevolg van skuld. Die situasie kan saamgevat word met die stelling dat al meer grond in die hande van al minder gekom het. Die bewerking van die grond is baie hoog gewaardeer en as primêre arbeid beskou. Die groter ontwikkeling op sosio-ekonomiese en politieke gebied het die ontstaan van groter weermagte tot gevolg gehad. As gevolg van die groter sosiale diversifikasie moes die elite 'n sterk weermag hê om hulle mag en prestige te beskerm en om al meer belasting en produksie middele van die meerderheid kleinboere te verhaal. Hierdie algemene faktore was van die belangrike invloede op die sosio-ekonomiese en politieke ontwikkelings in die antieke tyd. Antesedente van die jubilee is reeds sigbaar in die simplistiese agrariese samelewing, naamlik:



- Grondbesit en grondloosheid.
- Groter sosiale stratifikasie en klasseverskille.
- Ekonomiese druk op die familie.
- Toenemende konflik tussen stad en platteland.

Vervolgens sal oorgegaan word na `n beskrywing van spesifieke politieke en kulturele faktore wat `n invloed gehad het op die eerste-eeuse Mediterreense wêreld van die Nuwe Testament.

### 4.3 HELLENISME

Alexander die Grote slaan `n nuwe weg in na `n eenheidsryk met `n omvattende eenheid van taal, gebruike en beskawing. Van Zyl (1977:220, 221) toon aan dat die helleniseringsproses `n subtiele beïnvloeding was onder die heerskappy van Alexander die Grote. Alexander se strategie was soos volg:

- Stig verskeie hellenistiese “kolonies”, onder andere Alexandrië, Sebaste, Philadelphia en Ptolemais.
- Aanmoediging van huwelike tussen die soldate en die inwoners van die verowerde volke of gebiede.
- Helleniseer die wêreld met die oortuigingskrag van die idees en subtiele beïnvloeding.

Hellenisme is `n kultuur wat saamgestel is uit Griekse en Oosterse elemente. Hellenisme is die voortsetting van die Griekse kultuur onder nuwe omstandighede. Louw (1983:2) beskryf Hellenisme as: “`n gerieflike benaming vir die drie eeue tussen Alexander die Grote en die koms van Christus, ten tye waarvan die Griekse kultuur tot wêreldbeskawing ontwikkel het sover dit nagevolg, voortgesit en vervorm is in verbinding met ander beskawings van die nabye Ooste.” Hellenisme is inderdaad `n *vermenging*, maar ook `n *verspreiding*. Dit is `n nuwe kultuur, `n mengkultuur, wat oor die grootste deel van die destydse wêreld versprei het. Hieruit het die idee van `n *oikoumene* - `n bewoonde wêreld ontstaan waarin `n nuwe vorm van Grieks, naamlik *koine* ontstaan het. Die destydse wêreld het een groot wêreldgemeenskap geword met

Grieks as voertaal. Die grense van die Hellenisme is nie skerp afgegrens nie. Hellenisme spreek nie `n land of `n volk aan nie, maar die wêreld. Die Griekse taal word gepraat, selfs lank nadat Griekeland opgehou het om te bestaan. Die wêreld praat nou Grieks.

Hellenisme het die einde van twee-groot-strome-kultuur beteken - die Oosterse en die Griekse, maar die begin van die nuwe wêreld stel in baie opsigte die begin van die moderne wêreld. Dit was die skakel tussen Griekeland en Rome, die bodem waarin die Christendom gespruit het. Pilch (1997:119-125) rig `n waarskuwing aan Nuwe Testamentici in verband met die gebruik van terme soos Jood, Griek en Christendom in die Bybel. Die probleem met die gebruik van die terme lê by vertalers en hermeneute van die Westerse kultuur met `n gebrek aan historiese bewussyn en etnosentriese tendense. Pilch (1997:121, 122) stel `n drie deling van die Joodse geskiedenis voor, wat dien as verwysingsraamwerk vir die gebruik van die terme.

- Die eerste tempel periode (950 v C – 586 v C) is die periode van die eerste tempel godsdienst (Salomo se tempel). Die volk word in die tyd beskryf as Israëliete (seuns of volk van Israel in die Hebreeuse Bybel).
- Die tweede tempel periode (520 v C – 70 n C) beskryf die godsdienst van die tweede tempel (herbou deur Esra en Nehemia). Die land word Judea genoem en die inwoners Judeërs.
- Die derde periode is die tyd van die Rabbynse Judaïsme (vanaf 90 n C – tot en met vandag). Die godsdienst van die periode is die *normatiewe Judaïsme*.

Pilch (1997:122) beskryf die gebruik van die term binne laasgenoemde konteks soos volg:

The religion of this period is currently termed “normative Judaism” deriving from Pharisaic scribalism which is the foundation of contemporary Jewish belief and practice. It is this form of Judaism and these Jews that are familiar to the contemporary world. In the modern day, the terms Jewish religion, Jewish beliefs, et cetera, are most appropriate but cannot and should not be retrojected into the Bible. Such anachronism, however, is unfortunately too common in many religious education programs.

Die Hellenistiese beskawing was 'n mag gewees wat alle lewensterreine omsluit het. Hengel (1973:57) beskryf hierdie mag soos volg:

Now Hellenistic civilization was by no means an exclusive or even predominantly military, civic and socio-economic phenomenon - these were simply the areas in which its effects first became visible; rather, it was the expression of a force which embraced almost every sphere of life. It was a force of confusing fullness, an expression of the power of the Greek spirit which penetrated and shaped everything, expressive and receptive.

Die gevolge is ook sigbaar in die literatuur, filosofie en godsdiens. Die enigste toegang en brug na hierdie terreine is die taal van die Hellenisme, naamlik die *koine* Grieks. Die Jode (Judeërs – GV) het die Hellenistiese beskawing as sekulêre mag teëgekom in die vroeëre uitbreidings van Alexander en die ryke van die Diadochi wat daarop gevolg het. Die hele Ooste het hierdie mag ervaar. Verskeie kenmerke van die Hellenisme het 'n invloed uitgeoefen op Palestina.

#### **4.3.1 Oorlogstegnieke**

Die Joodse (Israelitiese<sup>4</sup> – GV) soldate wat deur die Ptolemeërs gebruik is, het baie geleer by hierdie oorlogstegnieke. Die *heilige oorlog* in die Joodse apokaliptiek is sterk deur bogenoemde tegnieke beïnvloed, asook die latere Makkabese opstand<sup>5</sup> en die Joodse uitbreidingsbeleid wat later gevolg het (vgl Hengel 1973:54; Van Zyl 1977:54, 219-222). Phillip II (359-336 v C) het Griekeland ingeval en 'n einde gemaak aan die Griekse stadstate. Alexander het Phillip opgevolg en was intelligent, vol waagmoed en 'n vaardige militaris. Groot dele van Klein-Asië, Foenisië, Palestina, Egipte en Babilonië is verower. Die weermag van Alexander was sover as in Indië (Edwards 1992:313).

#### **4.3.2 Streng administrasie en belastingsisteem**

Die Ptolemeërs se streng administrasie en belastingsisteem, veral die Griekse instelling om agterstallige gelde in te vorder, het 'n groot invloed uitgeoefen. Dit het

’n vaste instelling geword in Judea in die eeue wat gevolg het. Die mag van die staat het uitgemond in die landvolk se haat jeens die tollenaars. Die ontwikkeling van die *grondwet* van die Joodse tempelstaat van die Nuwe-Testamentiese tyd, met ’n fyn balans tussen die hoëpriester en die Sanhedrin, dateer waarskynlik ook terug na die tyd van die Ptolemeërs (Hengel 1973:55).

Volgens Louw (1983:38, 40) is belasting op feitlik alles gehef. Van die bekendste belasting was: grondbelasting; heffing op die myne, dit wil sê op die minerale; tolgeld by die hawens of tolhekke; heffings op die land en by die markte; heffing op privaatbesit van vee; en ander diverse belastings soos hoofdebelasting en handelsbelasting. Uit die Masedoniese ryk is vroeg al belasting wat *eisphora* genoem is, op ’n persoon se totale besit gehef. Die eienaar het self ’n verklaring hieroor gemaak. Dit was populêre bronne van inkomste vir die Hellenistiese vorste. Die belasting is gebaseer op ’n inskrywing, dit wil sê registrasie of *sensus* (vgl Edwards 1992:314).

### 4.3.3 Ekonomiese aktiwiteite

Die Grieke het ’n vermoë vir organisasie, en logiese en tegniese sisteme ontwikkel in Palestina, in diens van die Ptolemese staat en vir hulleself, om nog meer wins uit die rykdom van die land te maak. Hulle het die plaaslike en uitvoerhandel in Palestina verhoog in samewerking met die Foenisiërs. Handelsbande is versterk met Egipte, Arabië, Agaie, en die westelike Klein-Asië. Die Joodse diaspora het ook uitgebrei deur middel van handel en deels deur slawerny. Die lang vredestryd in die derde eeu het ook gelei tot ekonomiese ontwikkeling, wat ’n klimaks bereik het in 285-246 v C. Hellenisme het op ekonomiese gebied nie ’n breuk veroorsaak nie, maar ekonomiese ontwikkeling net geïntensifiseer. Hengel (1973:56) beskryf die intensifisering op ekonomiese gebied soos volg:

Connections with the growing Diaspora of the Greek-speaking world, especially Egypt, which could not close its eyes to Hellenistic civilization precisely because of its social status, will have lent powerful support to these tendencies. An essential factor here is that in the economic sphere Hellenism brought about no radical break, but intensified developments which had already begun to take shape in

Palestine in the Persian period through the mediation of the Phoenicians.

#### **4.3.4 Aristokrasie en Hellenisme**

In Palestina self het feitlik elke inwoner in kontak gekom met die nuwe meesters, of dit nou soldaat, amptenaar, handelaar of grondeienaar was. Die teokratiese program van skeiding van die nie-Judese omgewing is tot op die uiterste beproef. Die keuse het gelê tussen die ekonomiese en sosiale moontlikhede wat die Hellenistiese beskawing hulle gebied het of hulle moes volhard het in die tempelstaat, wat die reputasie gehad het van separatisme. Die jongmense wou uitbreek uit die engheid van die Joodse tradisie en wou die Hellenisme ten volle ondersteun (Hengel 1973:56).

Belangstelling in die Hellenisme het net gekom vanuit die opperklasse en die aristokrasie in Jerusalem. Intensiewe ekonomiese eksploitasie en sosiale onbedagsaamheid van die nuwe meesters en hulle navolgers, het die situasie van die laer strata van die samelewing net verswak. Eersgenoemdes het net belang gestel in suiwer ekonomie. Grond was vir die opperklasse 'n verhandelbare kommoditeit, terwyl dit vir die kleinboere gegaan het om oorlewing (vgl Crossan 1998:215-222). Dit het aanleiding gegee tot die ontwikkeling van die apokaliptiek (dit beteken dat daar gehoop word dat 'n messias hulle sal red en daar 'n beter toekoms op hulle wag) en latere opstande, wat sterk sosiale elemente gehad het, tot en met die Bar Kogba<sup>6</sup> opstand. Selfs die agtergrond van Jesus se gelykenisse met die klem op die groot grondeienaars, tollenaars, administrateurs, geldleners, dagloners en doeane-amptenare met die spekulasie in graan, skuldslawerny en die verhuring van grond, kan slegs verstaan word in die lig van ekonomiese toestande wat die Hellenisme in Palestina veroorsaak het.

#### **4.3.5 Die Diadochi-stryd**

Alexander die Grote dui die begin van die Hellenisme aan toe hy as koning van Masedonië by Phillip, sy vader oorgeneem het. Die taktiek was om vinnig te werk te gaan en die hele Griekeland aan sigself te onderwerp. Toe Alexander in 323 v C onverwags sterf, het die ryk ook Egipte, die grootste gedeelte van Asië en Klein Asië ingesluit. Dit was 'n prestasie om die magtige Persiese ryk aan Masedonië te kon

onderwerp. Na Alexander se dood is die bestuur van die ryk aan die generaals oorgelaat. Die geskiedenis wat nou volg, staan bekend as die *Diadochi-stryd*, die stryd van die generaals of opvolgers.

Die ryk is in provinsies verdeel of satrapieë, waaroor `n generaal onderskeidelik geheers het. Die bekendste was Ptolemeus van Egipte en Seleukus van Sirië en Masedonië. Nou volg `n periode van die Diadochi-stryd, waartydens elk van die generaals die oppermag probeer bekom het, deur eindelose koalisies, sameswerings, en persoonlike ingrype (Louw 1983:12). Teen die lig van hierdie agtergrond moet die ekonomie van die eerste-eeuse Palestina beskou word. Die wedywing oor beheer van Palestina het grootliks gewoed tussen die Ptolemeërs en die Seleukiede (vgl ook Van Zyl et al 1977:50-55).

#### **4.3.6 Samevatting**

Die Hellenisme was baie duidelik `n mag wat soos `n vloedgolf die antieke tyd getref het. Elke lewensterrein is radikaal deur hierdie vloedgolf beïnvloed. Die Hellenisme het vooruitgang en stryd tot gevolg gehad. Groter ekonomiese ontwikkeling en geleentheid is geskep deur middel van die ineenskakeling van baie lande deur middel van taal en administratiewe sisteem van die Hellenisme. Die Hellenisme het vir die elite en aristokrasie meer geleentheid geskep, maar vir die meerderheid kleinboere het dit meer belastings en heffings tot gevolg gehad. Die hoër belastings het gelei tot groter differensiasie en verarming van die breë gemeenskap (laer strata). Grond het `n bron van stryd geword tussen die elite en die kleinboere. Die eenheid van die magtige Romeinse Ryk van Alexander die Grote het met sy dood tot `n einde gekom. Die stryd om mag en posisie het onder sy generaals gewoed. Dit het gelei tot die verdeling van die Romeinse Ryk, sodat elke generaal `n deel kon regeer (Diadochi-stryd).

## 4.4 PALESTINA ONDER DIE PTOLEMEËRS

### 4.4.1 Politieke opkoms

Die Ptolemese oorheersing van Palestina begin in 286 v C toe Ptolemeus I Palestina verower het. In sy besetting van Sirië en Palestina het Ptolemeus I die ou beleid van die Farao's laat herleef. Eerstens, het die gebied 'n belangrike buffer vir Egipte gevorm teen enige aanval vanuit die noorde. Tweedens, was die hawens van Foenisië en Libanon die basis van die vlootmag van die Ptolemeërs. Derdens, was Palestina die fokuspunt vir kommersiële en karavaanroetes vanaf Mesopotamië, die Persiese Golf en Suid-Arabië. Vanuit 'n ekonomiese perspektief is dit ook 'n waardevolle verlenging vir Egipte. Laastens, wys Hengel (1973:6) dat die Ptolemeërs afhanklik was van buitelandse soldate vir hulle weermag, wat hulle veral uit Idumeërs, Arabiere en Jode verkry het (vgl Van Zyl et al 1977:222-224; Wilson 1992:39-66).

### 4.4.2 Administrasie en belasting

Palestina se vormende administratiewe en ekonomiese organisasie is in die Grieks-Romeinse periode ontvang as gevolg van die invloed van die Ptolemeërs. Die Ptolemeërs het deur Alexander die basiese Persiese administratiewe organisasie van Palestina geërf. Die Persiese provinsies is verdeel in kleiner provinsies, wat weer in distrikte verdeel is (Van Zyl 1977:222; Wilson 1992:60). Die Ptolemeërs het ook belangrike veranderinge aangebring met hulle oornome van Palestina. Hulle beleid was om die plaaslike eenhede en lojaliteite te fragmenteer: *verdeel en heers*. Die provinsiale reëlins is so ingerig dat deur gebiede, stadsgebiede, militêre kolonies ensovoorts, is klein politieke eenhede geskep wat belastinginvordering vergemaklik het en jaloesie onder die amptenare teweeggebring het waarmee hulle hulle voorregte beskerm het.

Die Ptolemeërs het ook die "alomteenwoordigheid" van die koning goddelik gesanksioneer. Die konsekwensies is deurgetrek tot op grondvlak. Eerstens, was die hele land die eiendom (*oikos*) van die koning (Fiensy 1991:22; Hengel 1973:19; Louw 1983:33). Die grond is bewerk deur die koninklike kleinboere, onder streng toesig van koninklike amptenare. Dele van die koninklike grond is toegewys aan die militêre leiers of is as geskenke gegee aan hoë amptenare van die koning. Maar die koning kon

die grond enige tyd terugneem. Die belangrike staatsinkomste is volgens Hengel (1973:19) verkry uit die tempelgrond onder staatsbeheer, boerdery op die koninklike grond, verskeie soorte belasting en staatsmonopolie op die belangrikste handelsware. Die invordering van belasting was streng en groot boetes is gehef op bedrog en vermyding van belasting. Die Ptolemeërs se belastingstelsel het groot invloed op die Seleukiede en Romeinse stelsels gehad. Die Joodse aristokrasie en opperklasse het bygedra met die insameling van belasting (Hengel 1973:22). Skrifgeleerdes was nie net meer aangetref in gesentraliseerde tempelstede waar hulle verantwoordelik was vir die religieus-gesanksioneerde neerskrif van instruksies van gedrag wat offers (belastings) ingesluit het nie. Skrifgeleerdes word nou ook op kleiner streekvlak aangetref, omdat dit die plek was waar die “alomteenwoordigheid” van die koning as die epifanie van `n godheid gemanifesteer het. Die Skrifgeleerdes, as die ondersteunende klas van die elite en die middelmanne tussen die elite en landvolk, het die eis van offers (belastings) gereguleer. Die rykdom wat die Ptolemeërs met bogenoemde streng administrasie en finansiële beheer verkry het, het hulle politieke superioriteit gegee in die oostelike Mediterreense gebied gedurende die derde eeu.

Tweedens, is die titels van die Ptolemese administratiewe amptenare afgelei van die terminologie wat in groot Griekse privaatlandgoed gebruik is. Die koning regeer die staat, soos `n gewone Griek sy huis regeer. Hengel (1973:19; ook Fiensy 1991:22) onderskei drie belangrike staatsamptenare binne die Ptolemese koningshuis. Die belangrikste persoon naas die koning is die *dioiketes*. Laasgenoemde was verantwoordelik vir die besittings en inkomste van die koning. Die totaliteit van die ekonomie, finansies en administrasie van die staatbestuur, insluitende belastinginvordering, is deur die *dioiketes* gehanteer. Die kleinste administratiewe eenheid was die dorpie (*village*). Die belangrike amptenare in die distrik was die militêre *strategos*, die *oikonomos* vir die finansiële administrasie en handel, en `n reeks ander funksionariese van gelyke status. Die leiersposisies is eksklusief deur die Grieke gevul. Hengel (1973:23) vat die Ptolemese ekonomiese en politieke invloed op Palestina soos volg saam:

The Ptolemies introduced a system of taxation and leasing so thoroughly organized down to the last detail that even the Seleucids - who exploited the country still more after an initial remission of taxation - took it over; indeed, its basic features continued down to



Roman times. On the other hand, by giving the upper class of the country a share in the risk and the gain of collecting taxes and revenues, the Ptolemies gained a hold on the aristocracy, who played a key role in determining the mood of the country. Moreover, their interest in preserving the yield of the land resulted in a certain concern towards the ordinary population; this is shown by the prohibition against enslaving free natives of 'Syria and Phoenicia'. Probably the Graeco-Macedonian military settlers tried to make the Semitic peasants who worked their lots of land into their slaves, a custom which probably had hung on from the wars of the Diadochi. The freeing of Jewish slaves in Egypt by Ptolemy II is also connected with this policy.

#### **4.4.3 Politieke wedywing in Jerusalem**

Die wedywing tussen die Ptolemeërs en die Seleukiede het politieke wedywing en onrus binne Jerusalem gestimuleer. Die hoëpriester was die Joodse verteenwoordiger van die regering en het geweldige beheer en invloed gehad in politieke, sosiale en finansiële aangeleenthede. Die wedywing in die binnekring van die Joodse volk het juis plaasgevind rondom die amp van die hoëpriester. Die wedywing het veral gewoed tussen die huis van Onias en Tobias. Na die dood van Ptolemeus II Philadelfus (285-246 B.C.E.), het die hoëpriester Onias II geweier om die belasting aan die nuwe Ptolemiese regering oor te betaal, omdat hy waarskynlik hom geskaar het by die Seleukiede in die derde Siriese oorlog (242 v C) in die hoop op groter onafhanklikheid. Onias II se weersin in onderdanigheid het gelei tot die aanstelling van die familie van Tobias as die amptelike verteenwoordiger van die Joodse volk by die regering (Kee et al 1997:290). Magtige plaaslike prinse soos Tobias het grond en dorpe van die Ptolemeërs ontvang net om die plaaslike inwoners te kalmeer. Die Tobias-familie was tipies van die leidende Joodse families wat gewedywer het vir mag en invloed tydens die Hellenistiese en Romeinse tydperke. Tobias se seun Josef<sup>7</sup> het Ptolemeus ooreed om laasgenoemde aan te stel as hoof tollenaar, omdat Tobias meer belasting vir die regeerders kan insamel, en baie troepe het om gesag af te dwing. Josef het die mag van die Tobias-familie tot 'n hoogtepunt gevoer deur 'n invloedryke Ptolemiese amptenaar te word. Josef is 'n tipiese voorbeeld van die plaaslike regerende klas, wat in diens geneem is om die ryk te dien met beloftes van

voortdurende mag en welvaart. Die regeerders het aangepas by die Hellenistiese kultuur.

#### **4.4.4 Landbou en grondbesit**

Die Griekse heersers was verplig om die plaaslike erfgrond te erken, alhoewel hulle die erfbesit wou beperk. Verder was daar ook landbou-ontwikkeling in Palestina onder die Ptolemeërs. Hengel (1973:47) beskryf die ekonomiese opbloeit op landbou gebied onder die Ptolemiese bewind soos volg:

By and large it may be assumed that in Palestine, as in Egypt, agricultural and commercial production was considerably increased, leading not only to a substantial increase in the revenue from taxes but also to an increase in the population itself. In the hill-country of Judah, where artificial irrigation was difficult and it was not so easy to secure an increase in crops, superfluous population may well have been forced to emigrate to non-Jewish parts<sup>8</sup> of Palestine and to Egypt, especially in years when the harvest was bad.

#### **4.4.5 Ekonomiese ontwikkeling en vooruitgang**

Die Foenisiese pottebakkerswerk is die aanduiding van die aanwesigheid van die Griekse kultuur in Palestina in die pre-Hellenistiese tyd. Verder dui die geld of muntstukke wat gevind is op kontak met die Griekse handelaars. Palestina het die ontmoetingspunt geword van verskeie soorte invloed vanuit die internasionale handel. Die Foenisiese invloed kan in die hele Palestina gesien word as 'n gemengde kultuur van Egiptiese, Persiese en Griekse invloede (Hengel 1973:32, 33).

Die Griekse taal was die *lingua franca* en die Griekse standaard, gewig, geld, rekeningkunde en handel het die algemene norm geword. Die 100 jaar wat Palestina onder Ptolemiese heerskappy was, was van deurslaggewende belang. Die streng administrasie en staatsbesteding was nuut en uniek in die oosterse lande (Hengel 1973:35). Egipte was 'n geldmaakmasjien en die feit dat die grond aan die koning behoort het, het daartoe bygedra. Bogenoemde konsep was vreemd aan die Grieke, maar hulle het nogtans saamgewerk met die Ptolemeërs in die ontwikkeling van die

Ptolemese staatsekonomie en het gedeel in die winste. So het die Ptolemeërs en hulle Griekse helpers Egipte in die eerste helfte van die derde eeu ontwikkel op die basis van die koningskap, sodat dit die leidende staat in die Hellenistiese wêreld geword het. Alexandrië was die brug tussen die Griekse en oosterse wêreld en het 'n belangrike rol gespeel in die ontwikkeling van die Judaïsme in Egipte en Palestina<sup>9</sup>. Die staat het die monopolie gehad in die groente, olie, linne, yster, sout, speserye, en ander handelsware. Die staat het die Egiptiese ekonomie beheer en die muntmonopolie gehad. Egipte het handel gedrywe met die provinsies van die Ptolemeërs deur middel van uitvoere. Die handel het hulle, insluitend Israel, in kontak gebring met die Alexandryns-Hellenistiese kultuur. Die Griekse stede het graan van die Ptolemeërs ingevoer. Die Grieke het na Egipte toe gekom om ryk te word. Die Ptolemeërs het 'n behoefte gehad aan Griekse soldate, amptenare, beleggings en ambagsmanne, daarom was hulle immigrasie goedgesind. Die fondasies van die Ptolemeërs se politiek het in ekonomiese oorwegings gelê.

Handel was een van die belangrikste ekonomiese ontwikkelings van Palestina onder die Ptolemese regering. Die hawens van Palestina het 'n belangrike rol gespeel in die seemag van die Ptolemeërs. Palestina het graan uitgevoer na Egipte in tye wat hulle voorrade min was. Verder het Palestina olyfolie, wyn, graan en erdepotte uitgevoer. Die vind van munte wys op die handelsbloei wat Palestina beleef het. Die staat het die balsemplantasies beheer. Die wolbedryf het ook ontwikkel tot 'n redelike groot industrie. In die Hellenistiese tyd was daar ook mensgemaakte damme en kanale wat landbou en besproeiing bevorder het. Tekens van visnywerheid is in die Hellenistiese tyd gevind, asook tegniese verbeterings en sekere boustyle (Hengel 1973:41- 47).

#### **4.4.6 Sosiale klasverskille**

Hengel (1973:48) beskryf die sosiale omstandighede in die tyd van die Ptolemeërs baie duidelik. Die Ptolemeërs het kontak met die Semitiese opperklasse gesoek om hulle heerskappy te behou. As die Semiete die Griekse taal en Griekse manier van lewe aanneem, kon hulle gelyke regte met die Grieke verkry. Die genoemde Semitiese kringe is die werklike proponente van die hunkering na die Hellenisering. Die gewone bevolking was net die objek van eksploitasie en slegs hulle ekonomiese produktiwiteit was van belang. Die Helleniseringsproses is in die kusgebiede, die Joodse areas, met

weerstand op godsdienstige gronde begroet. Die Grieke het slegs `n verpligting gehad teenoor die familie en die staat; maar glad nie teenoor die armes nie. Armes het volgens Hengel (1973:48) in genoemde tyd `n positiewe betekenis gehad: "Certain forms of the term `poor' acquired virtuealy a positive religious significance, and in the sense of `unjustly oppressed' the term came near to the word `righteous', a development which would have been impossible with the Greeks,....".

Op beide ekonomies-sosiale en godsdienstige gronde vind daar ontwikkeling plaas, waarin inherent groot konflik bestaan. `n Relatiewe klein, ryk en magtige opperklas, gerugsteun deur hulle Griekse heersers, het gebots met die verteenwoordigers van die teokratiese getroues aan die Tora, wat bestaan het uit die laer priesterdom en die Leviete; en aan die ander kant, daardie groep waarin die profetiese tradisie voortgeleef het en waarin die apokaliptiek ontstaan het. Bogenoemde twee groepe het die indringing van die Grieke verafsku. Die opperklasse het gewoon geraak om kompromieë aan te gaan met die vreemdelinge en die Grieke. Skerp kontraste tussen die aristokrasie en die laer klasse is sodoende veroorsaak. Die kontraste is volgens Hengel (1973:50) bewaar in sekere laat Psalms, dele van Spreuke en latere dele van die profete. Die Joodse wysheidsliteratuur het nie die uitbuiting van die armes en strewe na rykdom veroordeel nie - maar die teendeel kry ons in die profetiese literatuur<sup>10</sup>. In Spreuke is daar `n veroordeling van armoede as iets wat iemand oor sigself bring, maar tegelykertyd is daar `n veroordeling van ongeregtheid en die arrogansie van die rykes, met simpatie vir die armes.

Die ekonomiese situasie van die *gewone mense* beskryf Hengel (1973:50) soos volg:

It is difficult to say how far the simple people shared in the fruits of the intensification of economic life under the first Ptolemies. Probably their lot, too, will have improved through the long period of peace. However, as the elaborate system of taxes and duties pressed hard on them and the social gulf between the thin upper stratum favourable towards the Greek customs and the mass of people became more striking, if not in fact greater, than in the Persian period, we must assume that the rule of the new foreigners found little approval in their sight.

Die aanloop tot die Makkabese opstand het bestaan uit 'n aanhangerstryd in Jerusalem. Die Hellenisties-kulturele invloed was hoofsaaklik gefokus op die hoofstad, Jerusalem. Ons het hier te doen met die ou stryd tussen die stad en die platteland. Die primêre ekonomiese invloed van die Hellenistiese samelewing en sy beperking tot die opperklas en die stad, het 'n rustige lewenstyl tot gevolg gehad. Die waarskuwings in Spreuke teen die luste en owerspel van die vreemde vrou en die verkeerde geniet van die lewe (rykdom) is op bogenoemde invloede gerig (vgl Hengel 1973:51, 52).

#### **4.4.7 Samevatting**

Die Ptolemeërs het Palestina primêr oorheers vanuit strategiese en ekonomiese doeleindes. Die belangrikste handelsroetes is sodoende verseker en beskerm. Die regeerstelsel is so verfyn dat belastings makliker ingevorder kon word. Die verbeterde belastingstelsel het egter 'n verdere intensifisering van die stratifikasieproses tot gevolg gehad. Die rykes het ryker geword en die armes armer. Die koning het basies die alleen eienaar van die grond geword. Die koning het self besluit watter kleinboere op die gronde sou boer en wie van die amptenare grond as geskenk sal ontvang. Die koning kon weer die grond na willekeur terugneem. Die vreemde grondbeleid van die Ptolemeërs druis in teen die gebruik van grond in Israel. Vir Israel het God aan elkeen sy eie grond gegee, elke stam en familie. Die jubilee het bepaal dat die grond hulle onvervreembare erfreg is om daarop te woon en te werk.

Landbouproduksie het onder die regering van die Ptolemeërs toegeneem en sodoende ook die belastings op die goedere. Die politieke mag van die Ptolemeërs is dus gegrond op ekonomiese belange en vooruitgang. Die opperklasse of aristokrasie is bevoordeel omdat hulle met die belasting invordering gehelp het. Die gewone bevolking is verder geëksploiteer. Die afstand tussen die elite en die gewone bevolking het al groter geword. Die ekonomiese eksploitasie het aanleiding gegee tot groter konflik en later politieke opstand. Die gevolgtrekking kan dus gemaak word dat die basiese kern faktore wat 'n rol gespeel het in die Bybelse jubilee, ook hier sterk figureer, naamlik:

- Die stryd tussen grondbesit en grondloosheid.

- Groter sosiale stratifikasie as gevolg van eksploitasie deur die elite.
- Die familiale instelling (veral die kleinboere) is onder geweldige druk.
- Toenemende konflik tussen die stad en platteland.

## **4.5 PALESTINA ONDER DIE SELEUKIEDE**

### **4.5.1 Politieke oorname**

Antiochus III van Sirië het in 201-200 die hele suidelike Sirië, Palestina en die kusgebiede verower en Scopas en die Egiptiese leër verslaan te Paneas in die noordelike deel van Palestina. Na die oorwinning van Antiochus III het die pro-Seleukidiese hoëpriester Simon II die mag in Jerusalem oorgeneem. Antiochus het 'n dekreet uitgevaardig waardeur die Jode vergoed word vir hulle hulp aan die Seleukiede teen die Ptolemeërs. Die dekreet het bepaal dat Joodse gevangenes vrygelaat word en die skade aan Jerusalem herstel word, insluitende die invoer van gratis hout vir die herstel van die tempel. Om hulle weer te vestig in Jerusalem het Antiochus hulle vrygestel van belasting vir drie jaar. Antiochus het hulle toegelaat om te leef volgens hulle eie wette en die hoëpriester en die raad het as regerende liggaam in Judea opgetree (Kee et al 1997:292; Louw 1983:99, 100).

### **4.5.2 Ekonomiese resessie**

Die ekonomiese vooruitgang van die Ptolemese periode is opgevolg deur ekonomiese resessie onder die Seleukidiese oorheersing. Die oorsake van die ekonomiese agteruitgang het gewissel van droogte, misoeste en veral die voortdurende oorloë. Hengel (1973:47) beskryf die toestand in Palestina onder die Seleukiede soos volg:

An economic recession set in from the second century, as it did throughout the eastern Mediterranean. The confusion of war, with the conquest of Palestine by Antiochus III, the high Seleucid war damages to Rome which meant a heavy burden of taxation, and finally the Maccabean war of liberation followed by the Hasmonean war of conquest, did not favour future developments. A whole series of settlements were given up, partly through destruction, partly

through impoverishment and the departure of inhabitants... The political and economic isolation of the new Jewish state, combined with constant civil war and wars of expansion at the end of the second century, inevitably led to this decline.

#### **4.5.3 Opkomende Romeinse mag, wedywering en opstand**

Antiochus III het ten doel gehad om 'n groot Griekse ryk tot stand te bring. Dit is bereik deur politieke en kulturele hegemonie van die stad (*polis*). Die Seleukiede-huis het groeiende probleme ervaar in die lig van die opkomende Romeinse mag. Die opkomende Romeinse mag het swaarder gewees in die beleidsbepalings van die Seleukiede, as die plaaslike realiteite of administratiewe organisering. Die Seleukiede se beleid was dus: *verenig en heers*. Antiochus III is in 190 v C deur die Romeine verslaan in die stryd van Magnesia in die westelike Klein-Asië. Hy is geheel en al uit Griekeland en Klein-Asië verban.

Antiochus IV het 'n groot krisis vir die Joodse volk veroorsaak. Antiochus IV het begin met die verpligting om ander gode naas Jahwe in die Jerusalem tempel te aanbid, veral Zeus, waarvan laasgenoemde die aardse verteenwoordiger is. Antiochus IV het die mense op die platteland gedwing om afgode te aanbid en het Joodse gebruike, soos Sabbatdagheiliging, besnydenis en die onderhouding van die Tora, met die doodstraf strafbaar gemaak (Kee et al 1997:306; Louw 1983:102). Dit was veral die regerende opperklasse wat gekonformeer het en deel was van die Helleniseringsproses. Die ongeletterde massa inwoners het die Joodse tradisies gehandhaaf. Om sake vir die Jode te vererger het Antiochus IV die hoëpriesterskap in Jerusalem aangebied vir die hoogste bieder. Die oorsaak van bogenoemde optrede was Antiochus se geldnood. Die lang jare van oorlog teen die Ptolemeërs en die geweldige kostes om die uitgestrekte ryk te administreer, het sy beurs uitgeput. Die eerste stap was aansienlike belastingverhogings en vir die Jode die ontstammende praktyk van om die hoëpriesteramp te verkoop aan die hoogste bieder. Jason, die broer van Onias III het Antiochus oorreed om homself aan te stel as hoëpriester, en in ruil daarvoor sal meer belasting ingevorder en sleutel Griekse instellings gevestig word, soos 'n gimnasium. 'n Toegewyde groep Jode het probeer om Jerusalem in 'n Griekse stad te verander (Kee et al 1997:307; Louw 1983:102).

Die voortslepende wedywering om die hoëpriesteramp het Antiochus se mag begin bedreig en laasgenoemde het in woede teen die Jode opgetree. Die tempel is ontheilig deur 'n altaar vir Zeus in die tempel in Jerusalem op te rig en hulle gebruike te verbied (168 vC). Die vernietiging van die gewoontereg - die Tora - het die Makkabese opstand en daarmee saam die Joodse kleinboeropstand veroorsaak. Saam met die sterk apokaliptiese verwagtings was daar 'n agrariese element by hierdie opstand betrokke (Louw 1983:104, 108-110; Oakman 1986:42; Kee et al 1997:310-313).

#### 4.5.4 Opkoms van die Hasmoniese ryk

In 166 v C begin die Makkabeër-tydperk tot en met 63 v C, 'n volle eeu waarin die Jode politieke onafhanklikheid geniet het. Die Seleukiede het die Joodse weerstand teen afgodery en die Helleniseringsproses heeltemal onderskat. Na 'n lang stryd en afname van die Seleukidiese ryk het die Jode uiteindelik onafhanklikheid gekry onder die eerste Hasmoniese heersers. In Griekse geskrifte word die tydperk die Makkabeër-tydperk genoem en in Joodse geskrifte die tyd van die Hasmoneërs. Die Hasmoniese familie het aktiewe weerstand teen die Seleukiede begin bied. Hulle het aangedring dat elke Joodse kind besny moes word en hulle het *sondaars* en *wetteloses*, dit wil sê, diegene wat saam met die regeerders gewerk het, doodgemaak. Eers het dit gelyk of daar 'n terugkeer was na agrariese monargie soos in die tyd van Dawid en Salomo. Maar met die opkoms van die Fariseërs onder Johannes Hircanus blyk dit duidelik dat nie alle Jode gelukkig was onder die Hasmoniese ryk nie. Die verdeeldheid en interne magstryd het voortgeduur. Kee et al (1997:317) beskryf die stryd as volg:

Ten years of conflict had settled nothing. Jewish society was still divided, the Seleucid government and its Jewish appointees were still in charge, and the Hasmoneans' power was still limited by the threat of Syrian military might. ...the Jewish community was deeply divided on how Judaism was to be lived and what response should be given to the empire.

Die Hasmonieërs het die model van die Hellenistiese ryk as hulle eie aangeneem. Johannes Hircanus het later nie meer die ondersteuning van die Hasidim geniet nie en aansluiting gesoek by die meer ge-Helleniseerde en wêreldse Saddusese aristokrasie.



Die konflik tussen Janneus en die Fariseërs het ook 'n agrariese aspek gehad. Janneus, die Hasmonieër het outonome Joodse grond terugverander in koninklike grond om daardeur sy baie militêre veldtogte te ondersteun. 'n Joodse kleinboer, wat die vrug van die landbougrond geniet het, sonder die groot las van belasting, is al meer vervreem van 'n toenemende *ge-Helleniseerde* en onderdrukkende monargie (Oakmann 1986:44). Dimitrius II, die Seleukied, het die Jode finaal onthef van alle buitelandse belasting en Simon aangestel as hoëpriester. Die amp is later deur die raad van priesters en oudstes bevestig. Daardeur is die Hasmoniese ryk gevestig en het vir honderd jaar regeer.

#### **4.5.5 Samevatting**

Polities en ekonomies het die Jode 'n mate van verligting gekry met die oornome deur die Seleukiede. Hulle het verder ook godsdienstvryheid geniet, maar die algemene sosio-ekonomiese toestande het versleg, sodat 'n resessie ingetree het. Dit is veroorsaak deur droogte en misoeste, maar veral deur die voortdurende oorloë. Nadat die Romeine vir Antiochus III verslaan het, het Antiochus IV oorgeneem. Laasgenoemde het weer die sosio-ekonomiese en politieke onderdrukking van die Jode laat toeneem. Antiochus IV het die Helleniseringsproses laat versnel en die belastinglas het toegeneem. Laasgenoemde eksploitasie het aanleiding gegee tot die Makkabese en Joodse kleinboeropstande. Die opkoms van die Hasmoniese ryk het ten doel gehad om politieke, sosio-ekonomiese en veral godsdienstige stabiliteit vir die Jode te bring. Die geskiedenis getuig egter van die teendeel. 'n Groter magstryd het onder die Jode self geheers en groot verdeeldheid tot gevolg gehad. Die grond was steeds 'n bron van stryd en konflik. Die landbou het nie meer die middelpunt van die ekonomie of mag en eer gevorm nie. Die mag en eer het behoort aan die aristokrasie en die monargie, wat die kleinboere en die landvolk geëksploiteer het.

## **4.6 GEVORDERDE AGRARIESE GEMEENSKAPPE**

Lenski (1991:188-222) beskryf die gevorderde agrariese gemeenskap in besonderhede, waarvan die Romeinse Ryk 'n voorbeeld is. Lenski (1991) gee 'n beskrywing van die algemene eienskappe en tendense wat eie is aan 'n gevorderde agrariese gemeenskap.

### **4.6.1 Tegnologie**

Die belangrikste ontdekking in die tyd was die smelt van yster. Brons was belangriker vir die regerende klas en is gebruik vir militêre, estetiese en seremoniële geleenthede. Yster is gebruik vir die maak van gereedskap en wapens. In die tyd kan ons begin praat van gevorderde agrariese gemeenskappe. Die militêre en ekonomiese waarde van yster is verhoog nadat die verharding tot staal ontdek is. Staal het die belangrikste bron geword vir die maak van gereedskap en wapens. "By the time of Christ, advanced agrarian societies were firmly established in the Middle east, throughout most of the Mediterranean world, and in much of India and China" (Lenski 1991:189). Die belangrikste innovasies in die gevorderde agrariese gemeenskap tot en met die negentiende eeu n C word deur Lenski (1991:190) soos volg beskryf:

A partial list would include the catapult, the crossbow, gunpowder, horseshoes, a workable harness for horses, stirrups, the wood-turning lathe, the auger, the screw, the wheelbarrow, the rotary fan for ventilation, the clock, the spinning wheel, porcelain, printing, iron casting, the magnet, water-powered mills, windmills, and in the period just preceding the emergence of the first industrial societies, the workable steam engine, the fly shuttle, the spinning jenny, the spinning machine, and various other power-driven tools.

### **4.6.2 Toenemende differensiasie in die ekonomie**

#### **4.6.2.1 Verdeling van arbeid**

Die oorgang van simplistiese na gevorderde agrariese gemeenskappe het groter verdeling van arbeid tot gevolg. Groter ekonomiese en beroepsspesialisasie het

plaasgevind binne die streke en gemeenskappe. Spesialisasie binne die Romeinse Ryk het ook toegeneem, byvoorbeeld Spanje en Egipte het spesifiek net vleis voorsien en die Swartsee-streek het graan voorsien (Lenski 1991:195). Op die platteland het die kleinboere in die af seisoen ambagte beoefen en selfs dorpieë het in 'n spesifieke kommoditeit gespesialiseer en handel gedryf. Spesialisasie binne groot stede is deur 'n groot hoeveelheid mense beoefen en het oor 'n wye front plaasgevind:

Though such specialization was found only in the largest cities, smaller cities often had forty or fifty different kinds of craftsmen, and even small towns had ten or twenty. In addition to craft specialists, urban centres also had specialists in government, commerce, religion, education, the armed forces, and domestic services. There were also specialists in illegal occupations (e.g., thieves<sup>11</sup>, prostitutes), which were a normal part of urban life in advanced agrarian societies (Lenski 1991:195).

#### 4.6.2.2 Bestaansekonomie

Die interafhanklikheid tussen politiek en ekonomie in gevorderde agrariese gemeenskappe het beteken dat diegene wat die politiek beheer, ook die ekonomie beheer het. Die ampsdraers in die regering was ook die primêre grondbesitters. Die beheer van grond en diegene wat dit bewerk het, was die belangrikste ekonomiese bron in hierdie gemeenskappe. Die ware rykdom het beteken om in beheer (*om baas*) te wees. Lenski (1991: 195) onderskei tussen 'n mark gerigte ekonomie en bestaansekonomie: "In these societies, the answers to basic economic questions - how resources should be used, what should be produced and in what quantities, and how those products should be distributed - were determined less by the forces of supply and demand (*market economy* - GV) than by arbitrary decisions of the political elite."

Die ekonomie in 'n gevorderde agrariese gemeenskap bestaan uit twee onderskeidende dele: 'n landelike landbousektor en 'n stedelike vervaardigings- en handelssektor. Die onderskeie dele was nie van gelyke belangrikheid nie. Die Romeinse staat het twintig keer meer belasting verhaal van die landbou, as van handel en nywerheid. Bogenoemde belastinglas het ooreengestem met die ekonomiese struktuur van die Romeinse Ryk. Die welvaart is primêr uit die landbousektor verhaal, eerder as van handel en nywerheid. Die stede het die luukse artikels voorsien wat die

regerende klas verlang het. Die stedelike ekonomie was afhanklik van die landbou-  
ekonomie om die surplus te voorsien wat die stedelike populasie ondersteun het  
(Lenski 1991:196).

Lenski (1991:196) beskryf die ekonomie van die tipiese agrariese gemeenskap met  
die beeld van 'n boom, waarvan die wortels in elke rigting versprei is om voortdurend  
nuwe voedingsbronne in te trek. Die middelpunt van die ekonomie is die hoofstad wat  
deur die koning of keiser en die leiers van die regerende klas beheer word. Rondom  
die hoofstad is die provinsiale of streekshoofstede wat deur koninklike goewerneurs  
en ander lede van die regerende klas beheer word. Elkeen van hierdie hoofstede is  
omring deur kleiner stede wat deur laer stande van die regerende klas beheer word.  
Laastens, word elkeen van hierdie dorpe omring deur 'n klomp landelike  
gemeenskappe, van waaruit die ekonomiese surplus verkry word.

Die ekonomiese surplus het beweeg vanaf die *periferie*, die landelike gebiede en  
kleinboerprodusente, deur die stede na die *middelpunt*, naamlik die hoofstad. Die  
vloei van ekonomiese surplus is veroorsaak deur belasting, huur, rente, tiendes en  
ander godsdienstige offers aan die regerende klas van die stad, hulle bondgenote en  
afhanklikes. Met dit wat oorgebly het na die belastings, het die kleinboere na die stede  
gegaan en gekoop wat nodig was en wat hulle nie self kon vervaardig nie. Die  
regerende klas het die wet en orde op sodanige wyse gehandhaaf dat die regte van die  
regerende klas beskerm word en die kleinboere in 'n onderdanige posisie gehou word.  
Die handhawing van die orde was baie belangrik in 'n agrariese gemeenskap, omdat  
'n goeie oes afhanklik was van maande se voorafarbeid. Versteuring op enige stadium  
van die landbousiklus kon ramspoedig wees vir die hele gemeenskap.

#### **4.6.2.3 Die landelike ekonomie**

In meeste van die gevorderde agrariese gemeenskappe het die regerende klas (wat  
godsdienstige leiers insluit) die grootste deel van die grond besit. Een tot drie persent  
van die bevolking het tot twee derdes van die grond besit. Hulle het nie net die grond  
besit nie, maar ook die kleinboere wat dit bewerk het. Slawerny en groot landgoed  
gaan hand aan hand. Kleinboere wat hulle eie grond besit het, het gesukkel om 'n  
bestaan te maak. Die faktore wat hulle nadelig beïnvloed het, is misoeste, belasting en  
rentes wat hulle moes betaal. Die basiese filosofie van die regerende klas was om die  
kleinboere tot die maksimum te belas (Lenski 1991:197).

Die benarde ekonomiese situasie van die kleinboere het baie druk op hulle families geplaas. Die families is van mekaar geskei om die behoeftes van hulle eenaars te pas. Die kleinboer kon moeilik sy vrou en dogters beskerm teen die grondbesitters of regerende klas. Die kleinboer was oorgelewer aan die grille van die regerende klas, wat swaar strawwe gegee het vir selfs die geringste oortredings. `n Geringe diefstal is met die dood gestraf. Die kleinboere is *gedehumaniseer* en as 't ware as diere gereken. Hulle kinders is `n werpsel of broeisel genoem.

#### **4.6.2.4 Die stedelike ekonomie**

Die stedelike gemeenskappe het minder as tien persent van `n gevorderde agrariese gemeenskap se populasie gehuisves. Die skokkende beeld van die antieke stede is veroorsaak deurdat die geskiedenis geskryf is deur die geletterde minderheid van die regerende klas. Die kenmerkende eienskap van die stede was die groot *diversiteit* van mense wat daar gebly het. Die inwoners was van een uiterste na die ander uiterste; van die *weelderigste regerende klas* tot by die *bedelaars en sosiaal veragtes* wat skaars aan die lewe kon bly. Die stede is nie gekenmerk deur ekonomiese produksie nie, alhoewel handel en vervaardiging daar plaasgevind het. Die stede is geassosieer met politieke en handelsfunksies en veral ook as godsdienstige en kultuursentra (Lenski 1991:201).

#### **4.6.3 Familieverwantskap: `n Belangrike verandering in die gemeenskap**

Die familieverwantskap<sup>12</sup> het vir *die individu* regdeur die agrariese era belangrik gebly. Die familie was nie meer die belangrikste integrerende krag in die gemeenskap nie. In gevorderde agrariese gemeenskappe was daar so baie openbare en militêre poste dat die uitgebreide familie nie almal kon vul nie. Familiebande was polities nog steeds belangrik. "The royal office itself was inherited in most societies, as were numerous other political offices. Many of these, civil and military offices alike, were a family's patrimony, handed down like any other family possession from father to son (or, sometimes, daughter)" (Lenski 1991:213). *Nepotisme* is nie in gevorderde agrariese gemeenskappe as `n oortreding van die wet beskou nie.

Die familie het in die agrariese eeu ook `n belangrike ekonomiese rol gespeel: "In fact, it was usually the basic unit of economic organization. Businesses were almost

always family enterprises; the corporate form of enterprise, owned jointly by unrelated persons, was virtually unheard of, even in the largest cities. And in rural areas the peasant family was the basic work unit” (Lenski 1991:213). Die ouers het die huweliksmaats vir hulle kinders gereël. Die primêre belang in `n huwelik was die ekonomiese en statusimplikasies. Die seksuele, psigologiese en huweliksimplikasies was sekondêr. Die huwelik was primêr `n ekonomiese transaksie. In die huwelik het die manlike geslag gedomineer en gehoorsaamheid van vrou en kinders was `n primêre waarde. Die huwelik in `n agrariese gemeenskap reflekteer `n outoritêre patroon van lewe.

#### **4.6.4 Stratifikasie met toenemende kompleksiteit**

Die primêre verdeling in die gemeenskap was steeds dié tussen die regerende klas en die groot hoeveelheid kleinboere en andere, waaroor eersgenoemde polities en ekonomies geheers het. Die sosiale stratifikasiesisteme het baie meer kompleks geword. Die kompleksiteit is in die volgende twee areas sigbaar. Eerstens was daar in gevorderde agrariese gemeenskappe baie mense in beroepe wat gewissel het tussen ekstreme. Die mense is of direk in die staat se diens (byvoorbeeld, huisbediendes, bestuurders en soldate) of hulle het indirek die staat gedien (byvoorbeeld, handelaars, vakmanne en skrifgeleerdes). Tweedens is daar in die gevorderde agrariese gemeenskap `n oorvleueling in die range van verskillende klasse van mense, veral in terme van welvaart en eiendom. Sekere handelaars het byvoorbeeld, meer rykdom as sekere lede van die regerende klas en `n klein hoeveelheid kleinboere het deur harde werk en geluk meer rykdom as sommige van die verarmde lede van die regerende klas bekom. Die klem val eerder op die gemiddelde van die verskillende klasse as op die individuele lede, want daar is uitsonderings.

Lenski (1991:217) se makro-model oor sosiale stratifikasie in gevorderde agrariese gemeenskappe is deur Duling (1992:101) aangepas en kan soos volg beskryf en voorgestel word: Die heerser was die magtigste, rykste en eerbaarste individu in die gemeenskap: die heerser was letterlik in sy eie klas. Onder die heerser is die regerende klas wat een of twee persent van die bevolking is. Die ander uiterste van hierdie stratifikasie is die geostraseerdes, wat nie deur die gemeenskap benodig word nie. Hulle is gewoonlik die seuns en dogters van die kleinboere wat nie grond geërf

het of ryk getrou het nie, en wat nie werk kan kry nie. Hulle het op `n vroeë ouderdom gesterf.

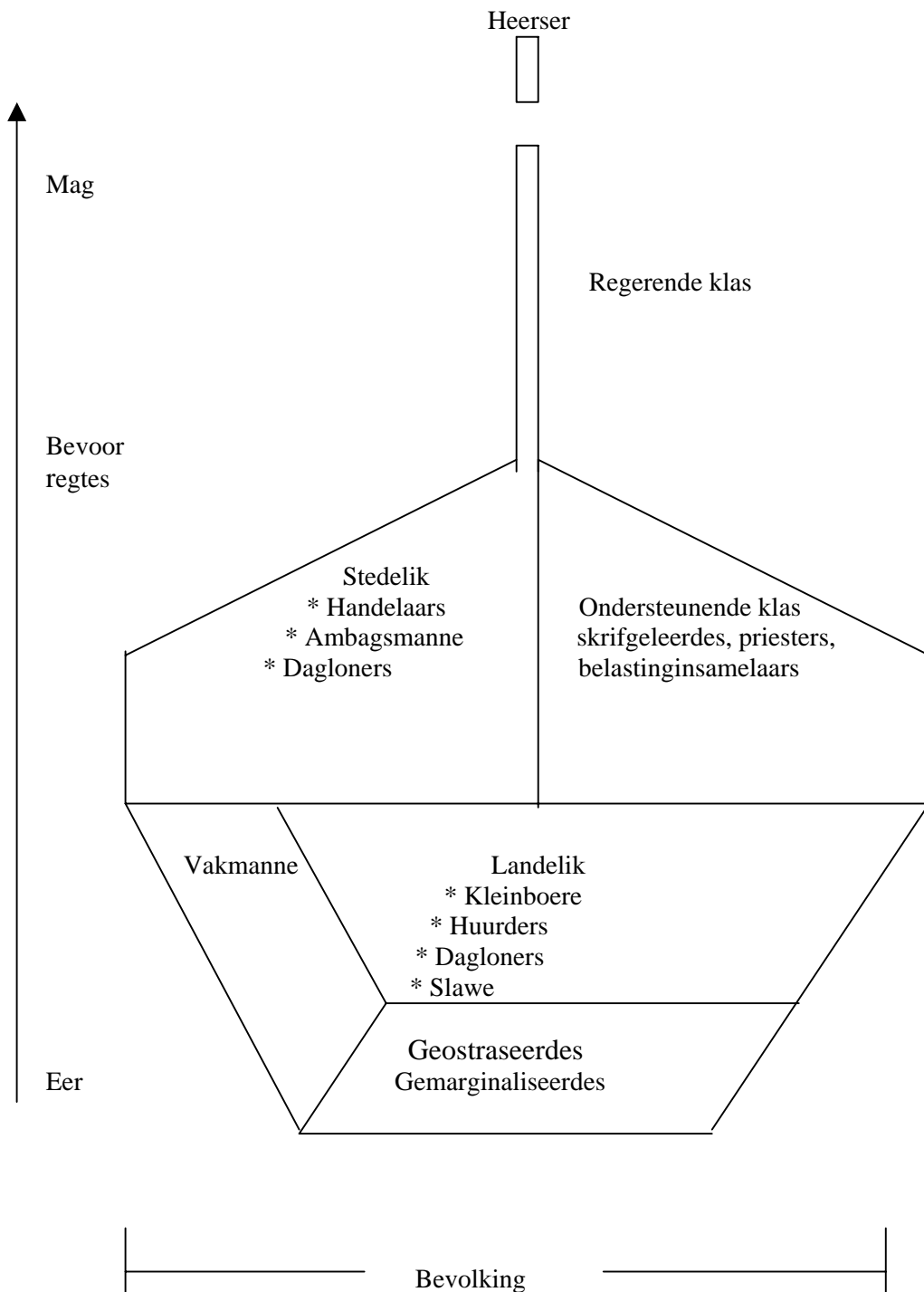
Kommersialisering het aanleiding gegee tot opstand en geweld. Die opstande was aanvanklik net plaaslik en het net `n paar mense betrek. Die kleinboere het in opstand gekom om hulle tradisionele klasverhoudings te herstel of om hulle tradisionele godsdienstige oortuigings te beskerm teen korrupsie. Vakmanne en handelaars het ook in opstand gekom en het gewoonlik die oorhand gekry en self die regerende klas geword.

#### **4.6.5 Samevatting**

Die eerste-eeuse Mediterreense wêreld onder Romeinse heerskappy word beskou as `n gevorderde agrariese samelewing. Die tydperk is gekenmerk met hoë tegnologiese ontwikkeling en ontdekkings, waarvan yster baie belangrik was. Die ekonomie staan op die stadium bekend as die bestaansekonomie. Die grondbesitters het die ekonomie beheer. As gevolg van te veel skuld het die kleinboere hulle grond verloor, wat in die hande van die afwesige grondeienaars beland het. Die afwesige grondeienaars het in die stede gewoon. Die stedelike ekonomie waarin die mag van die regeerders gesentreer het, het geparasiteer op die landelike ekonomie. Die landbousurplus is deur die elite ingepalm of deur belastings uitgeput. Die landelike ekonomie het op verskeie terreine in die stedelike ekonomie se behoefte voorsien. Die regerende elite het politieke stabiliteit probeer handhaaf, omdat die hele bestaansekonomie van die landbou afhanklik was. Die regerende elite en die stede het die landelike gebiede en die kleinboere geëxploiteer. Die stede was die middelpunt van die samelewing, sosio-ekonomies, polities en godsdienstig.

Die oorsig van die gevorderde agrariese samelewing (kyk afdeling 4.6) bevestig dat die familiële instelling die oorheersende instelling was (Malina 1981; Elliott 1991; Van Eck 1995). Die familie het `n belangrike ekonomiese rol vervul en is die kleinste sosio-ekonomiese en godsdienstige bousteen (4.6.3). Die huwelik was primêr `n patriargale sisteem waar die man gedomineer het. Die stratifikasie het in kompleksiteit toegeneem. Die regerende klas het al ryker geword en meer grond beheer, terwyl die kleinboere en landvolk al armer geword het (vgl diagram op volgende bladsy). Die gevolgtrekking is dat die evolusie vanaf hortikultureel na simplistiese agrariese samelewing kulmineer in die gevorderde agrariese samelewing.

Kenmerkend van laasgenoemde samelewing is die stryd (kenmerkend van `n *agoniese/wedywerende* samelewing – vgl Malina 1981:94) om grondbesit, die stryd tussen die stad en platteland, die sosiale stratifikasie en die sentraliteit van die familiale instelling. Bogenoemde elemente is die antesedente van die Bybelse jubilee.





## 4.7 PALESTINA ONDER DIE ROMEINE

### 4.7.1 Politieke stabiliteit

Vir `n eeu en `n half voordat die Romeine Palestina en Jerusalem (63 v C) verower het, het hulle hulle mag en invloed versprei oor Masedonië, Griekeland en Klein-Asië (moderne Turkye) deur middel van militêre verowering, politieke oorheersing en anneksasie. Binne die Romeinse ryk het ook `n interne magstryd gewoed (Grant 1982:104; Kee et al 1997:356). Die stryd vir beheer in Rome gedurende die eerste eeu v C en die konflik onder die magte in die Ooste het `n reeks krisisse veroorsaak. Die onrus wat veroorsaak is deur die politieke, militêre en ekonomiese oorheersing van die Romeine, wat alle mense in die Ooste beïnvloed het, het `n groot invloed gehad op die Israeliete in Judea en Galilea van 63 v C regdeur tot met die twee groot oorloë met Rome: die *groot oorlog* teen Rome in 66-70 n C waarin die tempel verwoes is, en die Bar Kogba-oorlog in 132-135 n C. Na die oorlog is die stad `n heidense naam gegee en is `n heidense tempel opgerig waar die Joodse tempel gestaan het (Kee et al 1997:356). Die krisisse en oorloë het gelei tot konsolidasie van die Romeinse Ryk in die Ooste en relatiewe vrede.

Pompei het die mag van die Judese staat verminder deur die stede en gebiede te skei van die Joodse regering en die Palestynse areas - Jerusalem, Judea, Idumea en Galilea - onder die beheer van die laaste Hasmoniese hoëpriester Hircanus geplaas. Antipater was die werklike mag agter die troon. Die bestaan van `n Romeinse kolonie in Jerusalem het die herbou van die muur en opstand verhinder. Dit het die beleid van die Romeine en die simpatieke Griekse stadstate verwesenlik, wat onafhanklikheid gesoek het en `n einde wou bring aan die sterk Joodse staat. So `n staat het die vrede in die gebied bedreig en kon lei tot onafhanklike aksie. Kee et al (1997:358) vat die Romeinse oorheersing soos volg saam:

Thus, during the gradual extension of Roman authority, the dissolution of the Hasmonean rule in Palestine, and the disorder and civil war among Rome's rulers, the family of the Idumean Antipater continued to gain power and to erode the influence of the traditional rulers of Judaism - the priests, wealthy families, and respected officials and elders. A myriad of reform and protest movements,

including the Jesus movement, filled the leadership gap left by the weakened traditional patterns of community organization and produced many social conflicts, the greatest of which was the war with Rome in 66 C.E.

#### **4.7.2 Administratiewe sisteem**

Die koms van die Romeine het alles drasties verander. Die gebiede wat vroeër deur die Hasmonieërs verower en ingeneem is, is weggeëem saam met die Judese staat. Hierdie drastiese herorganisasie het baie Judese besitters onteien en 'n sosiale probleem geskep wat tot met die Joodse oorlog bestaan het. Herodus het die tipiese Hellenisties-monargiese burokratiese apparaat behou. Hy het waarskynlik 'n dubbele administratiewe stelsel gehad - een stelsel vir die plaaslike Joodse bevolking in dorpsgebiede, en 'n ander stelsel vir die meer ge-helleniseerde stedelike gebiede<sup>13</sup>. Die dorp was die basiese administratiewe eenheid gewees. 'n *Dorpskrifgeleerde* was verantwoordelik vir die monargiese belange. Familiehoofde of oudstes het die dorp verteenwoordig. 'n Aantal dorpe en hulle grond het 'n topargie gevorm (Oakman 1986:44; Kee et al 1997:357).

Die administratiewe prentjie het min of meer dieselfde gebly na die dood van Herodus tot en met die Joodse oorlog. In die na-70 n C periode het die Romeine Palestina georganiseer langs die grense van die ouer provinsies. Die kenmerk van hierdie saak was om plaaslike gebiede aan dorpe te verbind, asook hulle administrasie en die bevordering van verstedeliking. Die resultaat van hierdie verstedeliking was dat baie nie-dorpsgebiede in die tweede en derde eeu verander is na stede.

#### **4.7.3 Grondbesit onder die Romeine**

Vervolgens gaan ons kyk na die agrariese toestande en die omstandighede van grondbesit in Palestina. Die sosiaal-wetenskaplike eksegese bring op 'n simpatieke wyse teenoor die onderdanige volk, die gevolge van die Romeinse dominansie en eksploitasie na vore. In die Hellenistiese en Romeinse Palestina kon die koning of regeerders die erfreg van die plaaslike kleinboere indring. Hierdie sosiale prerogatief van die magtiges het 'n sekere mate van perke gehad volgens die Grieks-Romeinse reg, veral in die terminologie en prosedures rondom die vervreemding van grond: 'n

Onderskeid is by die Grieke en die Romeine gemaak tussen die besit van grond en die gebruik daarvan. Grondbelasting is vasgestel teenoor die *gebruik van die grond*.

Grondbesit sluit sosiale persepsies en vrae oor wettige eienaarskap in, en is uitdrukking van sosio-politieke realiteite. Die sosiale geskiedenis van Palestina in die Herodiaanse tydperk hang saam met die geskiedenis van die konsep *grond* in die *Groot-en Klein-tradisie*<sup>14</sup> (Fiensy 1991:175-176). Die veranderende konsep wat die Helleniste en die Romeine met hulle saamgebring het, het groot spanning tussen die gewone mense en hulle politieke oorheersers veroorsaak. Die tradisionele konsep wat die Israeliet oor grond gehad het, was dat alle grond aan God behoort en dat die volk dit *gehuur* het. Die bedoeling was dat elkeen in die opbrengs van die land moes kon deel. Niemand moes permanent van sy grond verwyder word nie, veral nie sy erfgrond nie. Volgens die Rabbynse tradisie was vervreemding van grond of indringing verbied en is die oordrag van grond as rowery beskou. Die *grondonteiening* wat plaasgevind het onder die Helleniste en die Romeine het 'n hernude belangstelling in die jubilee laat ontstaan. Die begeerte vir die herinstelling van die jubilee het by die kleinboere en gewone mense geleef (Fiensy 1991:177).

Die vraag is: in watter mate is die grond in die eerste-eeuse Palestina aan die Romeine of hulle kliënte vervreem, en op watter wyse het dit geskied? 'n Algemene proses van vernietiging van die Joodse wettiese siening en die kleinboere wat grond besit het, kan in die Romeinse Palestina veronderstel word, veral onder Romeinse oorheersing voor en na die Joodse oorlog. Oakman (1986:46) beskryf die *grondonteieningsproses* onder die Romeine soos volg:

These juristic distinctions indicate that older notions of hereditary patrimony were displaced by private property rights and more fluid conceptions of land and peasant exploitation. If one only paid for the right to use land, in other words, then that right could be taken away through legal means and transferred to another. In older tribal conceptions of land ownership, among the Greeks and Romans as among the Jews, land was the inalienable property of the clan. Under the ancient oriental monarchies, however, kings had come to consider the land of their dominion as personal property or "on loan" to other nobility and peasantry. Laws notwithstanding, the powerful of antiquity frequently managed to get control over what they wanted.

Die grondbesitbeleid onder die Romeine het verreikende gevolge gehad vir die kleinboer en sy familie, deurdat baie van die bestaansboere hulle plasies verloor en op die grens van hongersnood begin lewe het, hetsy as huurders en of dagloners. Diegene wat wel hulle grond behou het, is erg met belastings aan bande gelê. Vir ander kleinboere het die grond te klein geword en verskeie ander ellendes van die Middellandse See-streek het hulle getref. Soortgelyke toestande het oral in die Grieks-Romeinse wêreld ingetree en veral die bestaansboere diep geraak (Fiensy 1991:178). Groot landgoed het reeds met die draai van die eeu bestaan. Die Hasmonieërs het die landgoed geërf van die Hellenistiese konings. Herodus het die eiendom van sy politieke vyande gekonfiskeer, bymekaargemaak en versprei. Groot nie-Joodse landbesitters was aan die toeneem. Onder Herodus het die kleinboere in Palestina alreeds onder 'n hiërargie van elite groepe gestaan (Finley 1985:29; Oakman 1986:48; Fiensy 1991:178). Onder die Romeine het die aristokratiese Jode 'n *kapitalistiese* siening van grond ontwikkel en vir hulle groot en medium groot landgoed opgerig.

#### **4.7.4 Besproeiingsboerdery**

Die bevolkingsverspreiding van die Grieks-Romeinse ryk het gesentreer rondom die Middellandse See-gebied. Die Romeine het die Middellandse See, die *mare nostrum* - ons see, genoem. Die meeste van die groot stede was rondom die seegebied gevestig. Die gebiede rondom die Middellandse See het op die periferie gelê en is deur die Romeine soos volg beskou: "...land to be drawn upon for hides, food, metals and slaves, to be raided for booty, to be garrisoned for defence, but to be inhabited by barbarians, not by Greeks or Romans" (Finley 1985:30). Die Mediterreense gebied vorm 'n homogene klimaatsgebied, wat gekenmerk word deur winterreëns en lang somer droogtes; deur ligte grond en *droeë* boerdery in die grootste gedeeltes. Die gebied is 'n plek met maklike verbouing en baie buitemuurse lewe. Dit bevat van die beste grond; die kusvlaktes en groot binnelandse plato's, wat goeie teelaarde was vir koring, vrugte en groentes, veral druiwe en olyfbome. Die olyfbome was van die primêre verbouings gewees. Dit is 'n simbool van gevestigde bestaan. Die Mediterreense gebied het al hoe minder plek vir nomadiese bestaan geword (Grant 1982:105; Finley 1985:31).

In kontras met bogenoemde, staan die Nabye Oosterse ekonomie, wat gebaseer is op droë boerderymetodes. Die droë boerderymetodes het nie 'n komplekse sosiale organisasie soos die groot riviervalleigemeenskappe geveg nie. Die besproeiingsboerdery is meer produktief, meer konstant en meer gepas vir 'n groot en digte bevolking. Daarom dat Egipte, die sentrum van besproeiingsboerdery in die Romeinse ryk, 7,5 miljoen inwoners gehad het (Finley 1985:31). Die riviervalleie het in woestyne verander die oomblik wat die sentrale organisasie ophou bestaan het. Daarteenoor, het die antieke droë boerdery gebiede vinnig herstel na natuurrampe en menslike verwoesting.

#### **4.7.5 Belastingstelsel van die Romeine**

Diocletianus het 'n uitmuntende nuwe belastingstelsel in die Romeinse ryk tot stand gebring. Die stelsel was baie kompleks, omdat dit verskillende vorme in verskillende dele van die ryk aangeneem het. Die doel daarmee was om meer doeltreffend te wees. Om die gevraagde belasting op te lewer, moes die belastingstelsel die duidelike, historiese bestaande verskille in die landregering erken (Finley 1985:32). Die Romeine het swaar belastings gehef. Na die dood van Herodus het 'n afvaardiging met Augustus gaan praat oor die swaar belastings en in 17 v C het 'n afvaardiging met Tiberius gaan praat. Ook Egipte het gekreun onder die swaar las en veral onder Nero is daar ernstig in die Ryk gekla oor belastings. Die belasting het doene en aksyns ingesluit by verskeie deurgangspunte. Een persent belasting is gehef op verkope en vyf persent op die vrylating van slawe en erfbelasting op Romeinse burgers. Ander bronne van belasting was erflatings, boetes, oorlogsbuit, opbrengs vanuit die staatsbeheerde myne en keiserlike landgoed. Direkte belasting (*tributum*) is op grond en persoonlike besittings gehef buite die grense van Italië. Die reg om belasting in te vorder is aan sekere mense verkoop (*publicani*), wat maatskappye gevorm het met aandeelhouders in Rome en ander dele van die land. Uitbuiting was aan die orde van die dag (Grant 1982:105).

#### 4.7.6 Handel, industrie en bankwese

Mynbou het deel gevorm van die ekonomie van die Romeinse Ryk. Die myne het aan die staat behoort en is deur slawe bewerk. Die belangrikste metale wat gemyn is, was goud, silwer, lood, tin, koper en yster. Landbou en vervaardigde goedere is oor land vervoer vanweë die uitstekende padnetwerk van die Romeinse Ryk of vanweë skeepsvaart in die Middellandse see. Die owerheid het 'n koerierdiens gehad vir die amptelike pos, terwyl ander pos deur privaatboodskappers gestuur is.

Die eenheid van die Romeinse Ryk is verstewig deur die eenvormige geldsisteem en munte. As gevolg van die buitelandse en plaaslike konflikte het die waarde van die geldeenheid voortdurend gedevalueer. Tydens hierdie tye het die gewig en silwer inhoud van die munte verlaag. Die geldeenheid was ook 'n propagandamiddel. Die hoof van die keiser is op die muntstuk geplaas en die godsdienstige, militêre en politieke simbole is op die agter kant aangebring. Die simbole het die aandag van die publiek gevestig op belangrike herdenkings. Die Romeinse munte het dus dieselfde funksie gehad as die moderne posseëls (Grant 1982:105). Handel en beleggings is gefasiliteer deur privaatbanke en geldleners.

#### 4.7.7 Die Herodiane

Na aanleiding van verskillende weergawes van die persoonlikheid van Herodus die Grote, waarsku Botha (1995:997-1019) tereg teen die gevare van dwalinge wat gewoonlik voorkom by die skryf van 'n geskiedenis of weergawes<sup>15</sup> van 'n kontroversiële figuur soos Herodus die Grote. Eerstens, waarsku hy teen die subjektiewe, interpretatiewe raamwerk van die geskiedskrywer wat gegewens in 'n spesifieke rigting wil indruk (*ideologie* van die skrywer - GV). Ons selekteer die data wat inpas in ons raamwerk en met tyd word dit *tradisie* wat meer en meer *gekleur* raak, byvoorbeeld dat Herodus volgens Josefus wreed en moorddadig was of dat hy 'n ongelowige heiden was. Sulke negatiewe tekening van 'n invloedryke persoon moet ook verstaan word in terme van die *geskiedskrywer*, in hierdie geval Josefus, se eie *ideologiese bedoelings*. Die waarskynlikheid van byvoorbeeld, Josefus se uitsprake sal ook met behulp van bepaalde kriteria aan *falsifikasie* onderwerp moet word. Tweedens waarsku Botha dat die antieke bronne net as bewysstukke gebruik word vir die historikus se vooronderstellings. "Die getuienis is daar, die enigste probleem is om die betroubares uit te soek." Derdens waarsku Botha (1995:999) teen die

veronderstellings dat ons “in Herodus se hart en verstand kan insien - wat Josefus natuurlik geglo het hy kan doen - en dat dinge gebeur omdat sekere mense besluit om dit te laat gebeur.” Laasgenoemde dwaling noem Van Aarde (1985:552) *intensiedwaling* “wat die oordeelsfout aandui wat die eksegeet maak as hy reken dat hy sonder meer vanuit die wêreld van die teks na die bedoeling in die kop van die outeur as reële persoonlikheid buite die teks kan beweeg”. Vierdens wys Botha die historikus tereg op die verkeerde gebruik van terme en konsepte (Botha 1995:999-1000; Pilch 1997:119-125), soos byvoorbeeld Jode waar eintlik Judeërs bedoel word. “Dit is uiters belangrik dat ons ons terme versigtig kies, want sodoende kan ons daarteen waak om slagoffers van die propaganda van ons bronne te word. Maar ons moet ook baie hard werk aan ons verstaansmodelle, anders word hulle (*the other*) slagoffers van ons propaganda” (Botha 1995:1000). Laastens wys Botha (1995:1006, 1017, 1019) tereg daarop dat die antieke tekste se sosiale funksie in ag geneem moet word; dat soveel moontlik sosiaal-wetenskaplike makro-en-mikro-modelle gebruik moet word om die verskillende groep(e) se sosio-ekonomiese en kultuur-ideologiese plasing te bepaal. Van Aarde (1994:86) noem dit die sosiale dinamika grondliggend aan die eerste-eeuse Judese samelewing.

Hierdie “waarskuwings” sal in ag geneem word wanneer die geskiedenis van Herodus nou weergegee word. Herodus se opkomende politieke mag het saamgeval met die einde van die Hasmonese dinastie, die oorwinning van die Parte deur die Romeine en die opkoms van `n enkele heerser in Rome. Die heerser se blywende magsposisie was afhanklik van die handhawing van stabiliteit in onder andere Palestina, sodat opeenvolging van magtige Romeinse heersers verseker kan word. Kee et al (1997:368) beskryf die persoon van Herodus die Grote treffend soos volg:

Herod, who was at times a decadent and arbitrary tyrant, was also an energetic and brave military commander, a ruthless and effective political leader, and an efficient economic and social administrator. He was supported by the Romans because he was able to collect taxes, keep the peace, and provide military support at the border of the empire. He remained loyal to the Romans because he had sense enough to know that he could not successfully revolt against Rome. At the same time he was a typical hellenistic despot who killed his opponents.

Herodus het relatiewe veiligheid en onafhanklikheid vir sy volk binne die Romeinse Ryk bewerkstellig. In 31 v C het Herodus verskeie krisisse wat sy posisie bedreig het, oorkom en van daardie tyd af het Herodus veilig geregeer tot met die openbare opstand in sy laaste jare. In dieselfde jaar het 'n aardbewing die ekonomiese basis in meeste van die stede en dorpe vernietig en die belastinginvordering ernstig belemmer. Herodus se posisie in Palestina was totaal afhanklik van die goedheid van keiser Augustus; daarom het Herodus goeie persoonlike bande met die keiser en belangrike hoofamptenare gehandhaaf, soos met Agrippa. Verder is belangrike Griekse stede gebou met tempels, arenas en gimnasiums en baddens ter ere van die keiser. Herodus het soos enige Grieks-Romeinse heerser opgetree en is deur die Romeinse Ryk so aanvaar en gerespekteer as deel van hulle regerende klas (Kee et al 1997:370-372).

Herodus was 'n suksesvolle Hellenistiese heerser, maar 'n minder gewilde en bekwame Judese heerser. Herodus het swaar belastinglaste gelê op die volk om die luukse lewenstyl en projekte te ondersteun, as gevolg van sy hoë status in die Romeinse Ryk. 'n Stabiele magsbasis is gehandhaaf deur gewelddadige en konstante onderdrukking van enige vorm van opposisie. Die werk van die ryk en staat is ondersteun deur swaar belasting (meer as 50%) op die boere te plaas, wat die meerderheid van die bevolking gevorm het. Die ryk was voorspoedig en gekenmerk deur vrede. Die meerderheid van die bevolking was nie entoesiastiese ondersteuners van Herodus nie, maar was ondergeskik aan sy regering uit vrees of ter wille van gemaksug. Na die dood van Herodus het die opstand onder die laer klasse en die kleinboere in felheid begin toeneem. Die kleinboeropstande was nie georganiseerde revolusie nie, maar die uitwoed van die frustrasie van die volk onder jarelange belastinglas en politieke onderdrukking. Kee et al (1997:376, 377) beskryf die opstande soos volg:

A series of peasant revolts sprang up in different parts of the country led by popular leaders who gained the support of the people and some of whom claimed to be kings anointed by God. The revolts were not coordinated but were spontaneous expressions of frustration and desperation by peasants who had suffered constant and severe hardship and who were taxed off their land or threatened with ruin.

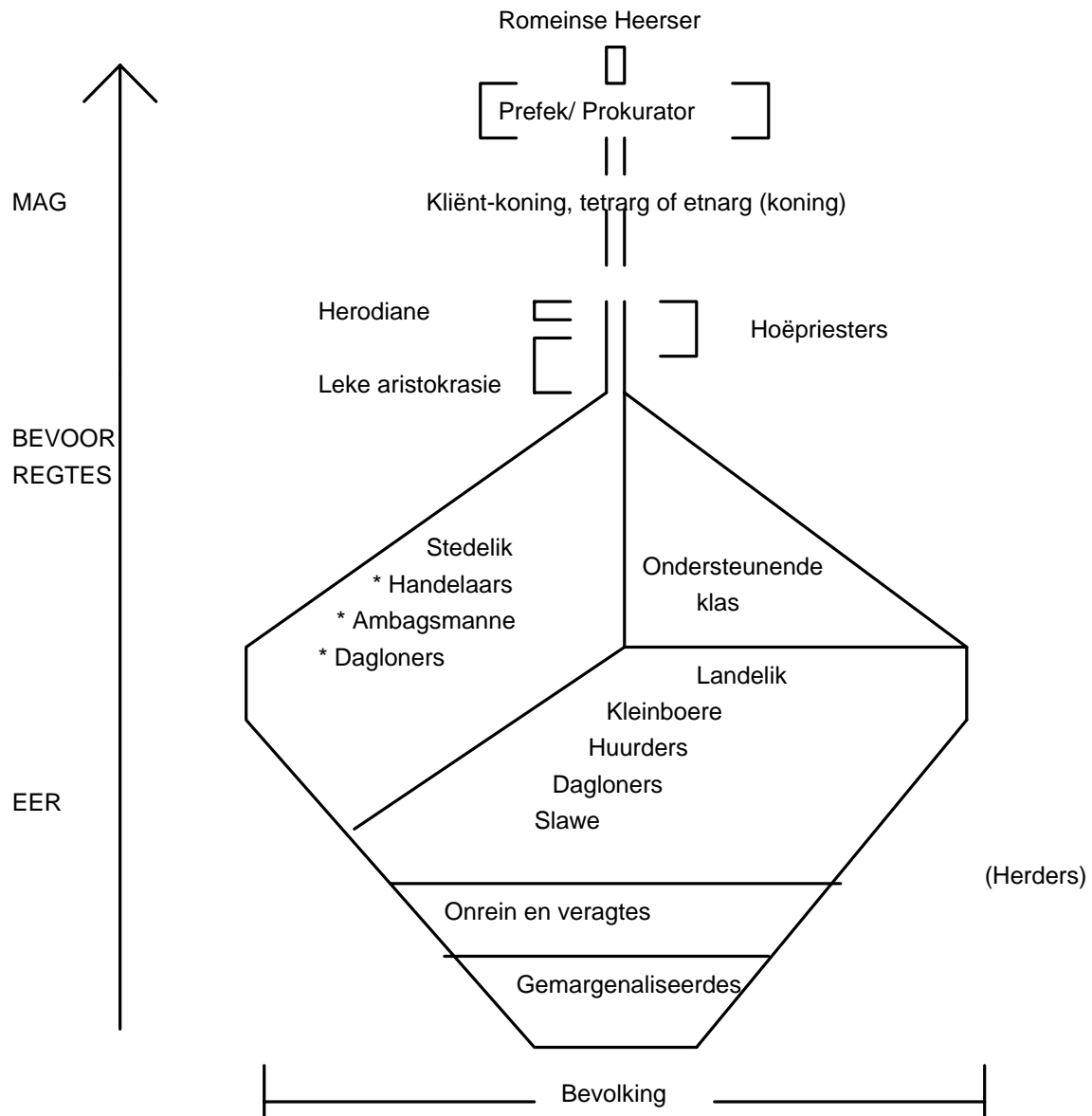


Botha (1995:1017) gee `n meer gematigde beskrywing van die opstand of teenstand teen Herodus:

Daar was teenstand teen Herodus, maar ons moet daardie teenstand eers verstaan en die groep (of groepe) sosio-ekonomies en kultuur-ideologies kan plaas om die konflikte te interpreteer en reg aan die verskillende partye te laat geskied. Herodus se regeerstyl het ongetwyfeld die *retainer* en *artisan* klasse<sup>16</sup> bevoordeel, ten koste van die tradisionele aristokrasie. Hulle persepsie is nie noodwendig die beste maatstaf waarmee ons moet meet nie. Verder het Herodus die Diaspora Jodedom baie sterk ondersteun en hulle belange in Jerusalem en Palestina bevorder, ... `n verdere steen des aanstoots vir die tradisionele Judese aristokrasie.

Die leiers van die opstande was uit die laer klasse wat deur Herodus swaar belas en onderdruk is. Hulle het aanspraak gemaak op legitieme koninklike gesag, teenoor die illegitieme mag van Herodus, die Romeine en hulle Judese bondgenote. Die opstande is gegrond op die *verbondstradisies* van die Bybel en het *apokaliptiese verwagtings* gehad van Goddelike ingryping.

Lenski (1991:217; kyk ook Duling 1992:102) gee `n grafiese voorstelling van die *etic-macro model* van die sosiale stratifikasie van die Herodiaanse periode, soos deur Fiensy (1991) bespreek. Die model is belangrik vir die doel van ons studies, omdat ons `n geheelbeeld kry van die sosiale sisteem. Omdat die model primêr polities en ekonomies is, werp dit meer lig op die moontlikhede van sosiale konflik tussen die aristokratiese elite en die laer sosiale strata.



#### 4.7.8 Samevatting

Die Romeinse oorheersing van Israel het ook gepaard gegaan met magstryd en opstande. Die regerende klas of elite het die kleinboere en armes uitgebuit en onderdruk. Die grondbesitters is eenvoudig onteien en die *afwesige grondeienaars* het in getalle toegeneem. Die tradisionele stryd tussen stad en platteland is voortgesit. Die Romeine het 'n sterk teenwoordigheid in Jerusalem gehandhaaf om sodoende die Judese onafhanklikheidstrewes teen te werk. Die persepsie oor grondbesit en die jubilee is onder die Romeinse heerskappy tot op die spits gedryf. Die Romeinse regeerders en die Judese aristokrate het die kleinboere deur middel van belastings en

heffings van hulle grond vervreem. Die ontstaan van groot landgoed in die hande van die elite het begin toeneem. Die eksploitasie en grondonteiening van die kleinboere het die begeerte van die herinstelling van die jubilee laat toeneem. Water is 'n belangrike bron van voortbestaan; daarom het groot stede rondom die Middellandse See ontstaan. Die besproeiingsboerdery was meer standhoudend as die rivier-valleie.

Die Romeine het 'n doeltreffende belastingstelsel regdeur die Romeinse Ryk gehad. Die belasting invordering was ook doeltreffend. Die bevolking het swaar belastings betaal en niks was vrygestel nie. Geld was wyd in omloop en het die eenheid van die Romeinse Ryk bevorder. Munte is ook as propaganda gebruik vir die Romeinse oorheersers, met 'n afdruk van hulle hoofde daarop.

Onder die Herodiane het sowel die eksploitasie van die kleinboere as die weerstand daarteen in felheid toegeneem. Die weerstand het 'n hoogtepunt bereik by die kleinboeropstande. Die verbondstradisies en herinstelling van die jubilee het 'n belangrike rol gespeel in die kleinboeropstande. Botha (1995) gee belangrike kriteria wat gebruik moet word in die vorming van 'n persepsie van die antieke situasie, asook in die gebruik van die antieke bronne in die beskrywing van die geskiedenis. Bogenoemde kriteria sluit nou aan by die probleme van die agtergrondstudie wat in hoofstuk 1 beskryf is (kyk afdeling 1.3).

#### **4.8 GEVOLGTREKKING**

In hoofstuk 4 is die breë politieke raamwerk bespreek wat 'n invloed op die eerste-eeuse Mediterreense wêreld gehad het. Die relevansie van sodanige agtergrondstudie blyk uit enkele faktore wat geïdentifiseer is, naamlik familiële instelling, grondbesit of grondonteiening, kleinboeropstande en die stratifikasie van die samelewing. Die faktore het 'n belangrike rol gespeel in die sosiaal-wetenskaplike model van die antieke ekonomie. Die politieke oorsig het baie duidelik aangetoon dat die land (of grond) die primêre ekonomiese middel of bron is. Die antieke ekonomie het ontwikkel vanaf 'n simplistiese-agrariese gemeenskap na 'n gevorderde-agrariese gemeenskap. Die Romeinse Ryk is die uiteindelijke produk van 'n lang ontwikkelingsproses.

Die eerste-eeuse Mediterreense wêreld is 'n gevorderde-agrariese samelewing (Lenski 1991). Die volgende faktore is geïdentifiseer wat later in hoofstuk 5 behandel sal word. Eerstens, is die belangrikheid van die familiële instelling as primêre sosio-ekonomiese, politieke en godsdienstige bousteen van die samelewing binne die breë

verwysingsraamwerk duidelik aangetoon. Tweedens, is grondbesit in Israel teologies begrend. Die land behoort aan God en die kleinboere en hulle families ontvang `n stuk grond van God wat `n onvervreembare besitting van die familie is. Die jubilee-instelling het ten doel gehad om die ewewig in die samelewing te handhaaf en te verseker dat elke familie die stuk grond behou en elke huisgesin in sy eie behoeftes sal voorsien. Die vreemde politieke oorheersers het egter bogenoemde sisteem stelselmatig vernietig. Hulle persepsie van grond was dat dit `n verhandelbare kommoditeit is. Die owerhede het verder die belastinglas so verhoog dat al meer kleinboere hulle grond verloor het. Derdens, het bogenoemde grondonteiening veroorsaak dat die sosiale stratifikasie skerp toegeneem het. Die groot landgoedeienaars, die regerende elite en aristokrasie, het al ryker geword en die kleinboere het as gevolg van te veel skuld al armer geword. Die sosiale stratifikasie het in kompleksiteit toegeneem, sodat 3% van die samelewing 95% van die grond besit het. Die grondonteiening of eksploitasie het die kleinboere in opstand laat kom teen die vreemde heersers en die Joodse aristokrasie. Die kleinboeropstande is ook gegrend in die verbondstradisie en die jubilee-instelling, waarvolgens die land of alle grond aan God alleen behoort. Laastens, is die teenstand teen die heersers vererger deur die voortdurende stryd tussen die stad en platteland. Die groot grondbesitters was afwesige grondeienaars wat in die stede gewoon en gewerk het. Hulle het die kleinboere as slawe gebruik om die grond te bewerk. Hierdie faktore sal vervolgens in `n sosiaal-wetenskaplike model van die antieke ekonomie verwerk word. Die model sal dan as basis gebruik word in die ondersoek na die topologie of geografie van die Matteus-evangelie en die Bybelse jubilee in Matteus.

## Endnotas

---

<sup>1</sup> Mesopotamië beteken letterlik die land tussen twee riviere, die Tigris en die Eufraat (Gorden 1982:359). Van Zyl (1977:48) beskryf die opkoms van Mesopotamië soos volg:

Reeds sedert die laat vierde millennium het 'n beskawing in Mesopotamië gegroei, min of meer gelyktydig met die in Egipte. Die Sumeriërs, 'n nie-Semities-sprekende volk aan die benedelopende van die Tigris en Eufraat, het stadigaan ontwikkel. Die uitvinding van die wiel, drooglegging van landerye, stedeboou, skrifkunde, kultuur en godsdiens, die organisasie van arbeid, die ekonomie en plaaslike regering het in die eerste helfte van die tweede millennium met rasse skrede vooruitgegaan. Die land was nie verenig nie, maar het bestaan uit 'n aantal stadstaatjies met 'n teokratiese regering wat nou verweef was met die landbou.

<sup>2</sup> Goodenough (1928:55-102) gee 'n oorsig van die politieke filosofie rakende koningskap in die Hellenisme.

<sup>3</sup> Van Aarde (1994:579) beskryf die oorgang vanaf die horti-kulturele samelewing (7000-3000 v C) na die simplistiese agrariese samelewing (3000 v C-1800 n C) soos volg:

...emergence of world religions, the process of urbanization, the growth of conquest states, the increase of inequality in social stratification and the increase of the scarcity of resources. Simultaneously, writing and money were invented as media....for the control of the scarce resources through power and the unequal distribution of authority. Scarce resources can be material goods: food, housing, land and income, as well as non-material resources: values, status, domination over territory, honor and prestige... .

<sup>4</sup> Vergelyk Pilch 1997:125 ten opsigte van die gebruik van die terme Jood en Griek in die Bybel. Die term Jood kan net gekwalifiseerd gebruik word vanaf 90 n C tot en met vandag.

<sup>5</sup> Die opkoms van die Hasmoniese Ryk en die verloop van die geskiedenis daarvan, asook die aanleiding tot die Makkabese opstand word breedvoerig deur Van Aarde (1994:121, 130-132) bespreek in die boek *Kultuurhistoriese agtergrond van die Nuwe Testament: Die eerste-eeuse Mediterreense sosiale konteks*.

<sup>6</sup> Die moontlike oorsake en agtergrond van die Bar Kogba-opstand word deur Van Aarde (1994:186-190) bespreek.

<sup>7</sup> Josef is, volgens Van Zyl (1977:224), uit die huis van Tobias en het persoonlik die belasting (jaarlikse tribute) aan Ptolemeus betaal om sodoende sy mag te vergroot. Hy word aangestel as belastinggaarder. Judea het egter die status as tempelland verloor en word as 'n feodale land onder die jurisdiksie van Josef. Tot met die dood van Josef in 187 v C het die Jode as gevolg van sy optrede 'n tyd van voorspoed beleef.

<sup>8</sup> Hengel (1973:47) meld ongelukkig nie na watter dele van Palestina en Egipte die Judeërs gevlug het nie.

<sup>9</sup> Die gebruik van die term voor 70 n C is ook anakronisties en etnosentrië. Pilch (1997:119-125; vgl 4.4.3.) se waarskuwing ten opsigte van die gebruik van die terme Jode en Grieke geld ook vir Palestina. Vanaf 520 v C tot 70 n C praat ons van Judea. Vanaf 90 n C tot vandag praat ons van die Joodse land of Joodse volk of van Palestina onder die Romeine.

<sup>10</sup> 'n Mens kan net in indirekte sin met Hengel saamstem, en dan alleen in terme van die konvensionele wysheidsboeke soos Spreuke en Ben Sirag, maar Prediker is eintlik subversief ten op sigte van konvensionele wysheid. Hierdie subversie kom veral duidelik in Q1 (die eerste stratum van Q – kyk Kloppenborg) in die Jesus wysheid (in aansluiting by sekere profete) voor.

<sup>11</sup> Boewery was 'n algemene tendens in die eerste-eeuse samelewing (vgl Horsley & Hanson 1985:16-85). Verskeie redes is aangevoer vir die oorsake van boewery:

- Ekonomiese uitbuiting van die laer klasse deur die aristokrasie.
- Politieke en ekonomiese krisis wat deur natuurrampe soos droogte aangehelp word.
- Hoë belasting, uitbuiting en armoede laat mense wend tot rowerbendes.
- Politieke aspekte, soos 'n swak sentrale regering, staatsgrepe of vreemde invalle.
- Politieke bewussyn, verwagtings en die politieke omstandighede van die volk speel ook 'n rol.

<sup>12</sup> Malina (1981:94-121) beskryf die kultureel-antropologiese verstaan van die huwelik of familieverwantskap van die antieke tyd wat radikaal verskil van die 21 ste eeuse verstaan van die huwelik. Sosiale norme verteenwoordig die *oughts* van 'n groep, die kulturele riglyne waarmee mense, dinge en gebeure verstaan en geëvalueer word. *Kinship* verwys na patrone

---

van sulke sosiale norme wat menslike verhoudings reguleer wat direk of indirek op die ervaring van geboorte of die geboortesiklus gegrond is. *Kinship* norme vul basies die biologiese interaksies onder mense met betekenis en waarde. Verwantskap norme simboliseer menslike biologiese interaksies en die resultate of gevolge van sulke interaksies. Die mens word gebore uit die gemeenskap tussen twee mense (*sosiale persepsie*). Die huwelik verwys na die gemeenskap tussen twee mense insoverre dit verwant is met *kinship*. Dus is die huwelik `n onderafdeling van *kinship* norme. Malina (1981:105-107) onderskei drie huwelikstrategieë in die Bybel:

- Patriargale periode: die versoeningstrategie waar die huwelik gebruik is ter wille van ekonomiese en politieke doelwitte.
- Pre-eksiliese of Israelitiese periode: aggressiewe strategie waar die man die eer van die vrou en dogters beskerm teen die indringing van die elite klasse.
- Post-eksiliese of Judese periode (tyd van Esra en Nehemia): die defensiewe strategie bepaal dat alle vrouens wat binne die verbond gebore word, behou word en dat huwelike met vreemde vroue verbied word.

<sup>13</sup> Harper (1928:105-168) bespreek die dorpsadministrasie in die provinsie van Sirië, wat `n breë perspektief op die Romeinse administrasie gee.

<sup>14</sup> Die Klein-tradisie is die kultuur van die massa in die onontwikkelde gemeenskappe. Die klein-tradisie is lae kultuur, volkskultuur of populêre tradisie wat oorgelewer word onder die “ongeletterdes” of die “village community”. Die Groot-tradisie is die tradisie van die gekultiveerde meerderheid wat opgelei is in skole en tempels, die tradisie van die filosoof, teoloog of letterkundiges. Hierdie tradisie word bewustelik gekultiveer en oorgelewer (Redfield 1956:68-84; kyk Fiensy 1991:2).

<sup>15</sup> Hanson (1989a, 1989b, 1989c) gee `n volledige oorsig van die familiële en sosio-ekonomiese agtergrond in die tyd van die Herodiane en Mediterreense wêreld.

<sup>16</sup> Goodman (1982:417-427) toon `n noue verband aan tussen die kleinboere se opstand en die skuldslas waarin hulle vasgevang was.

## HOOFSTUK 5

### ’N HUISHOUDING-GEBASEERDE EKONOMIE

#### 5.1 INLEIDING

In hoofstuk 4 (afdeling 4.8) het ons tot die gevolgtrekking gekom dat daar enkele faktore binne die gevorderde agrariese gemeenskap is wat die boustene kan vorm van ’n sosiaal-wetenskaplike model. Dit is die model van die pre-industriële stad. Hierdie model bied ’n omvattende interpretasieraamwerk in terme waarvan die eerste-eeuse Mediterreense ekonomie verduidelik kan word. Die plek en funksie van die Bybelse jubilee kan ook binne die model geakkommodeer en geïnterpreteer word. Die faktore wat deel van die model uitmaak is:

- Die familiale instelling as primêre instelling.
- Pre-industriële stad of platteland.
- Grondbesit of grondonteiening.
- Sosiale stratifikasie in Palestina.

Bogenoemde faktore kan slegs van mekaar onderskei, maar nie geskei word nie. Die *interaktiewe relasies* tussen hulle sal in die model aangetoon word.

Die sosiaal-wetenskaplike navorsing het aangetoon dat die familiale instelling die primêre sosio-ekonomiese en politieke bousteen van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld is. So het Van Aarde (1994:93) aangetoon dat die ontwikkeling vanaf die hortikulturele na die gevorderde agrariese samelewing bevestig dat die familiale instelling steeds die dominante instelling<sup>1</sup> was. Die konsep van grondeienaarskap in Israel is deur die vreemde heersers vervang deur ’n volksvreemde konsep waar die koning die eienaar is en die grond ’n *verhandelbare kommoditeit* geword het. Die kleinboere is van hulle grond beroof deur middel van belastings en heffings, waardeur die familiale instelling ook onder druk gekom het.

Die stryd tussen die stad en die platteland is vererger deur die ekonomiese uitbuiting van die kleinboere. Die elite en die aristokrasie het vanuit die stad die



grond, landbouproduksie en verspreiding daarvan beheer. Die *afwesige grondeienaars* (*heersersklas*) het al ryker geword en die kleinboere al armer. Hierdie verskynsel het in die lig van die sosiale stratifikasie van die samelewing interpersoonlike spanning geïntensifiseer. Die model toon die wanbalans in die sosiale stratifikasie van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld aan.

## 5.2 DIE FAMILIALE INSTELLING EN EKONOMIE

### 5.2.1 Hermeneutiese struikelblokke

Finley (1985:21-27) wys tereg na die moderne miskonsepsie rondom die begrip *ekonomie*. Die antieke tyd het nie 'n begrip *ekonomie* gehad nie; hulle het nie die konseptuele elemente gehad wat gesamentlik die ekonomie gevorm het nie. Al die elemente van die ekonomie was daar, maar hulle het nie al die aktiwiteite gekombineer in 'n *konseptuele eenheid* nie, naamlik 'n gedifferensieerde subsisteem van die samelewing nie. In die antieke tyd was daar nie 'n ekonomiese instelling of sisteem nie. Die moderne teorieë en modelle<sup>2</sup> oor ekonomie kan dus nie op die antieke tyd afgedruk word nie. Teenoor hierdie standpunt van Finley (1985) kan gestel word dat die ekonomie wel as 'n instelling van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld beskou word. 'n Instelling vereis 'n funksionaris wat rolle in 'n spesifieke ruimte vervul. 'n Sosiale instelling (*social institution* – Berger & Luckmann 1967:47-92), as oorkoepelende begrip, bestaan uit 'n stelsel van *hiërargies geordende elemente*. Twee vlakke word onderskei, naamlik laer-ordevlak en hoër-ordevlak. Op 'n laer-ordevlak vind ons die *groep*, wat bestaan uit konkrete persone in rolle wat verhoudings handhaaf, in interaksie is en handel in die nastreef van bepaalde doelstellings. Op 'n hoër-ordevlak vind ons die *instelling*, 'n abstrakte eenheid wat die formele, georganiseerde gedragsprosedure verteenwoordig van elkeen wat aan 'n spesifieke groep behoort. 'n Instelling bevat dus 'n aantal groepe van dieselfde soort en bepaal die gedrag van persone in daardie groepe. Ander kenmerke van groepe is dat hulle relatief permanent is, dat hulle 'n eksterne realiteit aanneem, dit wil sê, dat hulle verdinglik word asof hulle 'n konkrete werklikheid besit wat buite en teenoor die

individu staan. Die ekonomiese, politieke, familiale, godsdienstige, opvoedkundige en juridiese instellings is voorbeelde hiervan (vgl Berger & Luckmann 1967:47-92).

’n Definisie van die moderne ekonomie kan soos volg weergegee word:

...we regard the economic system as an enormous conglomeration of interdependent markets, the central problem of economic enquiry becomes the explanation of the exchanging process, or, more particularly, the explanation of the formation of price (Finley 1985:22).

Die antieke ekonomie<sup>3</sup> was nie ’n konglomerasie van interafhanklike markte nie. Kwantifisering en statistieke het wel ’n rol te speel, maar nie alle fasette van die ekonomie is geskik vir kwantifisering nie. Verskillende konsepte en verskillende modelle moet gebruik word vir die antieke ekonomie. Finley (1985:33) maak ernstige beswaar teen die veralgemenings ten opsigte van die antieke ekonomie. Hy pleit vir ’n meer gesofistikeerde poging tot kwantifisering en patronaatkonstruksie. Finley (1985:33) verwys na Rostovtzeff (1957:69) se beskrywing van die Romeinse ekonomie in die eerste eeu as voorbeeld van growwe veralgemenings: “ ‘a single economic unit’, one that was ‘knit together by the intensive exchange of all types of primary commodities and manufactured articles, including the four fundamental articles of trade - grain, wine, oil and slaves’.” Die basis van die antieke ekonomie in die kleinboergemeenskappe is die bestaansekonomie van die huishouding. Nóg die plaaslike, nóg die langafstand handel, het die bestaansbasis van die kleinboerhuishoudings van die antieke ekonomie versteur (Finley 1985:34).

### **5.2.2 Eerste-eeuse huishouding gebaseerde ekonomie**

In die soeke na die verband tussen ekonomie en die Skrif, word ’n ondersoek geloods na die betekenis van die woorde *oikia/oikos*, Grieks vir *huis*. Die verband word deur Crosby (1988:1) soos volg aangedui: Die evangelies is vir huis-gebaseerde gemeenskappe geskryf. Die godsdiens (kerk) en ekonomie was huis-gebaseerd. Die kerk was in die huis gevestig tot in die derde en vierde eeu n C; die ekonomie was ook in die huis gevestig tot en met die industriële revolusie. *Huis* is dus die sleutel vir die verstaan van kerk en ekonomie in die evangelies. Die verband tussen huis en

ekonomie is baie duidelik. Die etimologiese “grondwoord” vir ekonomie is *oikonomos*<sup>4</sup> wat die betekenismoontlikheid “huisbestuur” of “huisorde” het (Finley 1985:17; Crosby 1988:1). Maar die betekenis van *oikonomia* moenie gesoek word in die letterlike betekenis van die woord nie, maar in die verlenging daarvan in `n tipe van organisasie of bestuur. Finley (1985:18) wys tereg daarop dat bogenoemde verband nie etimologies reglynig van aard is nie:

...conception of marriage and divorce, for example, was Christian (though liberal and deistic, without reference to a sacrament) and significantly different from both the Greek and Roman. And (he) could not have found a precise ancient equivalent for the key word in his definition of “oeconomics”, which “treat of the rights and obligations in a family”.

Die Griekse woord *huis* lê die klem meer op besittings as die konnotasie wat die woord *familie* het (vgl Beebe 1968; 1975). Die *paterfamilias* dui nie alleen op die biologiese vader nie, maar ook op die gesag oor die huishouding. Die Romeinse wet het hierdie gesag in drie dele verdeel, naamlik *potestas* of gesag oor die kinders (aangenome kinders ingesluit), die kinders se kinders en die slawe; *manus* is die gesag oor die vrou en die kinders se vrouens; en *dominium* is die gesag oor die besittings. Die drieledige klassifikasie is `n presiese weergawe van die kleinboer se huishouding. Die hoof bestuur en beheer beide die personeel en die besittings van die hele groep sonder onderskeid ten opsigte van ekonomiese of persoonlike of sosiale gedrag (Finley 1985:19).

Ten spyte van gevalle waar mense hulle welvaart omgesit het in die aankoop van grond, is welvaart oorgedra deur *erflating* binne die familie. Huishoudelike ekonomie was dus gegrond in familieverwantskap. Familieverwantskap vorm die fondament vir die wyer staatsvorm. Die ekonomiese funksies soos produksie en verbruik, plant en saai, huur en verhuring, is veral bepaal deur familieverwantskap (behoort aan familie) en politieke (mag en eer) oorwegings, eerder as `n mark en ekonomiese faktore. Volgens Lenski (1991:192) was groot families in die gevorderde agrariese leefwêreld aan die orde van die dag. `n Familie met baie seuns het `n groot ekonomiese en godsdienstige voordeel gehad.

From the economic standpoint, children were viewed by peasants as an important asset, a valuable source of cheap labor. Children were also important as the only form of “old-age insurance” available to peasants. Religion added yet another incentive for large families, either by encouraging ancestor worship, for which perpetuation of the family line was essential, or simply by declaring large families to be a sign of God’s favor (Lenski 1991:192).

Die nadeel van groot families is dat hulle in tye van droogte, hongersnood, misoeste en oorlog, swaar getref is. Dit het in sekere gevalle selfs veroorsaak dat kinders (by geboorte veral meisies) uit die huis ter wille van oorlewing van die familie gesit is<sup>5</sup>. Selfs ouer kinders is deur hulle ouers weggegooi (kyk Van Aarde 1991). Ten spyte van die hoë geboortesifer, het gevorderde agrariese gemeenskappe stadig gegroei as gevolg van hoë sterftesifer, oorloë, siektes en hongersnood.

### **5.2.3 Die huisgesin as die kern bousteen van die gemeenskap**

Die huishouding was die basiese operasionele eenheid van die gemeenskap. Die huishouding was ook die fondament van die stad en die Romeinse ryk. As die huishouding goed georden was, was die stad en die ryk tegelyk goed georden. Hierdie natuurlike orde op die menslike vlak het ook die goddelike orde geopenbaar. Die onlosmaaklike band tussen die huis en die stad verklaar Rome se preokkupasie met orde in die ryk. Hierdie orde (kyk Crosby 1988:24) begin by die huishouding. Die kleinste sosiale eenheid, die huisgesin, het uit ses komponente bestaan. Die kerngesin het gewoonlik een kamer in `n binnepleinwoning bewoon. Die eenheid net groter as hierdie gesin was die binneplein verbinde buurt. Daarop volg die hoër eenheid wat bestaan het uit al die binnepleine wat in `n gemeenskaplike gang uitgemond het. Die grootste sosiale eenheid was die hele dorpie. By hierdie ineengestremde eenhede binne die dorpmilieu was daar ook die individueel geïsoleerde plase (Fiensy 1991:120).

### **5.2.4 Die verbrokkeling van die familie**

Fiensy (1991:127-132) toon aan dat die verbrokkeling van die familie reeds in die Hellenistiese tyd `n aanvang geneem het (vgl afdeling 4.6.3-4.6.5). Dit moes egter

voor die Romeinse periode begin gebeur het, omdat die uitgebreide familie nie sonder sy agro-ekonomiese basis byeengehou kon word nie. Die fokus op die individuele werker wat in diens geneem en later weggestuur is, het waarskynlik ook tot die verbrokkeling van die familie gelei. Daar is plekke waar die verbrokkeling van die uitgebreide familie stadiger plaasgevind het. By Kapernaum in Galilea is bewyse gevind dat dit nog in die eerste eeu in 'n sekere mate gehandhaaf is. Volgens Markus 1:16 het die families van Petrus en Andreas 'n huis in Kapernaum gedeel en saam gewerk om 'n bestaan te maak. Jakobus en Johannes het saam met hulle pa op die boot gewerk (Mark 1:19-20). Volgens Markus 3:31 het Jesus se ma en broers hom kom besoek. Ons kan glo dat die familie geleidelik uitmekaar gegaan het. Die uitgebreide familie het ook verbrokkel as gevolg van die onekonomiese grootte van die plasies wat die kleinboere gedwing het om te emigreer. Die verdwyning van die stam as groter eenheid het ook erosie op 'n laer vlak veroorsaak (Fiensy 1991:130). Geleidelik het kerngesinne sedert die Hellenistiese periode geïsoleerd begin optree en die ondersteuning van die wyer groep begin ontbeer.

Markus 10:29-30 is nie uitsluitlik 'n apokaliptiese-profetiese woord wat die verlies nou en die wins later in die toekomstige lewe beskryf nie. Dit kan gemaklik na 'n sekere toekomstige vervulling van die belofte op aarde verwys. Hierdie betekenis vind aansluiting by studies van *millennianistiese bewegings*<sup>6</sup>. Sodanige bewegings soek deurlopend na hierdie wêreldse millennium (Oakman 1986:143). Die *soek na die koninkryk* is nie 'n verloor nou en wen later situasie nie, maar 'n geheel en al wen situasie. Die manier waardeur God se goedheid in menslike aangeleenthede realiseer, is deur die manifestasie van 'n nuwe familie van die koninkryk. Die punt is dat 'n menslike ondersteuningsgroep sal omsien na die materiële behoeftes. 'n Verwysing na die herstel van *huise en grond* aan individue of individuele huisgesinne is afwesig (Matt 5:5; Mark 10:21; Hand 2:44) (Oakman 1986:143). Die gedeelte wys nie na hoe daar vir huise en grond voorsien sal word nie. Die klem val op die vestiging van *nuwe menslike verhoudings* met die koms van die koninkryk.

### **5.2.5 Verbrokkeling van die stam in relasie tot verstedeliking**

Verskillende huishoudings organiseer hulleself volgens afstamming in dorpe, nie net vir beskerming en nabyheid van water nie (Oakman 1986:77; Crosby 1988:25; Fiensy

1991:120, 121), maar veral om die basiese resiproke verhoudings te verseker. Die organiserende beginsel was die familiële bande. Die twee hoofaktors in die gemeenskap was die huishouding en die stad, wat die bronne beheer het. Die hele sosio-politieke sisteem sluit onafhanklike huishoudings in - sommige kleinboere, ander van die hoër klasse. As huishoudelike bronne uitgebrei word vanaf jou eie stad of dorp na 'n ander land, ontstaan *afwesige eienaarskap of huurboerdery*. Bronne is ook uitgebrei deur middel van geskenke en belastings as die primêre manier van *herverdeling*. Indien die uitgebreide familie as sosio-ekonomiese eenheid in die Herodiaanse tydperk aan die verbrokkel was, sou die groter komponente soos die stam ook reeds begin verbrokkel het. Verwysings na stamverbande (Fil 3:5; Luk 2:26 en Hand 4:36) lyk niksseggend en dui slegs verwantskapslyne aan. Dit het ook slegs vir die Leviete en Priesters betekenis gehad (Fiensy 1991:133). Die stam was groepe uitgebreide families wat verbind was om hulle eie uitgebreide familie aan te wend om enige nood by 'n uitgebreide familie in hulle stam te help verlig. Sodra 'n sekere uitgebreide familie gevaar loop om te verdwyn, is die oorblywende lede deur die stam in 'n nuwe uitgebreide familie opgeneem. Die stam het risiko's verminder en werkskrag verhoog en het ook na die ballingskap gefunksioneer. Gedurende die Hellenistiese tydperk vind ons byna geen literêre verwysings na die stam nie.

Ons kan aflei dat die stam in die tweede tempelperiode as betekenisvolle sosiale eenheid ophou bestaan het. Finley (1991:134) noem die volgende oorsake vir die verbrokkeling van die stam, wat argumentshalwe ook vir die huisgesin geld. Eerstens, is die *ekonomiese verknegting* die primêre oorsaak. Die verdwyning van die stam het ook die sekuriteit van ekonomiese voortbestaan van die mense in gevaar gestel (Fiensy 1991:134). Die Ptolemeërs se herorganisasie van Palestina in topargieë het die klem eerder op streeksbelange laat val, as op die waarde van die familie. Tweedens, het die *toename van groot landgoed* en die neiging om grond as 'n kapitale bate te beskou wat ontgin moet word, die kommunale funksie van die stam verminder. Derdens, het die *verstedeliking* van Palestina waarskynlik die meeste bygedra tot die verbrokkeling van die stam. Groot stede soos Jerusalem, Sebaste, Tiberias, Sefforis, sowel as die kusstede en Sesarea Filippi, het die sosiale, kulturele en politieke leiding oor die volk oorgeneem. Stamowerstes is met stedelike aristokrate vervang; 'n geldmag wat op winste gerig was en onbesorg oor die oorlewing van die mense. Die bure het in die dorpe die sosio-ekonomiese grondslag van verwantskap geword. Die

dorp was die grootste sosiale eenheid van die Palestynse kleinboer en het uit sowel familie as nie-familiale bure bestaan. Dorpe is meestal deur boerdery instand gehou. Dorpenaars het hulle inkomste aangevul met boerdery of arbeid op iemand anders se grond. Sommige boere het nie op hulle eie grond gewoon nie (Fiensy 1991:135).

### 5.2.6 Die verband tussen huis en stad

Die verhouding tussen huis, stad of dorpe binne die agrariese gemeenskap van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld kan met al groter wordende konsentriese sirkels voorgestel word. Die huisgesin is die binneste sirkel of kern, dan volg die sirkel van die dorp of stad en laastens die gevorderde agrariese samelewing as die alles omvattende sisteem (Leeds 1979:228, 229; vgl ook Rohrbaugh 1991:129). In afdeling 4.6-4.6.5 is Lenski (1991) se model in verband met die gevorderde agrariese gemeenskap in detail behandel. In die volgende afdelings sal *die interrelasie* tussen die huisgesin en die stad of dorp, wat ingebed is binne die *holistiese sosiale struktuur* van Palestina (kyk afdeling 5.5), bespreek word. Die relasies tussen die onderskeie *vlakke* in die sosiale stratifikasie model behoort binne bogenoemde konteks verstaan te word. Fiensy (1991:120-132) bestudeer die sosiale eenhede in Palestina en die invloed wat die veranderde waarde wat aan grond geheg is, op hierdie eenhede gehad het. Het die *toename in landgoed* die familiestruktuur beïnvloed en watter verhouding het tussen die dorpe en stede geheers en hoe is dit deur die *grondkonsep* geraak?

### 5.2.7 Samevatting

Nuwe-Testamentici wys tereg op die *anakronistiese dwaling* in die gebruik van die woord “ekonomie”. Die eerste-eeuse Mediterreense ekonomie was nie `n *mark gerigte* ekonomie nie. Die antieke ekonomie word tereg `n *huishouding gebaseerde* of *bestaanseconomie* genoem. Die ekonomie was ingebed in die familiale instelling. Die familie of huisgesin was die basiese sosio-ekonomiese en godsdienstige bousteen van die samelewing. Die sosiaal-wetenskaplike model van die gevorderde agrariese samelewing toon die *interrelasies* tussen die vier sosiale instellings aan. Die teks kan op twee wyses *reduksionisties* gelees word: Eerstens, word die vier sosiale instellings gereduseer tot óf die ekonomie óf die politiek (Van Aarde 1991:6, 7). Tweedens,

word die ekonomie, byvoorbeeld nie in interrelasie met die ander sosiale instellings bestudeer nie (kyk Freyne 1988:222; Van Eck 1995:10). Die driehoekmodel (vgl hoofstuk 3), asook die *sistemies-interrelasionele model* toon volledig die interrelasies tussen al die sosiale instellings aan.

Die onteiening van die kleinboerhuisgesin deur middel van belasting, verstedeliking en die komplekse sosiale stratifikasie het gelei tot die verbrokkeling van die huisgesin as primêre bousteen. Die ekonomiese eksploitasie was die primêre oorsaak van die verbrokkeling van die huisgesin. Die plase het of te klein geword vir die uitgebreide familie of die belasting het die plase nie meer lewensvatbaar gemaak nie (vgl afdelings 5.2.4 en 5.2.5). Die huisgesin het verder ook in relasie met die stad die onderspit begin afbyt. Die kleinboere en hulle huisgesinne is van hulle plase afgedwing en soms het die huisgesin as gevolg van ekonomiese oorsake uitmekaar gespat. Die stad was die sentrum van die regerende elite en die afwesige grondeienaars. Die stad was die middelpunt van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld van waaruit die regeerders hulle mag uitgeoefen het. Vandaar dan ook die geweldige stryd tussen die stad en die platteland.

### **5.3 DIE PRE-INDUSTRIËLE STAD OF DORP**

#### **5.3.1 Inleiding**

Die opskrif wat vir die onderhawige afdeling gebruik is, toon op sigself dat daar 'n afstand bestaan tussen die *moderne industriële stede* en die *pre-industriële<sup>7</sup> stad of dorp* van die Mediterreense wêreld (kyk Malina & Rohrbaugh 1992:5). Rohrbaugh (1991:149) beskryf die onderskeid soos volg:

The cities of antiquity simply did not look, smell or sound like cities of today. People were not in them for the same reasons we are, nor did life in them match what urban life has come to be today. Ethnocentric and socially anachronistic readings of the New Testament seem inevitable in whatever degree we fail to recognize that this is so. Models drawn from cross-cultural study of pre-industrial cities can be a tool to help us imagine the environment Luke (or



Matthew - GV) presumed his ancient readers would know. They can also help us as modern readers let the Bible speak to our world on its terms rather our own.

Rohrbaugh (1991:125-127) verwys met reg na die terminologiese verwarring in die gebruik en vertaling van die Griekse begrippe *polis* (*stad*) en *kome* (*dorpie/village*). Verder word gewaarsku teen die anakronistiese gebruik van die begrippe. Vervolgens sal Rohrbaugh (1991) se model van die *urban system* weergegee word, waarbinne die plek en funksie van die pre-industriële dorp of stad verstaan moet word. Die studie fokus op die stad binne die *stedelike sisteem*, meer spesifiek die *social urbanization*, dit wil sê, die integrasie of interaksie tussen die afsonderlike dele van die stedelike gemeenskappe (*urbanized societies*) (Leeds 1979:229; vgl ook Rohrbaugh 1991:129). Die stad is deel van 'n oop sisteem, van 'n *interaktiewe, holistiese sisteem*.

### 5.3.2 Die stedelike sisteem as 'n geheel

Die algemene vorm van vestiging in die vroeë Romeinse Palestina was die dorp. Hierdie vorm van vestiging was die uitdrukking van *bloedverwantskapstrukture* van antieke Israel. Die plek waar dorpe gevestig is, is gekies op grond van nabyheid aan water en sekuriteit. Verder is die beste grond gekies vir die landbou. Baie stede is bo-op berge gebou. Dit het hulle beskerm teen vloedwater. Crosby (1988:22) stel dat toenemende *verstedeliking* veroorsaak het dat 'n groot deel van die werkerskorps die nie-landbou produksie en dienste betree het, veral rondom die stede, maar ook in die platteland. Die totale samestelling van die ekonomiese verhoudings het die groei van dorpe gestimuleer. Die algemene beskrywing moet nou verstaan word binne die streeksmodel van die *stedelike sisteem*.

Die streeksmodel van die stedelike sisteem is 'n holistiese model. Die kern idee van die sisteem is dat alle menslike groeperings van dorpe, stede en landelike dele dieselfde funksie het: die fasilitering van verskillende vorme van verspreiding, oordrag en kommunikasie. Die een lokaliteit word met ander lokaliteite verbind en almal saam met die gemeenskap as geheel (Rohrbaugh 1991:130).

### 5.3.2.1 Horisontale differensiasie

Met verloop van tyd het *spesialisering* binne die dorpe/stede ontstaan wat *horisontale differensiasie* binne die totale sisteem genoem kan word. Dit beteken dat op sekere plekke in die sisteem spesialisering plaasvind en op ander plekke `n ander tipe spesialisering - spesialisering kom in stelling voor. Sodoende ontstaan *a structure of interrelated differentiations* waar die stad en die platteland verskillende en tog oorvleuelende rolle vervul (Leeds 1979:231; Rohrbaugh 1991:130). Die stad verskil van die platteland deurdat daar `n konsentrasie van spesialiteite is en as gevolg van groter diversiteit van funksies. Lampard (1965:540) stel die saak soos volg:

Crystallization of the urban process took the form of the concentration of integral functions at a node. As a greater number and variety of differentiated units and parts became centered, the point of their concentration was endowed with sets of strategic functions and itself became a differentiated part. Its role can be characterized as a cumulative specialization in services essential to the maintenance of a larger whole. The city is, in this sense, *a multifaceted central place*, a focus of generalized nodality.

Die belangrike implikasie is dat die stad en platteland nie twee teenoorgestelde of geslote sisteme is nie. Die twee is inherent verbind en die spesialiteite is inherent deel van `n enkele sisteem. Binne die genoemde enkele sisteem is die kleinboer net een spesialiteit van die vele spesialiteite wat bestaan. Rohrbaugh (1991:131) stel dit soos volg: "Or to put the matter another way, a peasant is an urban man. The peasant has a native understanding of the complexity of urban systems. He knows how the system works, in whose interest (the urban elite) it is organized, and that his special struggle is to hang on to what place he has in it."

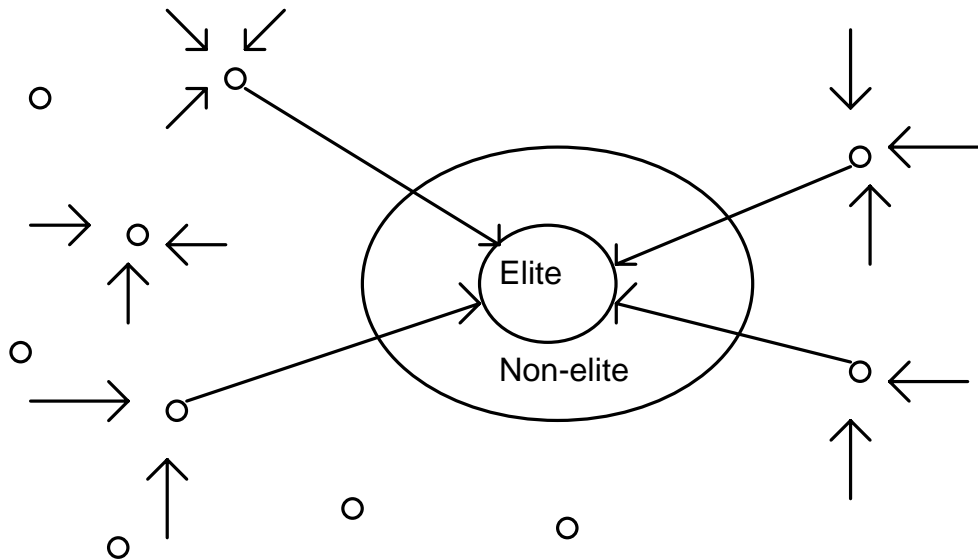
### 5.3.2.2 Vertikale differensiasie

`n Sisteem wat funksioneel differensieer in stedelike en plattelandse komponente, is steeds `n *geïntegreerde geheel of holistiese sisteem*. Die patroon van `n spesifieke gemeenskap, insluitende die patroon van die stede, word bepaal deur die karakter van die sosiale klas relasies (Rohrbaugh 1991:131). Leeds (1979:234) beskryf die *sosiale integrasie* soos volg:

Different forms of urban society involve different forms of societal integration. These forms of integration are expressed through the structures of class relations. The structures of these class relations determine what the forms of integration of the “rural” specially sets with those of the urban centres, that is, with the “towns”, “cities”, *and other nodal points*, will be. In fact, they also determine what the very characteristics of all the urban centres will be.

Die vertikale differensiasie tussen die stad en platteland binne die pre-industriële stedelike sisteem is `n *hiërargiese sisteem*. Verstedeliking in die antieke tyd het plaasgevind as gevolg van die organisering en benutting van `n surplus landbouproduksie. Die landelike gebiede het nie die fasiliteite of nodige beskerming gehad om `n groot surplus te akkomodeer nie.

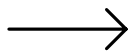
Thus cities accumulated what was produced beyond the subsistence needs of the peasants. By bureaucratic, military, commercial, or fiduciary means, they became centers of control - primarily over land use and raw materials - and thereby determined the conditions under which all other parts of the system operated. The diagram below illustrates how the system worked (Rohrbaugh 1991:131).



○ Versamelpunte (platteland, dorpe, funksionele sentrums)

en belastingstelsel

\* Non-elite: Sentrale plek (stad, algemene funksionele sentrum)



Die voorstelling van die stedelike sisteem kan vergelyk word met die sonnestelsel: die stede in die middelpunt, met die platteland elkeen afsonderlik in hulle onderskeie bane. Alhoewel bogenoemde diagram 'n aanduiding gee van die samestelling van die antieke stede en die interrelasie tussen die stad en platteland, skiet dit tekort in die aantoon van die uitbuiting van die kleinboere (plattelanders - GV) deur die stedelike elite. Oakman (1991:158) se voorstelling in punt 5.4.4 gee 'n meer spesifieke voorstelling van die proses van uitbuiting en verknegting, wat later tot onteiening gelei het. Die industriële en pre-industriële stede kan soos volg met mekaar vergelyk word:

### **Pre-industriële stad**

Familie is ekonomiese eenheid

Spesialisering van produk

Sisteem vereis sosiaal en geografies `n vaste arbeidsmag. Spesialiste in die stad produseer die nodige goedere en dienste vir die stedelike elite.

Stad en platteland is nie verbind deur middel van vloei van arbeidsmag en kapitaal of `n sentrale mag nie.

Klein getal elite is die enigste mark. Hulle beheer die sentrale grond beheerstelsel en die godsdienstige en politieke sisteem van belasting.

Toegang tot stede word beperk deur die wette wat burgerskap bepaal - kleinboere word toegang verbied.

### **Industriële stad**

Individu as werker; groot mobiele arbeidersmag wat los van geografiese en sosiale oorspronge kan werk.

Spesialisering van arbeidsproses, kapitaal-intensief en koste effektief.

Buigbare arbeidsmag vir werkgewers wat wil aanpas by veranderende marktoestande met minimum koste

Sodanige patroon verbind die stad en platteland. Baie noue relasie verseker vloei van kapitaal en arbeid na stede.

Markte en kommunikasiekanale of vervoer sluit beide die stad en platteland in = stedelike sisteem waarin nodige rolle en uitruil gestruktureer en bevorder word.

In die pre-industriële stede is kontak tussen persone geminimaliseer en gewoonlik bemiddel deur politieke en godsdienstige groepe of persone. Die platteland was nie `n algemene bron van arbeid nie. Die pre-industriële stedelike sisteem is nie behoorlik verbind deur middel van kommunikasie kanale of vervoer nie. Leeds (1979:240) gee die volgende samevatting van die pre-industriële sisteem:

The point is that the medieval form of integration was drastically different from the capitalist form of integration. It was built on the fixity of labor, fixity of class membership, restricted uses of the forms of competition, the geographical as well as social distancing of classes and separation physically of their functions in the productive and sociopolitical processes.

Horisontale differensiasie van `n kern van die omliggende gebiede is deel van die verstedelikingsproses. Daarmee saam vind die vertikale differensiasie plaas, naamlik die hiërargiese sisteem van *social-structural stratification* (Lampard 1965:541).

### 5.3.3 Die plek en funksie van die pre-industriële stad

Die pre-industriële stad is deel van die holistiese model van die stedelike sisteem wat in bogenoemde afdeling bespreek is. Die plek en funksie van die pre-industriële stad sal vervolgens uiteengesit word.

#### 5.3.3.1 Demografie en ekologie

Die stede in die antieke tyd was klein en net 5-7% van die bevolking het in die stede gebly. Die stede het plus minus 35 000 inwoners gehad. Die hoë bevolkingsdigtheid van die stede beteken dat die stede baie klein oppervlakte beslaan het. Die stede het uit twee groepe mense bestaan: die elite wat in die middel van die stad gewoon het en die non-elite wat in die buitewyke gewoon het. Rohrbaugh (1991:133) beskryf die elite soos volg:

The elite, though usually no more than 5-10% of the total population, dominated both the city and country. Being the only group with disposable income, they formed the only real market population in antiquity. Their control of the political and economic systems was usually legitimated by a religious and educational bureaucracy that became the keeper of the so-called great tradition. This is the “official” version, usually written, of a culture’s religion, values and world view. It articulates the values and mores the elite manifest.

Die non-elite is fisies en sosiaal afgesonder van die elite. Hulle het net in die stad gekom om in die behoeftes van diegene wat in beheer is, te voorsien. Die hoë geboortesifers was kenmerkend in die tyd, alhoewel net die elite se kinders oorleef het en deel geword het van die groot uitgebreide families (*extended families*). Die non-elite is aangevul deur die onteining van die plattelanders (kyk afdeling 5.4.4 in verband met die onteieningsproses van die kleinboere). Die gebrek aan opleiding het daartoe gelei dat hulle die nederige werk van dagloners moes doen (Rohrbaugh 1991:134). Bogenoemde sosiale stratifikasie stem ooreen en sluit baie nou aan by die breë sosiale stratifikasie van Palestina (vgl afdeling 5.5).

### 5.3.3.2 Funksie van die stad

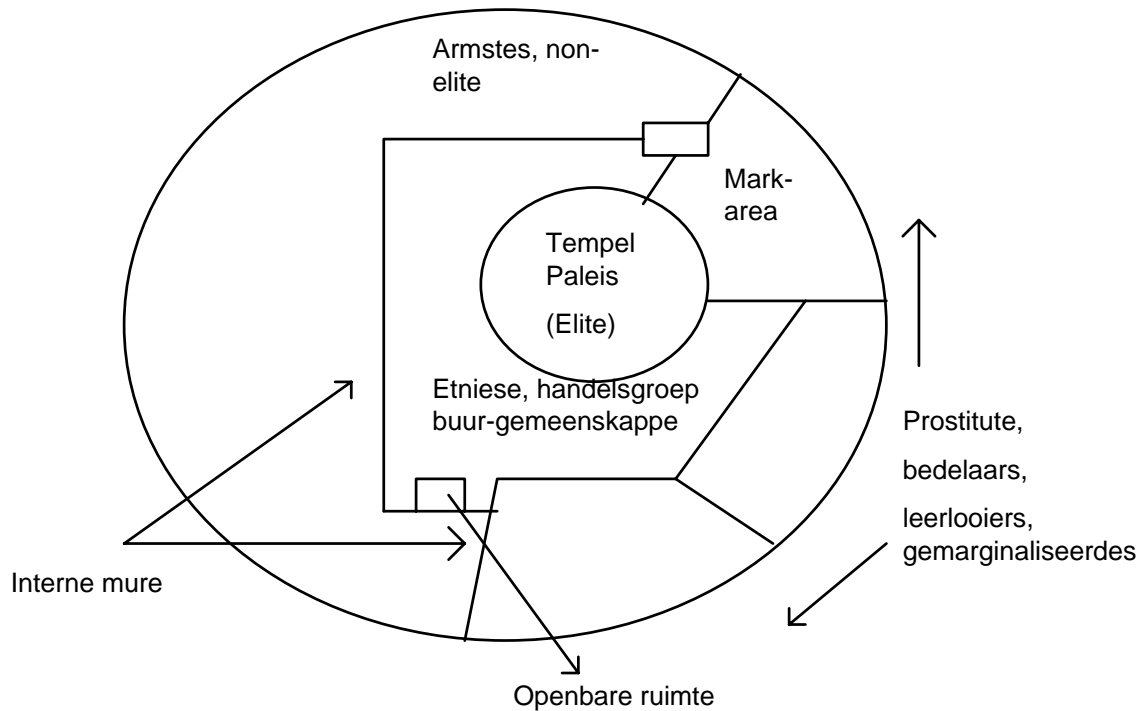
Die stede was die primêre versamelpunte van politieke en ekonomiese funksies. Die ekonomiese beheer het die elite in staat gestel om beslag te lê op die ekonomiese surplus van die platteland. Die stad het as 'n holistiese netwerk gefunksioneer wat godsdienstige, opvoedkundige en kulturele sisteme ingesluit en geïntegreer het met die ander funksie van die stad. "Since control of these by elite was essential to their dominance, temple and palace became the twin foci of most pre-industrial cities" (Rohrbaugh 1991:134). Die non-elite en gemarginaliseerdes (*outcasts*) was die primêre werksmag en grootskaalse handelaars. Familie-eenhede het op kleinskaal geproduseer. Die elite se hoofbron van inkomste was belasting en die invordering van geskenke.

### 5.3.3.3 Ruimtelike organisering

Die *interne sosiale stratifikasie* van die stad en die *spesifieke funksies* binne die sisteem word weerspieël in die fisiese samestelling van die pre-industriële stad. Rohrbaugh (1991:134) beskryf die sisteem soos volg:

The central area contained the palace, the temple, and the residences of both the political and religious elite. Such centres often were surrounded by internal walls of their own and were tightly bunched to facilitate both communication and protection. The temple centres of Mesopotamian cities were well-known examples. ...Market areas were usually alongside the religious centre, as were those in Jerusalem clustered in the Tyropoeon Valley near the temple.

Die stad is verder verdeel deur interne mure wat etniese en verskillende beroepe geskei het, asook diegene wat in die stad was om die elite te dien. Die interne mure is so gebou dat wagters die verkeer en kommunikasie tussen verskillende seksies beheer het. Verder het hulle die deure bewaak in tye van militêre noodsituasies (Rohrbaugh 1991:135). Spesifieke families en groepe van spesifieke beroepe het in gildes georganiseer, wat soms 'n hele straat of blok beheer het. Die interne mure het die interaksie tussen die onderskeie groepe beheer en gereël. Rohrbaugh (1991:135) stel die samestelling van die pre-industriële stad soos volg voor:



Pre-industriële stede is dus duidelike voorbeelde van *menslike territorialiteit*. Dit beteken dat `n groep of individu probeer om mense, fenomene en verhoudings te affekteer, beïnvloed of te beheer. “Because territoriality is a social construct, it is by its very nature a means of social control. In addition, however, by regulating access it can also be a way of controlling both land and the flow of resources, especially when land and resources are in short supply” (Rohrbaugh 1991:136; vgl ook Oakman 1991:157). Geografiese territorialiteit is `n doeltreffende wyse van kommunikasie, sowel as klassifikasie van mense en handhawing van mag.

#### 5.3.3.4 Interaksie patrone

Die hiërgiese beheer van sisteme lei tot sterk bande van solidariteit onder mense van dieselfde beroep, ouderdom, geslag, etniese groep of sosiale klas. Die kategoriese identifikasie berus op *gedeelde belange* in vergelyking met die groter sisteem.

A member of the urban elite took significant steps to avoid contact with other groups except to obtain needed goods and services. Such a person would experience a serious loss of status if found to be socializing with groups other than his own. Thus social and geographical distancing, enforced and communicated by interior walls, characterized both internal city relations and



those between city and country (vgl diagram in afdeling 5.3.2.3) (Rohrbaugh 1991:136).

### **5.3.3.5 Kommunikasie**

Die nabyheid tussen die elite het die kommunikasie bevorder. Die elite het die monopolie besit ten opsigte van die skryfkuns, asook rekordhouding, wat 'n belangrike kontrole middel was. Die dorp se roubeklaers, straatsangers, storievertellers, akteurs, priesters, skrifgeleerdes, astroloë en *magicians* het almal die vloei van kommunikasie verbaal (van mond tot mond) onder die massa mense bevorder. Rohrbaugh (1991:136) gee die volgende samevatting van die pre-industriële stad:

In sum, the patterns of pre-industrial cities were very much the consequence of the role played by the city in the larger urban system. As the center of control, the city gathered to itself those non-elite necessary to serve its needs as it carried out the specialized functions it had collected. It was a system characterized by the dominance of a small center, by sharp social stratification, and by a physical and social distancing of component populations that were linked by carefully controlled hierarchical relations. The city was a ready example of human territoriality in which the elite occupied a fortified center, ethnic, socio-economic and occupational groups the periphery, and outcasts the area immediately outside the city walls (kyk weer die diagram by afdeling 5.3.2.3).

### **5.3.4 Die wedersydse invloed van die dorpe en die kleinboere**

Die vraag ontstaan waarom die kleinboerplasies ophou bestaan het in die Hellenistiese tyd. Die opkoms en verval van hierdie plasies hou verband met die veiligheidsituasie. Tydens die Hellenistiese oorloë en die Makkabese rebellie het die situasie so versleg dat die plasies opgehou het om te bestaan. Die kleinboere het in die nabygeleë dorpe gaan woon. Die kleinboere wat wel op sulke afgeleë plasies gewoon het, was meestal werkers op groot landgoed. Arbeiders se wonings is deur argeoloë op sulke afgeleë plase gevind en dit was tipies van die Romeinse gemeenskap. Hierdie verskynsel is

baie min in Palestina gevind, maar dit kan dalk toegeskryf word aan die feit dat die huisies so swak gebou is, dat niks daarvan oorgebly het nie (Fiensy 1991:120).

Die Hellenistiese era het dus wel die lewenspatroon verander van talle Israëliete wat tevore in uitgebreide familieverband op afgeleë plases gewoon en kommunaal saam gewerk het. Arbeiders het nou meestal in dorpieë gewoon, waarskynlik net saam met hulle kern gesinslede. Kleinboere het op geen stadium die dorpe heeltemal verlaat en op die afgeleë plases gaan woon nie. Diegene wat wel in die dorpe gebly het, het die Hellenistiese oorname minder ellendig ervaar. Hulle het nie nodig gehad om byvoorbeeld hulle grond te verlaat nie. Tog het hulle ook veranderings beleef. Talle moes hulle plase afstaan en het huurders op hulle eie grond geword. Inwoners van ander dorpe het voortgegaan soos tevore, behalwe dat hulle hoër belasting onder die Ptolemeërs betaal het as onder die Perse (Fiensy 1991:123).

### **5.3.5 Die antagonisme tussen die stad en platteland?**

Die politieke en ekonomiese toestande van die vroeë ryk het 'n intensiewe eksploitasie van die landbouproducent in Palestina aangemoedig en het 'n konsentrasie van grond in die hande van 'n paar mense veroorsaak. Daar kan 'n sterk *magskomponent* gesien word in die verspreiding van ekonomiese goedere (grond ingesluit). Stedelike gebiede soos Jerusalem en Rome, wat *administratiewe sentrums* was vir groter streke, was die eindpunt van die vloei van huur, belasting en tiendes, asook die woonplek van die *ryk grondbesitters* (Oakman 1986:77; Crosby 1988:25). Die klein onafhanklike grondeienaars wat op hulle eie grond gewoon het, het begin verdwyn, net om huurders of slawe en dagloners te word wat in die stede bly, of rekrute vir die weermag te word (Crosby 1988:25). Dit het gelei tot 'n antagonisme tussen die stad en platteland (Oakman 1986:78; Fager 1993:86).

Fiensy (1991:143-144) stel dat die stede ekonomies op die platteland *geparasiteer* het. Hulle inkomste het gespruit uit die huurgeld wat die stedelike aristokrasie van die kleinboere ontvang het. Die rykes het hulle in die stede gevestig en hulle was afwesige landhere wat op die platteland se rykdom geteer het. Die aristokrate het soms ook die grond bekom deur middel van bedrog. Van die kleinboere was verheug toe Jerusalem vernietig is in 70 n.C. Die Selote<sup>8</sup> wat waarskynlik plattelandse kleinboere was, het voor die Romeine uitgevlug na Jerusalem toe. Daar het hulle

dadelik begin om die aristokrasie aan te val, veral die hoëpriesterlike adel. Voordat hulle die Romeine afgeweer het, het die Selote dus eers 'n klasse-oorlog teen die Judese adel gevoer (vgl Rapaport 1992:433-439). Die Sicarii<sup>9</sup> het nie alleen die ryk Judese adel aangeval met die uitbreek van die oorlog nie, maar ook die skuldrekords vernietig. Die oorlog het as 'n burgeroorlog begin met Simon ben Giora wat die slawe vrygelaat het en 'n weermag van besitloses gevorm het. Hy word genoem “the leader of the lower classes in Judea, Peraea and Idumaea” (Fiensy 1991:144).

In Galilea is Sefforis en Tiberias<sup>10</sup> aangeval en daar is gepoog om albei stede af te brand. Dit is veelseggend dat die twee stede opeenvolgend die skuldrekords geberg het. Wydverspreide vyandskap teen stedelike elite kan 'n sterk aanduiding daarvan wees dat die stede parasities was. Die talle verwysings na die rykes se uitbuiting van die armes dui ook op stedelike uitbuiting. Jesus spreek die welgesteldes ernstig aan (Mark 10:23; 12:40; Luk 16:19-29) en ander Palestynse leraars van daardie tyd het dit ook gedoen (Fiensy 1991:145; Freyne 1995:597-620; vgl afdeling 6.1).

Van Aarde (1993:531) bring 'n belangrike nuwe perspektief na vore, naamlik dat die stede as *belangeruimtes* verstaan moet word. Die regerende klas het in die stede gewoon, saam met diegene wat hulle ondersteun het. Politieke en godsdienstige mededinging het ook in die stede (bv Jerusalem, Sefforis en Tiberias) begin. Van Aarde (1993:531) beskryf die *belangeruimtes* soos volg:

'n Mens kan ook na hulle verwys as “belangeruimtes”, omdat hierdie stede besonder nou geassosieerd was met die ideologiese belange van die inwonende elite en die ondersteunende klas. Ons tref hierdie funksionele rol van stede aan in sowel die narratiewe wêreld van die onderskeie kanonieke evangelies as in die breë sosiale wêreld wat deur middel van hierdie evangelies se verhaalstrukture verbeeld is. Net soos sekere groepe in die samelewing (of karakters in die verhaalstruktuur van die onderskeie evangelies), het hierdie stede simbole geword van bepaalde ideologiese belange. Dit is daarom moontlik om personifiërend na die funksies van hierdie stede te verwys, omdat hulle as simbole dien van bepaalde belangegroepes wat in die eerste-eeuse Palestynse konteks aangetref is en op bepaalde narratiewe wyse in die kanonieke evangelies verbeeld is.

Uit bogenoemde aanhaling is dit duidelik dat die stede die ideologiese belange van die elite en die ondersteunende groep verteenwoordig het. Hulle is deur die landvolk as die ondersteuners van die Romeine (en die Herodiane in Galilea) gesien. Met die uitsondering van Antiogië, Alexandrië en Rome was die dorpe maar klein. Oorbevolking het ook later 'n probleem begin raak. Waar resiprositeit tussen huishoudings plaasgevind het, het *herverdeling* die binding tussen die stad en huishoudings verseker. Die instrumente vir hierdie herverdeling was *rente, belasting, tiendes, huur en geskenke* (Oakman 1986:78; Crosby 1988:25; Fiensy 1991:144). Buiten laasgenoemde instrumente het die owerheid grond gehuur op verskillende plekke en sodoende direk betrokke geraak in die graanproduksie om in die behoeftes van die armes en die staatsamptenare te voorsien.

Die stryd binne die eerste-eeuse Romeinse Ryk kan ook vanuit 'n ander hoek beskryf word. Op 'n makro-ekonomiese vlak was daar spanning tussen die natuurlike of bestaansekonomie en die ekonomiese aktiwiteite wat 'n bepaalde lokaliteit transendeer of wat nie direk met die verwerking van die grond te make het nie. Op 'n mikro-ekonomiese vlak is daar spanning tussen die begeerte vir ekonomiese *selfgenoegsaamheid of onafhanklikheid* en die dringendheid vir 'n tipe van *interafhanklikheid*. Hierdie spanning<sup>11</sup> is onafwendbaar, omdat die beskawing en stedelike kultuur van die Romeinse Ryk gebou was op 'n paar vorme van interafhanklikheid.

- Die stede se parasitiese onttrekking van ekonomiese surplus van die platteland af (indirekte, kollektiewe eksploitasie);
- Interstedelike handel, noodsaaklik om die gemaksugtiges, die burokrate van die administrasie, godsdienstige spesialiste, verskeie ambagslui ensovoorts, wat nie die grond bewerk het nie, te ondersteun (Oakman 1986:147).

Hierdie soort beskawing het nie gelyke aandele aan almal versprei nie. Interafhanklikheid het vir die elite vrywillige samewerking beteken om hulle voorregte te beskerm, asook hulle afhanklikheid van ander vir arbeid en luukshede. Alleen die bevoorregte elite het gedeel in die voordele van die handelsverhoudings rondom die Mediterreense gebied. Gepaardgaande met hierdie bevoorregting, is die kleinboer se passie vir selfgenoegsaamheid en die ontwikkeling van selfgenoegsame

groot landgoed. Die gemarginaliseerdes is daarteenoor verlaag tot die vlak waar hulle `n oorlewingsstryd gevoer het vir lewensonderhoud. Interafhanklikheid het vir hulle eksploitasie van bo-af beteken en afhanklikheid van wedersydse hulp in die dorpe om moeilike tye te oorleef. Hulle het dus op grond van ander motiewe gestrewe na en gestry vir onafhanklikheid en selfgenoegsaamheid (Oakman 1986:148).

Jesus het gesien dat die ekonomiese voordele onder die Romeinse Ryk bevoordeel net hulle wat alreeds het. Jesus het die huidige sosiale verhoudings met `n kritiese oog bejeën (vgl Mark 12:1-12; Luk 12:3-9). Jesus het nie *redistribusie* van grond op `n revolusionêre manier gepropageer nie. Hy het die strewe na selfgenoegsaamheid, deur middel van grond, van sowel die rykes as die kleinboere verwerp. Die verhouding tussen *eienaars en onteindes* is van primêre belang. Die aksent van Jesus se boodskap val op `n nuwe soort van *interafhanklikheid* (Oakman 1986:148).

Buiten bogenoemde situasies, het die staat nie betrokke geraak by die onafhanklike huisekonomie nie, behalwe deur die herverdelingpraktyke (belastinge en geskenke). Die Romeinse staat het twee soorte ekonomiese dienste nodig gehad wat die staat nie self kon voorsien nie. Die eerste was die voorsiening van rantsoene vir godsdienstige rituele, die weermag en sekulêr-siviele doelwitte. Die tweede was die insameling van fondse om te betaal vir essensiële owerheidsdienste. Die tollenaars is deur die staat gekontrakteer om sekere werke en dienste te lewer. Die tollenaars was betrokke by openbare kontrakte, belastinginvordering en grootskaalse uitleen van geld. Israëliete het hierdie groep gesien as onderhouers van die keiserlike teenwoordigheid. Daarom is hulle *geostraseer* en het as *sondaars* bekend gestaan (Matt 9:10;11; 11:19). Om sodanige tipe *sondaar* in jou huis te hê, was jy `n ondersteuner van die *basileia* (Crosby 1988:26).

### **5.3.6 Botsing tussen bestaansekonomie en markeconomie**

Lukas 12:16-20 stel `n duidelike kontras tussen die kleinboer en die ryk grondeienaar van die eerste eeu. Hierdie man het nie nodig om hom te bekommer oor selfgenoegsaamheid nie. Saam met die houding van selfgenoegsaamheid is die houding van *carpe diem* (Oakman 1986:146). Beide hierdie waardes was kenmerkend van die rykes van die vroeë ryk. Die kleinboere is soms teensinnig oorreed om surplus te produseer vir die mark, bo en behalwe hulle eie behoeftes in die huis. Hierdie

surplus was gereed om die nuwe ekonomiese klas te ondersteun, wat nie direk betrokke was by die produsering van hulle eie voedsel nie. Hierdie sisteem het die afwesige landhere die geleentheid gegee om groot winste te maak uit die ongespesialiseerde landbou.

### 5.3.7 Samevatting

Die *pre-industriële stad* is te onderskei van die *industriële stede*. Hierdie onderskeid voorkom die anakronistiese voorstelling van die eerste-eeuse Mediterreense stede en omstandighede. Die pre-industriële stad is `n *interaktiewe, holistiese sisteem*, met `n voortdurende wedersydse wisselwerking vanaf die periferie na die sentrum. Die pre-industriële sisteem is `n *hiërargiese sisteem*. Die kleinboere van die platteland was bestaansboere wat in hulle eie behoeftes voorsien het. Die surplus landbouproduksie is deur die elite na die stede versprei. Die potensiële gevaar van konflik en opstand was duidelik sigbaar in die hiërargiese struktuur van die pre-industriële stad. Die *sosiale klassifikasie* op grond van klas en arbeid kom duidelik in die model na vore.

Die elite of regerende klas in die stede het politieke, godsdienstige en sosio-ekonomiese mag gehad. Hulle het vanuit die stede die kleinboere en gewone bevolking geregeer. Die stad self het `n sterk hiërargiese klassifikasiesisteem gehad. Die tempel en die paleis was in die sentrum en van daaruit is totale beheer uitgeoefen oor die nie-elite wat hulle gedien het. Die *elite* was `n *geslote sisteem* wat self bepaal het met wie hulle wil kommunikeer en wanneer. In afdeling 5.3.4 is die botsing tussen die stad en die platteland verduidelik. Die digte bevolking van die stede en die groot weermag van die regeerders het `n swaar las op die landbou geplaas. Die klein bestaansboere moes `n groot surplus produseer om in almal se behoeftes te voorsien. Die kleinboere en hulle families wat baie skuld gehad het, is dikwels onteien en het soms selfs slawe van die elite geword. Sommige het op hulle eie grond agtergebly en dit namens die elite bewerk as dagloners of slawe. Die antagonisme tussen die stad en die platteland het later uitgeloop op die kleinboeropstande.

## 5.4 GRONDBESIT OF GRONDONTEIENING

### 5.4.1 Grondbesit

In die eerste eeu was daar twee botsende persepsies oor grond (vgl hoofstuk 3): Eerstens, die Ou-Testamentiese beginsel en ideaal van individuele onafhanklikheid. Tweedens, die nuwe Romeinse idee dat grond die bron van profyt was, dit wil sê 'n verhandelbare kommoditeit. Laasgenoemde persepsie het sosiale klasvorming aangewakker. Die twee beskouings het parallel teenoor mekaar bestaan: Die elite groep wat die profyt uit die grond gemaak het en die kleinboere wat altyd op een of ander manier die elite gedien het (Oakman 1986:38; 1991:157; Fiensy 1991:4).

Grondbesit vanuit die perspektief van die rykes, dit wil sê *van bo*, word uitgedruk in territoriale en wettiese terme. Grondbesit vanuit die perspektief van die kleinboer, dit wil sê *van onder*, word uitgedruk in gewoontereg of binne familiale verband. Die model vir grondbesit in die eerste-eeuse Palestina word grotendeels bepaal deur die groep wie se belange gedien word. Die rykes het territoriaal gedink en die kleinboerbesitters het relasioneel gedink. Die rykes het besef dat grondgebied wat hulle bykry, groter inkomste beteken het. Inkomste het dus vir die elite in direkte verhouding gestaan met die gebied wat hulle beheer het. Daar was ook verskillende kategorieë van grondbesit: koninklike gebied, vestigingsgebied en dorpsgebied (Oakman 1986:38; Fiensy 1991:2, 3).

Die teologiese betekenis van die land beteken vir die Israëliete eerstens dat die land die beloofde land is (Gen 12:1-3). God het dit aan hulle voorvaders belowe. Tweedens, stel Levitikus 25:23: *Geen grond mag permanent verkoop word nie, want die land behoort aan My. Julle is slegs vreemdelinge en bywoners by My*. Die land behoort dus aan die Here (Fiensy 1991:3, 4; Fager 1993:31-33). As die land aan die Here behoort, is Israel die huurders en knegte van die Here. Talle praktyke demonstreer die onderliggende begrip (Fiensy 1991:3, 4):

- Verdeling van die land deur die lot te werp (Num 26:55; Miga 2:5).
- Die opdrag om die oesreste aan die armes af te staan (Lev 19: 9-10; 23:22; Deut 24:19-21). Jaarlikse tiendes en eerste vrugte moes aan die Here betaal word uit die

opbrengste van die land en `n tiende moes elke derde jaar aan die armes afgestaan word.

- Elke sewende jaar moes die grond `n sabbatsrus gegee word en elke 50 jaar moes daar `n jubeljaar (*hersteljaar*) wees, waartydens alle skulde afgeskryf en alle grond aan hulle oorspronklike eienaars teruggegee word.
  - Die konsep dat die land `n heilige land is, hou verband met die gedagte dat God in die land woon en dat die land aan God gewy is (Num 35:24) (Fager 1993:116, 117).

Die kleinboerbesitter was verbind aan `n stuk grond as *onvervreembare erfenis* en wat as sodanig erken was in die dorpe. Buitestaanders wat die grond gevat het waarop die kleinboer gebly het, is beskou as indringers wat hulleself op die kleinboere afgeforseer het en aanspraak gemaak het op die oeste van die land. In so `n geval is die relasionele aspek van grondbesit geminag. Die grondeienaar het teensinnig betaal aan bydraes soos belasting, rente, hereregte en ander verpligtings en uitgawes. Die gevoel teenoor die familie-erfgrond was `n gevoel van lojaliteit. Die grond het net aan God behoort en dit is in “trust” aan Israel geleen as onvervreembare familieplase en kleinhoewes. Grond is volgens hierdie beskouing nie bedoel vir ekonomiese benutting nie, maar God het dit gegee om daarmee te oorleef. Die tendens was dat al meer grond aan al hoe minder mense behoort het en dit op `n besigheidsgrondslag (kyk diagram van Oakman 1991:158 en afdeling 5.4.4). Die meeste suksesvolle plase in die Romeinse Ryk het sowat 100 akkers beslaan. Die grond is naastenby soos volg verdeel:

- Kleinplase: 6 tot 50 akkers.
- Mediumgroot plase: 50 tot 315 akkers.
- Groot plase: oor die 315 akkers.

Die gemiddelde elite het `n medium grootte plaas besit. `n Toenemende getal eienaars van medium-grootte grond was *afwesige landhere* wat net in die opbrengs van hulle grond belang gestel het (Fiensy 1991:24). Die getuienis toon dat daar talle groot landgoed verspreid deur die land bestaan het, wat huurarbeid en slawe geverg het om te bewerk. Hierdie landgoed het gewissel van 50 tot 2500 akkers (Fiensy 1991:60).



## 5.4.2 Grondproduksie in relasie tot verskillende groepe mense

### 5.4.2.1 Dagloners

Finley (1985:67) maak met reg die stelling “Absolute freedom is an idle dream...”. Wat is absolute vryheid - *utopie of `n moontlikheid*? Die vryheid van die mens het gewissel tussen twee pole. Die slaaf as eiendom en besittings aan die een kant, en die vrymens, wat vry en vrywilliglik optree. Nie een van bogenoemde moontlikhede het werklik bestaan nie. Tussen die twee pole is daar `n hele reeks of spektrum van moontlikhede. `n Mens besit of het `n gebrek aan regte, voorregte, eise en verantwoordelikhede in vele aspekte.

Dagloners en huurlinge was talryk in die eerste-eeuse Palestina. Landloses het hulleself alreeds voor die ballingskap, veral in oestyd, uitverhuur (vgl Rut 2:3). Maar die neiging om groot landgoed in Palestina te bekom moes hierdie klas mense se getalle verhoog het. Na gelang meer mense hulle grond verloor het, het hulle of huurders of dagloners geword. Nie alle dagloners was egter grondloos nie. Jonger seuns van `n armoedige pa sou waarskynlik as dagloners gaan werk om die familie se inkomste aan te vul. Armoedige kleinboere met groot gesinne om te onderhou, moes waarskynlik ook gaan werk om hulle inkomste aan te vul (Fiensy 1991:85). Die dagloner wat geen grond besit het nie en totaal van sy loon afhanklik was, is *pual jom* genoem. Die *sakir* het `n klein stukkie grond besit en sy inkomste aangevul met buitewerk. Hulle is vir `n vasgestelde periode gehuur. Die arbeiders kon vir enige denkbare werk aangewend word, byvoorbeeld om goedere rond te dra of as `n wag. Vakmanne was beter daaraan toe as gewone dagloners, maar hulle was in die minderheid.

Die lewe van die dagloner was fisies uiters veeleisend soos skelette wat by Qumran opgegrawe is, dit ook uitwys. Dit is moontlik dat mense ook na Qumran uitgewyk het as gevolg van beserings, armoede en siekte; meer as wat godsdiens hulle daarheen gedwing het. `n Dagloon was sowat een *dinarius/dragma* (Matt 20:2, 9, 13), maar dit het gewissel na gelang van die soort werk wat vereis is. Daar is ook baie getuienis dat die dagloners telkens uit hulle loon gekul is. Verkeerde vergoeding, uitgestelde vergoeding en vergoeding vir `n afgehandelde deel van die werk, was aan die orde van die dag (Fiensy 1991:86).

Die lewensstandaard van arbeiders het ook gewissel na gelang van die vaardigheidsgraad wat geverg is om hulle werk te doen. `n Skrywer het byvoorbeeld, *twee dinarii* per dag verdien. Die grootte van sy gesin sou bepaal hoe ver hy met daardie geld sou kon kom. Die geskatte gemiddeld persone per gesin was ses tot nege mense. Die beraamde koste om ses mense aan die lewe te hou, beloop sowat 182 *dinarii* per jaar. Bykosse moes dan nog gevind word om die graan aan te vul wat met die geld gekoop is. Twee honderd *dinarii* word as die grenslyn vir armoede beskou. Indien iemand minder as dit geïen het, het hulle aanspraak gemaak op die armsorgvoorregte van daardie tyd (Fiensy 1991:87-89).

Die algemene lewenstandaard van die dagloners was maar laag. Hulle het waarskynlik meestal op die grens van verhongering gestaan. Ouers het dikwels self verhongers en hulle kos aan die kinders gegee. Solank die gesondheid gehou het en daar geen hongersnood in die land was nie, het die arbeider oorleef. Anders, het dit uiters moeilik met hulle gegaan (Fiensy 1991:88).

#### 5.4.2.2 Slawe

Finley (1985:62) dui `n paradoks aan in die antieke verstaan van die posisie van `n slaaf. Aan die een kant, is `n slaaf die eiendom of besitting van sy of haar eienaar. Slawe varieer in waarde en kwaliteit. Slawe het gevlug en is soms hard geslaan. Slawe en diere was op dieselfde vlak. Wanneer hulle ander mense en hulle besittings skade berokken, het hulle eienaar die verantwoordelikheid gedra. Aan die ander kant, was slawe ook baie uniek. Die uniekheid as eiendom word soos volg beskryf: “first, slave women could and did produce children sired by freemen; second, slaves were human in the eyes of the gods, at least to the extent that their murder required some form of purification and that they were themselves involved in ritual acts, such as baptism” (Finley 1985:65).

Die inherente paradoks in antieke slawerny dui op `n verskil in die wettiese status van die slawe. Dit dui op `n verdere *sosiale differensiasie* by slawe (Finley 1985:65). Die slaaf het wel `n toegewing van sy eienaar ontvang om besittings te hê en in transaksies met derde partye betrokke te raak. Finley (1985:64) beskryf bogenoemde vryheid onder die instelling van die *peculliam*. `n Israëliet kon op een van drie maniere `n slaaf word: Eerstens, as straf vir diefstal (Eks 22:1); tweedens, as die

laaste uitweg vir iemand wat sy grond verloor het (Lev 25:39); en derdens, as betaling van 'n debiteur (Jes 50:1). Net nie-Jode het waarskynlik as oorlogsbuit slawe geword voor 70 n C. Die Israelitiese slaaf was tot slaafskap verdoem vanweë finansiële probleme en hulle moes teoreties in die sabbatsjaar vrygelaat word. Die Kanaänitiese slaaf was lewenslank 'n slaaf (Fiensy 1991:90).

Die Nuwe Testament verwys na landbousslawe in Matteus 13:27 wat kom rapporteer dat daar onkruid in die graan is. In Markus 12:2 word 'n slaaf gestuur om huur in te vorder. In Lukas 15:22 word melding gemaak van dagloners en slawe. Laasgenoemdes moes die vetgemaakte kalf slag. Slawerny het in elk geval nie in Palestina die omvang behaal as wat elders die geval was nie. Die slaaf is as eiendom beter behandel as die dagloners. Daar is geen werklike getuienis dat Hebreuse slawe vrygelaat is gedurende die jubilee nie. Die slawe wat deur Simon Bar-Giora vrygelaat is, het dadelik die opstand ondersteun en was desperate mense wat waarskynlik nie ver wag het om in 'n jubilee vrygelaat te word nie. Fiensy (1991:92) beweer dat op grond van die stilswye, asook duidelike bewyse, dat die jubileewette toenemend geïgnoreer is en dat Hebreuse slawe waarskynlik nie vrygelaat is nie. Die nie-Joodse slaaf was vir altyd tot slaafskap verdoem en is in Palestina waarskynlik tydens die Hasmonese oorwinningstogte en Herodus se oorlog teen die Nabateërs bekom. Vreemdelingslawe kon egter ook op die oop mark in Palestina gekoop word. Sommige van die vreemdelingslawe is besny en gedoop, om van hulle *proseliete*<sup>12</sup> te maak (Fiensy 1991:92).

Volgens Koester (1994:535-546) kan slawe egter nie aanspraak maak op *opstanding* en *apoteose (vergoddeliking)* nie. Dit is waarskynlik een van die redes waarom Paulus en ander sendelinge se boodskap so vinnig versprei het. Slawe het 'n groot deel van die Mediterreense gebied uitgemaak (45%). By Christene het hulle gehoor dat ook hulle (en nie net die elite nie) “onsterflikheid” en 'n lewe saam met die gode (in hierdie geval God) as 'n gawe of genade ontvang.

### 5.4.2.3 Kleinboere

Wie is die kleinboere? Volgens St' Croix (1981:210; vgl Fiensy 1991:vi) is kleinboere:

- bestaansboere wat hulleself in stand gehou het met die vrugte van hulle eie arbeid;
- hulle kon vryboere, huurders, dagloners of landbouslawe gewees het;
- hulle het meestal hulle eie grond as `n familie-eenheid bewerk;
- hulle het kollektief meer geproduseer as wat hulleself nodig gehad het en met die surplus het hulle die eliteklas onderhou, onder wie se gesag hulle tot `n mate gestaan het.

Die hoër klas bestaansboer of kleinboer is diegene wat geen buite inkomste vir oorlewning nodig gehad het nie (vgl Forster 1965). Hulle het genoeg grond besit om vir hulle families te sorg. Die laer klas bestaansboer het wel van die grond se opbrengs gelewe, maar moes `n byverdienste vind. Die kleinboere wat grond besit het, is belangrik omdat hulle ook in `n sekere sin as belastingbetalers in diens van die elite gestaan het. Met die belasting het Herodus stede gebou en geskenke uitgedeel. Hulle het ook die priesterstand grootliks met hulle belasting onderhou. Die huurders kon in moeilike tye staatmaak op die landheer om hulle by te staan, maar die kleinboer moes maar self die laste dra. Die kleinboer se eerste nagmerrie was altyd skuld (Fiensy 1991:93) en broodtekort. Kleinboere was meestal op die rand van onveiligheid vanweë die feit dat hulle grond klein was, die mensgemaakte en natuurkatastrofes en die belastingstelsel.

Volgens gebruik is die helfte van `n persoon se grond jaarliks om die beurt onbewerk gelaat en daarom is omtrent 17 akker grond nodig om in `n gesin se graanbehoefte van *drie kor* per jaar te voorsien. Volgens Fiensy (1991:93) is dit egter net spekulasie, omdat die kleinboere ook olywe en wingerde geplant het. Sommige het graan tussen die olywe gesaai. Meeste van die grond was nie meer as ses akkers groot gewees nie. Sulke kleinboeres kon slegs een kor opbrengste lewer, wat een familie vir een derde van die jaar kon voed. Die meeste kleinboere moes elders `n ekstra inkomste verdien, byvoorbeeld om as arbeider te gaan werk soek, jag, visvang, veeboerdery, kleinvee of om `n rower te word (Oakman 1986:58-72; Fiensy 1991:96). Fiensy (1991:97) betoog dat geen gefundeerde afleiding oor die lewenspeil van die mense gemaak kan word nie, omdat ons te min van hulle weet. Die klassifikasie en afleidings wat gemaak is op beendere wat opgegrawe is, is spekulatief en moeilik. `n Ander tipe ondersoek is om afleidings te maak oor die gebrek aan voeding, deur die

ratio kinders teenoor grootmense wat in die grafte gevind word en die patologie van sulke kinders. Kinders was gouer die slagoffers van wanvoeding as volwassenes (Fiensy 1991:97). Die slotsom van hierdie ondersoek was dat wanvoeding of siekte die oorsaak is van kindersterftes. Die armer sosiale klasse in Palestina in die Romeinse Ryk moes knaend honger gewees het.

### 5.4.3 Grond as die oorsaak van stryd

Na aanleiding van die oorsig van die eerste-eeuse ekonomiese situasie, kan die vraag gevra word: Hoe het Jesus die probleem van wanverspreiding van of differensiële beheer oor essensiële ekonomiese goedere aangespreek? Die primêre ekonomiese goedere was grond. Veranderende vorme van grondbesit en die steurende effek van skuld is die natuurlike vertrekpunt van hierdie ondersoek. Ander goedere soos voedsel, klere, huisvesting, en geld is indirek deel van die ondersoek van die Jesus-materiaal<sup>13</sup> in verband met rykdom en mededeelsaamheid (*sharing*).

’n Groot konflik het ontstaan oor grondbesit in Israel met die koms van die Grieke en Romeine. Hierdie stryd oor grondbesit het uitgeloop op die Joodse oorlog. Dit was ’n stryd om die gebruik van die grond en die verspreiding van die opbrengs. Grond was die primêre produksie faktor in die agrariese gemeenskap. Toegang tot grond is noodsaaklik vir oorlewing. Het Jesus enige reaksie geformuleer teenoor die probleem van inheemse verlies van grondeienaarskap? Hoe hou Jesus se houding en intensies oor eienaarskap verband met die verkondiging van die Koninkryk van God? Sommige woorde van Jesus stel voor dat Jesus grond beskou het as ’n oorsaak van stryd. Jesus het Homself nie as regter beskou in eiendomsdispute nie. Sommige gelykenisse fokus op die probleem van grondbesit. Markus 12:1-12 skets vir ons die soort van verhoudings wat ontstaan het deur landheerskappy in agrariese konteks. Van die landbouers het moorddadig begin word in hulle strewe na eienaarskap (Oakman 1986:144). Hierdie soort van vyandigheid teenoor die besittersklas was tipies van die eerste-eeuse Palestynse sosiale verhoudings. Jesus toon geen spesifieke simpatie met die besitters se optrede nie (Mark 12:9). Lukas 13:6-9 verwys wel na die tema van stryd. Die gelykenis verwys na ’n man wat ’n vyeboom geplant het (waarskynlik ’n *afwesige grondeenaar*), wat *de facto* die besitter van die boord is. Vir Oakman (1986:145) is die punt wat die gelykenis maak, dat die werklike *eenaar*, die een wat

die lande bewerk en omgee vir die boorde, bereid is om baie op te offer om produksie uit `n onproduktiewe boom te kry. As die boom uitgehaal word, dan sal hy weer 3, 4 of 5 jaar moet wag vir die volgende aanplanting. Jesus se simpatie lê by die landbouer wat die vyeboom versorg. Die eienaar *de iure*, stel waarskynlik net belang in die onmiddellike profyt van die boord, moontlik onbewus van wat die kostes van die profyt sal wees.

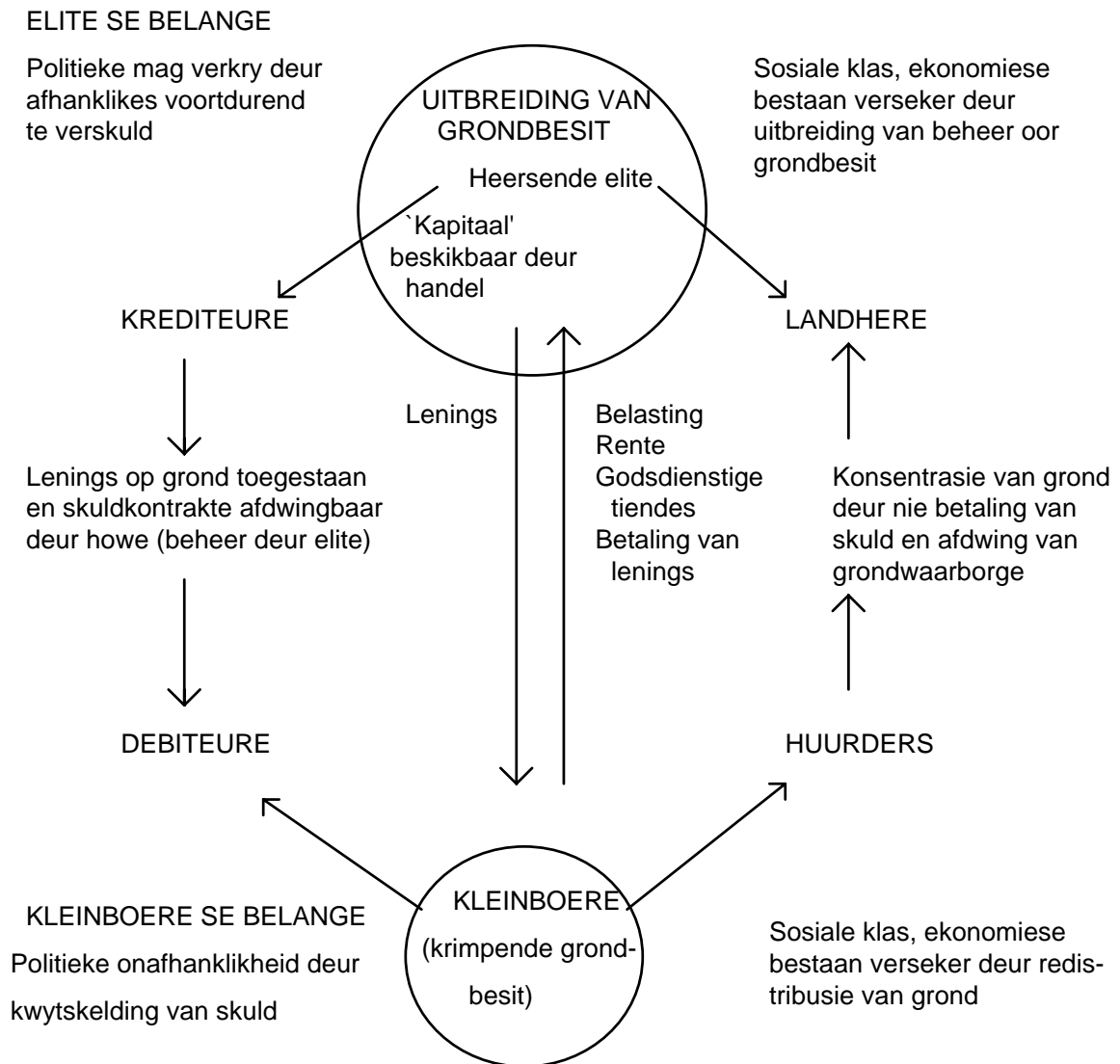
#### 5.4.4 Skuld en kwytskelding van skuld

Baie van die Judeërs in Jesus se tyd het onder `n toenemende skuldlas gewerk. Die probleem van skuld het die kwaliteit van verhoudings tussen die besittersklas van die eerste-eeuse Palestina en hulle wat gedwing is om te huur of loonarbeiders te word, vertroebel. Skuld was een van die meganismes waardeur die rykes al ryker<sup>14</sup> geword het en die armes al armer (vgl Goodman 1982:417-427; Kee et al 1997:378-381). Deur skuld is die eienaarskap van die erfgrond van die kleinboere afgerokkel. Die *regte* van die krediteure is `n ander manifestasie van die ongevoelige egoïsme van die ryk elite wat waarborge geëis het, waarborge ten koste van die minderbevoorregtes (vgl afdeling 3.4.6 oor vlakke van skuld).

Skuld het `n groot rol gespeel in die *versteurde sosiale verhoudings* van die tyd van Jesus. Daarom het Jesus die vertakkings en die geleenthede van hierdie probleem ontgin (vgl bv Matt 18:12-35; die gelykenis van die *onvergewensgesinde* amptenaar). In Matteus 18:12-35 word die reaksie van die *vergeefdes* gemeet deur die reaksie van liefde teenoor die genadige krediteur. Die reaksie is die *tertium comparationis*. Die rigting van die reaksie teenoor die genadige krediteur of genade teenoor die debiteure moenie die onderliggende punt van reaksie verhinder, wat vergelykbaar is met die ervaring van vergifnis of kwytskelding nie. Die gunstige reaksie op die goedgeunstige vergifnis is ook die fokus van die bestuurder se optrede in Lukas 16:1-8. Jesus het die bestuurder (*oikonomos* is `n slaaf) wat sy eienaar benadeel het om sy eie situasie te bevoordeel, se optrede geprys. Hierdie onregverdigde bestuurder is deur die eienaar weggejaag. Sy lot was `n onteierende arbeider of bedelaar. Hierdie bemiddelaars (*oikonomos*) dwing `n onderdrukkende agrariese sosiale orde af, en hulle is deur die kleinboere gehaat. Die politieke sluheid van die bestuurder is vanuit `n agrariese oogpunt verstaanbaar. Deur die debiteure se skuld kwyt te skeld, het die *oikonomos*

vir homself positiewe alternatiewe moontlik gemaak (Oakman 1986:151). Oakman (1991:158) gee die volgende diagramatiese voorstelling van hoe kleinboere verkneg is deur skuld tot op sodanige punt waar hulle hulle grond verloor het:

### HOE KLEINBOERE HULLE GROND VERLOOR HET DEUR SKULD



Hoekom het Jesus die oneerlike bestuurder geprys? Het Jesus die onderdrukte kleinboere se kant gekies teen die rykes? Nee, hierdie gelykenis is gemik teen die rykes self. Die bestuurder se vrygewigheid is lofwaardig. Dit is `n vrygewigheid wat gemotiveer is deur selfbelange, maar wat prysenswaardige gevolge het. Hierdie vrygewigheid verlig die onderdrukkende omstandighede (die *eksploiterende elite*

teenoor die *onderdrukte kleinboere*) en skep ook die basis vir `n nuwe verhouding met die kleinboere.

Gregory (1975:74; vgl Oakman 1986:152) glo dat daar in die dorpe van kleinboere waar ekonomiese ongelykhede bestaan, gedink is dat hulle wat baie het, ook moet deel met dié wat nie baie het nie. Die rykes is verantwoordelik vir die wyer sosiale orde. As die ongelykhede te groot word, sal die sosiale orde in duie stort. Daarom moet hulle nie te ryk word nie. Die verwagting om te gee is `n morele verpligting teenoor die sosiale orde. Hierdie vertellings van Jesus sinspeel almal sterk op hierdie verwagting om te gee. Genade is onvoorwaardelik. *Vergifnis*, daarteenoor, lê `n groot verantwoordelikheid op die ontvangers daarvan. Die ontvangers is verantwoordelik van wanneer en hoe hulle hulle nuwe verpligting sal vervul. Hulle is onder `n algemene, maar onvoorwaardelike, verpligting by die ervaring van kwytskelding van skuld.

Die kwytskelding van skuld word duidelik na vore gebring deur die Onse Vadergebed. Die Griekse woord *aphiemi* dui beide op die kwytskelding van skuld en op `n metafoor wat na vergewing verwys (vgl afdeling 6.5.4.3.2). Hierdie woorde het dus beide die betekenis van sonde of van skuld (Oakman 1986:153). Vergifnis het `n vertikale aspek, sowel as `n horisontale aspek. Vertikaal kan vergifnis nie anders verstaan word as vergifnis van oortredings (skulde = ongehoorsaamheid, sondes) teenoor God. In die konteks van horisontale verhouding tot die naaste metaforiseer Matteus skuld om alle soorte sosiale verpligtings te dek.

Hoe het Jesus die woorde in hierdie vers (Matt 6:12) verstaan? Wat het dit beteken binne die konteks van Jesus se bediening? Eerstens, moet daar gewys word op die parallellisme wat een of ander verband suggereer tussen die *klein* vergifnis/kwytskelding deur Jesus se dissipels en die *groot* vergifnis/kwytskelding wat God alleen kan gee. Die klein vergifnis hou verband met werklike skuld, maar kan ook uitgebrei word na morele skuld. Jesus het primêr gepleit vir kwytskelding van aardse bande wat deur skuld veroorsaak is. Die probleem van skuld, die onderdrukking van die mense van Palestina is so groot dat dit slegs deur die mag van God doeltreffend verbreek kan word. Selfs `n eskatologiese verstaan van die teks moet rekening hou met hierdie materiële verwagtings (Oakman 1986:154).

Tweedens, is daar `n sinonieme parallellisme tussen die vergifnis van skuld en die voorafgaande vers van die daaglikse brood. Skuld is `n bedreiging vir die



beskikbaarheid van daaglikse brood. Die petisie vir daaglikse brood is terselfdertyd 'n petisie vir 'n sosiale orde wat die basiese menslike behoeftes sal voorsien op 'n gereelde en konstante wyse. Skuld verbreek die vermoë van 'n sosiale orde om daaglikse brood te voorsien. God word versoek om die onderdrukkende mag van skuld in mense se lewens te verwyder (Oakman 1986:155). Die voorgestelde interpretasie word op die basis van 'n ander oorweging aangemoedig. Jesus se bediening spreek spesifiek die landloses aan, hulle wat om een of ander rede gedwing is tot bedelary, prostitusie, tollenaarskap, of enige beroep wat nie direk te make het met die bewerking van grond nie. Baie van hierdie mense het die realiteit van skuld geken. Hulle kon dalk nie ontslae raak van die skuld nie en is as gevolg daarvan geostraseer uit die *normale* sosiale bande. Die Onse Vader-gebed spreek met bogenoemde verse die mense se behoeftes direk aan (vgl afdeling 6.5.4.3.2). Oakman (1986) en Crosby (1988) stem dus saam in verband met die interpretasie van die Onse Vader-gebed.

Die relasie tussen die broodgebrek en skuld as die *horison* waarteen die brood en vergifnis petisies verstaan word, asook die sosiologiese oorwegings oor die godsdienstige belange wat aan die werk is in die bediening van Jesus, bevraagteken die *vergeestelike interpretasies* van die gebed van Jesus wat alreeds in die sinoptiese tradisie begin. Hierdie interpretasies verstaan die versoek tot God om vergifnis net in morele terme. Die beoefening van vergifnis/kwytskelding op aarde is verbind *a minori ad maius* aan die radikale vergifnis/kwytskelding met die koms van die koninkryk van God: as Jesus en die dissipels hierdie kwytskelding nou kan beoefen, hoeveel te meer sal God se kwytskelding nie bevry wanneer dit gebeur nie. Jesus verkondig kwytskelding van onderdrukkende ekonomiese laste, maar bepleit 'n morele verpligting tot 'n nuwe sosiale gedrag van vergifnis (Oakman 1986:156).

#### **5.4.5 Rykdom en kritiek op rykdom**

Matteus het waarskynlik geskryf vir relatief welvarende Christene. Matteus se unieke materiaal (M) het min vyandigheid teenoor rykdom (Oakman 1986:157). Lukas daarteenoor is die velste in sy kritiek teenoor rykdom. Mealand (1980:90-91; vgl Oakman 1986:157) glo dat daar 'n tendens by die eerste Christene in landelike Palestina was om skerp kritiek te lewer teen rykdom en die rykes. Hierdie tendens is

veral aangewakker tydens die hongersnood onder Claudius, toe die wedersydse hulpverlening sisteem van die Palestynse kerk nie genoegsaam was om die krisis te hanteer nie. Daar kan dus aanvaar word dat Jesus nie skerp kritiek teen die rykes of rykdom as sodanig gehad het nie. Jesus se kritiek het nie skerp grense getrek nie. Jesus en die dissipels het al hulle besittings en eiendom prysgegee vir die Koninkryk van God en hulle het die lewenstyl gehad van die wandelende predikers (Oakman 1986:157). Daarteenoor, wys Hengel (1974:23, 26; vgl Oakman 1986:158) op die kontradiksie in die Jesus-tradisie tussen 'n radikale kritiek op eiendom en Jesus se vrye houding teenoor eiendom. Jesus is minder krities teenoor rykdom as die latere tradisies in die sinoptiese evangelies. Die kontradiksie is duidelik in die uitsprake (kritiek teen rykdom) en die narratiewe materiaal (Jesus wat saam met ryk tollenaars eet en drink).

Die vertelling van die ryk man in Markus 10:17-22 onderstreep die morele verleentheid van gedeelde lojaliteit. Hierdie man is nie vry om die geregtigheid van God se koninkryk te doen nie. Maar nogtans het Jesus die mens liefgehad en nie gehaat nie. Die materiële dinge word nie *per se* gedegradeer nie. 'n Sosiale orde word gekritiseer, persoonlike eiendom of 'n persoonlike hoop wat die doel het om selfgenoegsaamheid te verseker. Waarskynlik het Jesus die vernietiging van *privaateiendom gevisualiseer*, soos wat voorgestel is by grondbesit (Oakman 1986:159). *Selfgenoegsaamheid* was die etos van die ryk elite en Jesus het hierdie etos op verkillende maniere aangeval. As die man al sy goed prys gegee het, hoe sou hy kon voortbestaan? Jesus toon vyandigheid teenoor persoonlike rykdom, maar nie teenoor die ryk persoon nie. Jesus onderskei tussen die sondaar en die sonde. Jesus ontken nie die gebruik van materiële goedere nie. Die goedere van die lewe is daar om gebruik te word. Jesus was nie 'n askeet nie, Jesus het nog armoede nog Mammon aanbid (Oakman 1986:159). Deur die hoop op die materiële goedere te stel, kom die aanslag van die bose. Wat sal gebeur as almal die rykdom deel?

Die probleem met Oakman (1986) se verstaan van Jesus en rykdom is as gevolg van 'n gebrek aan eerstens 'n duidelike sosiaal-wetenskaplike model as verwysingsraamwerk van die eerste-eeuse Mediterreense samelewing, asook die sosiale stratifikasie van die eerste-eeuse Palestina. Van Aarde (1988:839) wys daarop dat die begrip sosiaal-veragtes verskillende betekenisse kan hê binne verskillende sosiale verbande as deelwêreld. Sosiaal-veragtes is dus meer as net die *ekonomiese*

*armes* of die *politieke onderdrukte*, soos in die *Marxistiese* verstaan van die samelewing. Die landvolk was mense soos bedelaars, melaatses, tollenaars, diewe, bedrieërs, egbrekers, siekes, blindes, ongelowiges ensovoorts. Van Aarde (1988:843) verstaan *armes* binne die eerste-eeuse Mediterreense konteks soos volg:

’n “Arme” in die tyd van Jesus was waarskynlik iemand wat sy/haar posisie nie kon handhaaf as ongelukkige omstandighede hom/haar en sy/haar familie oorval nie. Hierdie omstandighede kon skuld behels, ballingskap in ’n vreemde land, siekte, dood van ’n eggenoot of een of ander persoonlike fisiese gebrek. Hierdie soort ongeluk is gesien as geïnstigeer deur Satan en Satan se agente. Wat die “armes” betref, is dit duidelik dat hulle nie beskou moet word as ’n sosiaal gestruktureerde klas nie. Daarom is dagloners, plattelanders sonder grondbesit, bedelaars ensovoorts nie op sigself die “armes” nie. Die “armes” is nie as sodanig ’n ekonomiese kategorie nie. Die alternatief van die “arme” is derhalwe ook nie noodwendig die “ryke” nie.

#### **5.4.6 Samevatting**

Grond is inderdaad ’n bron van stryd in die gevorderde agrariese samelewing. Grondbesit en grondonteiening was vir die kleinboere ’n realiteit. Die sosiaal-wetenskaplike model van die pre-industriële stad binne die gevorderde agrariese leefwêreld vorm die breë interpretasie raamwerk waarbinne die Bybelse jubilee (*grondhervorming of kwytskelding van skuld*) verstaan kan word. Die botsing oor grondbesit is veroorsaak deur die teenoorgestelde persepsies (vgl afdeling 5.4.1) oor grond. Die elite beskou grond as ’n kapitale bate wat surplus opbrengs moet produseer, sodat wins gemaak kan word en meer grond aangekoop kan word. Die kleinboere het grond as ’n Godgegewe erfdeel, ’n onvervreembare erfreg beskou, wat ten alle koste beskerm moes word. Die verslawing of eksploitasie van ’n volksgenoot is sonde. Die konflik is vererger deurdat die elite as afwesige grondeienaars in die stede gewoon en gewerk het. Hulle het deur middel van belastings die kleinboere verskuld of verslaaf, totdat hulle hulle grond verloor het.

In afdeling 5.4.2 is die bewerking van grond deur die dagloners, slawe en kleinboere bespreek. Die slawe en dagloners was soms beter af as die kleinboere, omdat hulle ’n swaar belastinglas, skuld las en die risiko as gevolg van misoeste moes

dra. Uit die inligting is dit duidelik dat die mense van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld onder moeilike omstandighede geleef het. Die verskillende persepsies oor grondbesit en Jesus se reaksie daarop is in afdeling 5.4.3 aangetoon. Die bespreking bevestig dat grondbesit die middelpunt van die stryd was tussen die kleinboere en die elite. Die vraag is net: Hoekom is die jubilee nie toegepas nie? Kan die stryd om grondbesit in die Nuwe Testament teen die agtergrond van die jubilee verstaan word? Wat was die doel van die jubilee?

Die eksploitasie en verslawing van die kleinboere en landvolk deur die elite, deur middel van belasting en skuld, is aangetoon. Jesus se kwytskelding van skuld moet tweeledig verstaan word: skuld moet as werklike finansiële skuld, asook morele skuld verstaan word. Verder pleit Jesus vir 'n sosiale orde wat in die basiese menslike behoefte (daaglikse brood) sal voorsien. Die werklike omvang van die betekenis van die *kwytskelding van skuld* sal in meer diepte teen die agtergrond van die Bybelse jubilee nagevors moet word. Die kritiek teen die verryking van die elite ten koste van die kleinboere vloei logies voort uit die beskrywing van die verknegting van die kleinboere. Die Matteus-evangelie en Jesus gee nie 'n felle kritiek teen die rykes nie. Wat wel na vore kom, is die kritiek op die sosiale orde wat *selfgenoegsaamheid en privaat eiendom* stel bo die omgee vir die sosiaal veragtes.

## **5.5 DIE SOSIALE STRUKTUUR VAN PALESTINA**

### **5.5.1 Inleiding**

Fiensy (1991:155) wys belangrike flaters uit wat vermy moet word in die beskrywing van die sosiale struktuur van Palestina. Die flaters wat vermy moet word, is om nie die sosiale struktuur te verwar met die godsdienstige groeperings, asof elke Judeër aan een van die bekende godsdienstige groepe behoort het nie. Ook die Rabbynse wysgere mag nie as 'n sosiale groep beskryf word nie, want onder hulle was ryk en arm, priesters en gewone mense, hoë staatsamptenare en dagloners. Die *am ha-aretz* kan ook nie as 'n sosiale klas hanteer word nie. Hoewel talle van hulle arm was, was sommige rykes ook so genoem (veral in die Mishna tydperk). Die Rabbis het die term

net in godsdienstige sin gebruik om te onderskei tussen Rabbynse groepe en ander mense.

Verder moet moderne sosiologiese teorieë wat ontwerp is vir industriële gemeenskappe, krities hanteer word. 'n Model uit die sosiologies-antropologiese wêreld wat benut kan word, is saamgestel uit die teorieë van G E Lenski (1966) en G Alföldy (1986). Lenski (1997) kombineer die insig van die *funksionaliste en teorieë oor klassekonflik*. Lenski hanteer die gemeenskappe volgens die antropologiese klassifikasie van kultuurontwikkeling, naamlik bendes, stamgroepe, agrariese gemeenskappe en industriële gemeenskappe. Alföldy se bydrae is die onderskeiding tussen die hoër en lae klasse, asook tussen die platteland en die stadslewe (Fiensy 1991:156).

Daar het 'n groot sosiale en ekonomiese gaping tussen die hoër en laer klasse bestaan. Die hoër deel van die grafiek het uit die minderheid bestaan (sowat 1%). Die *hoër klasse* was almal *stedelinge* wie se rykdom uit die grond gekom het en hulle het die een helfte van die agrariese gemeenskap uitgemaak (nie getalle gewys nie!) en die sogenoemde Groot Tradisie (kyk afdeling 4.7.3 en endnota 14 van hoofstuk 4) verteenwoordig. Die ander deel van die agrariese gemeenskap was die *plattelandse massas* wat die Klein Tradisie gehandhaaf het. Die moderne ekonomiese teorieë, veral die Marxistiese teorie, word gebou op die klasse-onderskeid wat gegrond is op ekonomie (Van Aarde 1994:91). Sodanige werkwyse is gegrond op *reduksionistiese*<sup>15</sup> *perspektief* van sosiale stratifikasie en die ekonomie. Van Aarde (1994:91) waarsku verder teen die anakronistiese toepassing van die begrip klas, soos onder andere by Karl Marx beskryf, op die eksegesi van Bybelse tekste. Die dialekties-historiese materialisme van Karl Marx toon die wyse aan waarop die moderne sosio-ekonomiese hiërargieë in die industriële samelewing georganiseer en ideologies bepaal was.

Om die verskynsel van die hiërargieë van klasse in die samelewing egter slegs in terme van materialistiese idees te verstaan, en boonop vanuit die perspektief dat die ekonomie die mees dominante dryfkrag agter alle sosiale interaksies is, kan aan die tegnokratiese era van die twintigste eeu reg geskied, maar beslis nie aan die gevorderde agrariese samelewing van die eerste-eeuse Mediterreense sosiale konteks nie (Van Aarde 1994:91).

Sosiale stratifikasie is vandag nie meer 'n enkelvoudige saak nie, maar 'n multi-dimensionele fenomeen. Daar is 'n verskeidenheid van dimensies waaraan 'n individu of groep se rang gemeet kan of moet word. Meeks (1983:54) beskryf die kritiek op 'n enkelvoudige beskrywing van die vroeë Christene se sosiale status<sup>16</sup> soos volg:

If prestige was distributed in some analogous ways in antiquity, then to describe the early Christians' social status by some single, general category - say, "of the middle class" - is not only vague but misleading. It is vague because it ignores the multidimensionality of stratification. It is misleading because it tacitly assumes that there was something in the ancient Greek city corresponding to the middle class of modern industrial society.

Finley (1985:45-50) gee 'n duidelike definisie van die kategorieë van sosiale divisies en toon die noodsaaklikheid van sodanige onderskeid aan. Van Aarde (1994:91) stel dat *klas en status* in die verlede en in die hede die oorsaak vir stratifikasie in die samelewing was en steeds is. Die grense tussen groep(e) en klasse is baie vaag. Lenski (1991:217; kyk ook Duling 1992:105; Van Aarde 1994:91) toon in sy diagram van die sosiale stratifikasie van die (eerste-eeuse Joodse) gevorderde agrariese samelewing aan, dat *mag, prestige en rykdom* bepaal word deur diegene wat meer of minder (of geen) middele besit nie. Van Aarde (1994:91) beskryf die drieledige aard van middele soos volg:

Materiële rykdom, mag om ander groepe te domineer en eer/prestige, wat meebring dat ander jou respekteer. Ongelykheid in agrariese samelewings is veral deur 'n ongelykheid met betrekking tot eer/prestige bepaal en dit het weer op 'n afgeleide wyse 'n ongelykheid in mag en rykdom veroorsaak. Ons moet egter onthou dat hierdie drie faktore nie altyd op alle plekke ewe belangrik was nie. In klein gemeenskappe binne 'n gevorderde agrariese (*advanced agrarian*) samelewing speel prestige 'n groter rol, maar in groot gemeenskappe is rykdom weer meer bepalend.

Die drie kategorieë van sosiale onderskeiding is *orde of stande, klas en status*. Finley (1985:45; vgl ook Meeks 1983:53) definieer die eerste kategorie, naamlik 'n *orde* soos volg:

An order or estate is a juridically defined group within a population, possessing formalized privileges and disabilities in one or more fields of activity, governmental, military, legal, economic, religious, marital, and *standing in a hierarchical relation to other orders*. Ideally membership is hereditary, as in the simplest and neatest ancient example, the division of the Romans in their earliest stage into two orders, patricians and plebeians.

Die simplistiese tweedeling is nie staties nie, omdat die gemeenskap 'n dinamiese organisasie is, soos die Romeinse samelewing dan ook was. Die vraag was net hoe 'n patriargale huis sonder 'n manlike erfgenaam vervang moet word. In die laat tweede eeu v C was die ordes onvoldoende as 'n integreerende instelling, maar terselfdertyd was die tradisie van ordes te sterk om geïgnoreer te word. Die twee belangrikste en lank durendste ordes in die latere Romeinse Ryk is die *senatore en die ridders*. Die tweede kategorie van sosiale onderskeid is die *status*. In die latere Romeinse Ryk het die *adelstand/nobility* aan die hoof gestaan van die hiërargie. Die status is die mees algemene en bruikbare sosiale klassifikasie waardeur 'n duidelik beeld gevorm kan word van die sosiale stratifikasie in die Grieks-Romeinse stede. Die adelstand het geen juridiese gronde gehad nie, maar was beperk, *de facto*, tot daardie families wat aanspraak kon maak op 'n konsul, uit die verlede of die hede. 'n Duidelike definisie vir status ontbreek by beide Finley (1985:49-51) en by Meeks (1983:54). Soos reeds bo gemeld, is 'n individu of groep se status nie 'n enkelvoudige konsep nie. Die sosiale vlak moet gemeet word in terme van al die relevante dimensies.

Meeks (1983:54) verwys met reg na die sosiale stratifikasie as 'n *multidimensionele fenomeen*. Buiten die verskeie dimensies, moet verskeie ander faktore ook in ag geneem word. Eerstens, dra nie alle dimensies dieselfde gewig nie. Tweedens, word die gewig van elke dimensie bepaal deur wie die meting doen. En laastens, vorm die mate van korrelasie tussen individue se onderskeie range 'n ander soort veranderlike wat ander mense se evaluering van hulle en hulle eie evaluering van hulleself beïnvloed. Laasgenoemde dimensie word *status konsistensie*, *status kongruensie* of *status kristallisasie* genoem. Sosiale status is in agrariese samelewings baie belangriker as *klas*. Sosiale status het in 'n agrariese samelewing (baie meer as in vandag se geïndustrialiseerde konteks) tot mag en rykdom gelei (kyk Van Aarde

1994:91). Status het gewoonlik langdurige politieke mag en daarmee saam rykdom aan die hand gewerk. Van Aarde (1994:91) beskryf die *mag* van die aristokrasie gegrond op hulle *sosiale status* soos volg:

Die wyse waarop die aristokrasie (adelklas) in `n agrariese samelewing spontaan gevorm en gefunksioneer het, het die aard van die klassesisteem in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld bepaal. In terme van die aristokrasie het geboortelike herkoms en familiale belange `n sterker ideologiese rol vervul as wat sigbaar was op die oppervlak van die samelewing wat deur wette en regulasies georden is. As sodanig het die aristokrasie as groep nie enige politieke mag of wettige status in die agrariese samelewing gehad nie. Die mag wat hulle besit het, is daaraan toe te skryf dat hulle `n bepaalde statusgroep was.

Die laaste kategorie van sosiale stratifikasie is die *klas*. Finley (1985: 48-50) sowel as Meeks (1983:53) is baie vaag in `n pertinente definisie van klas. Meeks (1983:53) definieer klas as: *...it refers almost exclusively to income level, with perhaps the added qualification of the way in which income is obtained* (my kursivering). Onderskeid word gemaak tussen die juridies gedefinieerde groepe (dit word ordes genoem) en nie-juridies gedefinieerde groepe (dit word klas genoem). Die genoemde geleerdes waarsku met reg op `n eensydige persepsie van wat `n klas is. Vir Karl Marx word klas bepaal deur die relasie tot die produksiemiddele, op grond waarvan drie groepe onderskei word: *grondeienaars, kapitaliste en werkers*.

Max Weber (1922) definieer klas ook in relasie tot ekonomiese terme, maar gedefinieer deur die mark (vgl Robertson 1987:1-11). Beide Karl Marx en Max Weber se definisies definieer nie die antieke samelewing korrek nie, omdat dit groepe saam groepeer wat in die antieke tyd pertinent onderskei behoort te word (Meeks 1983:53). Bogenoemde kritiese opmerkings in verband met sosiale stratifikasie bepaal die rigting wat ingeslaan behoort te word in die beskrywing van die ekonomiese omstandighede van die antieke tyd. Lenski (1991:217; vgl ook Fiensy 1991:158-165) se grafiek sal vervolgens breedvoerig uiteengesit word. Verder sal die sosiale stratifikasie, na aanleiding van Vledder (1994:511-522) se navorsing, toegepas word op die Matteus-evangelie.



### 5.5.2 Die stedelike elite

Die Matteus-gemeenskap kan beskou word as 'n gevorderde agrariese gemeenskap (Vledder 1994:520). Die stedelike elite kan gedifferensieer word in twee groepe, naamlik die regeerder en die regerende klasse (vgl Lenski 1966:219, 243; Saldarini 1988:40-41; *contra* Rohrbaugh 1993a:383). Die hoër klasse was beide polities invloedryk en ekonomies baie ryk, met hulle status wat op rykdom berus het. Rome het die beheer van 'n land altyd aan die rykes toevertrou en daarom was rykdom en 'n beherende posisie sinoniem (kyk Saldarini 1988a:40). Bo aan die toppunt van die sosiale grafiek van daardie tyd het die keiser of die keiser se afhanklike kliëntekoning plaasgeneem (Herodus die Grote, Agrippa I en Agrippa II), die prokurator of die tetrarg of etnarg (Argelaos, Antipas, Fillippus). Hulle het alle leiers in sowel rykdom as in politieke mag oortref. Die beheer van die ekonomiese en politieke sisteme is gelegitimeer deur die godsdienstige en opvoedkundige burokrasie (kyk Rohrbaugh 1993b:12). Bogenoemde ryk heersers het hulle hoë staatsamptenare en vriende met groot skenkings bederf, die aanstelling van die hoëpriesters beheer, die weermag aangevoer en belastings gehef, daarom was hulle mag selfs oor ander adel groepe baie omvangryk (Saldarini 1988a:40; 1988b:200; Fiensy 1991:156; 157; Lenski 1991:205-209; kyk ook Duling :1992:102; Rohrbaugh 1993a:383; Van Aarde 1993:532). Vledder (1994:513, 514) gee 'n volledige tabel van die lede van die stedelike elite in die Matteus-evangelie.

#### 5.5.2.1 Die Herodiane

Hulle was die uitgebreide familie van Herodus en hulle nageslag, wie se geërfde eiendom aansienlik groot was. Ingeslote by die groep was ook talle hoë amptenare aan wie Herodus (en die twee Agrippas) groot landgoed geskenk het. Die Herodiane het meestal in die stede gewoon waar hulle paleise vir hulleself gebou het. Volgens Rohrbaugh (1988a:383) was dit versterkte, sentrale areas van die stede met hoë mure, wat hulle fisies en sosiaal geïsoleer het van die samelewing. Herodus en sy nageslag het paleise gebou wat van uitstaande gehalte was. Daarby het Herodus talle ander wonings dwarsoor Palestina gehad, soos by Jerigo, Masada, Herodium en Macherus (Fiensy 1991:158). Rohrbaugh (1988a:383; Vledder 1994:512) sluit die Herodiane in by die *priesterlike klas*, wat as aparte groep bestaan het. Die opperklas het bestaan uit

hoë militêre offisiere, priesterlike families, die Herodiane en ander hooggeplaaste, aristokratiese families (kyk Saldarini 1988a:40; 1988b:200; Van Aarde 1993:529, 532).

### 5.5.2.2 Die hoëpriesters

Hulle is die volgende groep in die elite-klas. Dit was lede van adelike families waaruit die hoëpriesters gekies is (Hand 4:6). Iemand moes in gebore wees in hierdie groep en op geen ander manier kon iemand van hulle lid daarvan word nie. Waarskynlik het hulle rykdom uit die tiendes en selfs van die tempelfondse geput. Hulle was welaf grondbesitters. In die Herodiaanse era het die meeste hoëpriesters uit een van vier families gekom, naamlik Boethus, Hanan, Kathros en Phiabi. Hulle het rykdom, aansien en posisie gehad en die meeste van hulle het waarskynlik in die hoër westelike deel van Jerusalem gewoon (vgl Fiensy 1991:160).

### 5.5.2.3 Gewone aristokrate

Hulle is die oudstes (*presbuteroi*) wat in Markus 15:1 en Handeling 4:5 genoem word, asook leiers (*proestotes*), voormanne (*protoi*) in Markus 6:21, die *notables* (*gnorimoi*), magtiges (*dunatai*), diegene van hoë aansien (*time*) en geboorte (*genos*), asook die geëerdes. Die drie ryk manne wat *Jerusalem vir 21 jaar kon onderhou*, is die grootstes van die land genoem. Hierdie klas was die nie-priesterlike en nie-koninklike lede van die elite klas wat deur rykdom, aansien en prestasie, leiers van die gemeenskap geword het. Sommige van hulle was lede van die Sanhedrin in Jerusalem en waarskynlik plaaslike magistrate in kleiner dorpe. Hulle moes die belastinggaarders met die insameling van belastings behulpsaam gewees het (Fiensy 1991:160, 161). Die aristokrate en hulle ondersteunersklas het sowel in die stede as op die platteland oor die landvolk beheer uitgeoefen.

Sommige van hierdie welaf inwoners van Jerusalem het waarskynlik op dieselfde plek as die hoëpriesters gewoon. Hulle het nie alleen bewyse van groot rykdom in hulle huise agtergelaat nie, maar ook in hulle graftombes. Sodanige groepe het in Tiberias en Sefforis bestaan en daar is drie klasse in die gemeenskap onderskei: die *grondeienaars, die kleinboere en die armes*.

Fiensy (1991:160) maak nie melding van die skrifgeleerdes nie. Rohrbaugh (1993a:384) beskou die skrifgeleerdes as deel van die stedelike elite (volgens die Markus-evangelie). Daarteenoor, beskou ons die skrifgeleerdes as deel van die ondersteunende klas in Matteus (vgl Saldarini 1988a:161, 172). In die lydensverhaal word die skrifgeleerdes gemeld as Jesus se vyande in Jerusalem, saam met die *oudstes en priesters* (Matt 16:21; 20:18). In hierdie geval het hulle 'n *politieke funksie* (kyk Saldarini 1988a:161). Vledder (1994:514) vat die plek en funksie van die skrifgeleerdes soos volg saam:

The scribes are also mentioned twice in the passion narratives as part of the *complete leadership* of Judaism (26:57, 59; 27:41). All these references symbolise the fact that the complete leadership of Jerusalem condemned and rejected Jesus. Therefore, strictly speaking, the scribes as pictured by the Gospel of Matthew did not really form part of the urban elite. They here have to be seen in relation to the other groups mentioned in these phrases.

### 5.5.3 Die ondersteunende klas

Hierdie klas het tussen die elite en die bestaansboere gestaan. Lenski (1991) glo dat die meeste agrariese gemeenskappe 'n ondersteunende klas gehad het om as tussenganger tussen die landvolk en die regeerders op te tree. Die ondersteunende klas het die politieke elite gedien. Hierdie mense het dikwels die vyandskap van die laer klasse beleef, omdat laasgenoemdes nooit presies kon vasstel waar hulle probleme vandaan gekom het nie. Die ondersteunende klas het die finansiële en politieke sake van die hoër klasse hanteer en hulle doelwitte afgedwing. Vir hierdie werk het hulle in die ekonomiese oorskot gedeel (Saldarini 1988a:41; 1988b:201; Rohrbaugh 1993a:385; Van Aarde 1993:532). Die grens tussen die hoër klas ondersteuner en die laer klas aristokraat was nie baie skerp getrek nie, net soos die grenslyn tussen die laer klas ondersteuner en die hoër klas kleinboer ook vaag was.

Van Aarde (1994:88) noem verskeie van die verteenwoordigers van ondersteunende klas, byvoorbeeld: "...burokrate, soldate en funksionaris van die Hasmoniërs (en die Joodse elite-families wat as die nageslag van die Hasmoniese koninklike families beskou kan word), Herodiane en Romeine, asook tempelslawe en amptenare (soos die tempelpolisie) wat as 't ware *besittings* van die tempel was."

- Die *tollenaars* was lede van die ondersteunende klas (Saggeus van Jerigo in Luk 19:1-10 en Levi van Galilea in Luk 5:29 genoem, was lede van die groep). Hulle kon waarskynlik baie ryk gewees het.
- Die *rentmeester of die bestuurder*, wat ook in die Herodiaanse era 'n belangrike rol gespeel het, is *oikonomos* genoem. In Lukas 16:1-8 en Lukas 12:42-48 word daar melding gemaak van hierdie mense. Hulle het aansienlike beheer oor hulle base se finansiële sake uitgeoefen en kon selfs bedrewe slawe gewees het (Fiensy 1991:163).
- Ons lees van die *magistrate of wetstoepassers* in Lukas 12:58 = Matteus 5:25 en dalk in Lukas 18:2. Hulle het regsake verhoor en is in byna elke dorpie gevind. Die *soldate* het aan die Herodiane, die hoëpriesters en die Romeine behoort, asook aan die laer amptenare van die koningshuis.
- In die stede was *handelaars, ambagsmanne en dagloners* wie se lewenspeil gewissel het van gangbaar tot baie moeilik. Die handelaars kon die sogenaamde kleinhandel insluit en diegene wat op klein skaal met ingevoerde goedere handel gedryf het. Ambagsmanne kon, soos in die geval met tempelbouers, heel welaf wees, in elk geval beter af as die ongeskoolde arbeiders (Fiensy 1991:164).

Fiensy (1991:163, 164) het 'n belangrike groep in die ondersteunende klas uitgelaat, naamlik die Fariseërs en Sadduseërs. Volgens Rohrbaugh (1993b:16), was die Fariseërs nie die dominante groep in die konflik met Jesus nie (volgens die Markus-evangelie). In die Matteus-evangelie was hulle wel die dominante groep opponente van Jesus (vgl Saldarini 1988a:167). Die Fariseërs, Sadduseërs en skrifgeleerdes vorm gesamentlik die leiers van die Joodse volk. Kingsbury (1987:58-59; 1988:17-24, 115-118; Saldarini 1988c:70) beskou hierdie groep as 'n eenheid. Hulle almal wedywer vir mag en prestige (invloed) onder die Joodse volk. Slegs die motief en agenda van elke groep verskil van mekaar (vgl Saldarini 1988a:171). Volgens Vledder (1994:516) het hierdie groep net indirekte politieke mag in Matteus gehad (vgl Saldarini 1988a:172; 1988b:203). Die Fariseërs (asook die ondersteuners – vgl Saldarini 1988b:201), het waarkynlik hulle politieke mag gekry op 'n tyd toe die regerende klas nie doeltreffende regeerders was nie en die regeertaak in die hande van die

ondersteunende klas gelaat is. Vledder (1994:516) beskryf die Fariseërs se gebruik van politieke mag in Matteus soos volg: “This opens up the possibility that the Pharisees gained strong political influence within Judaism in the post-70 AD period. It is also possible that the retainers, i e the Pharisees and scribes in Matthew, aspired to gain influence among the people, which could have intensified their conflict with the Matthean community.”

#### **5.5.4 Die geostraseerdes**

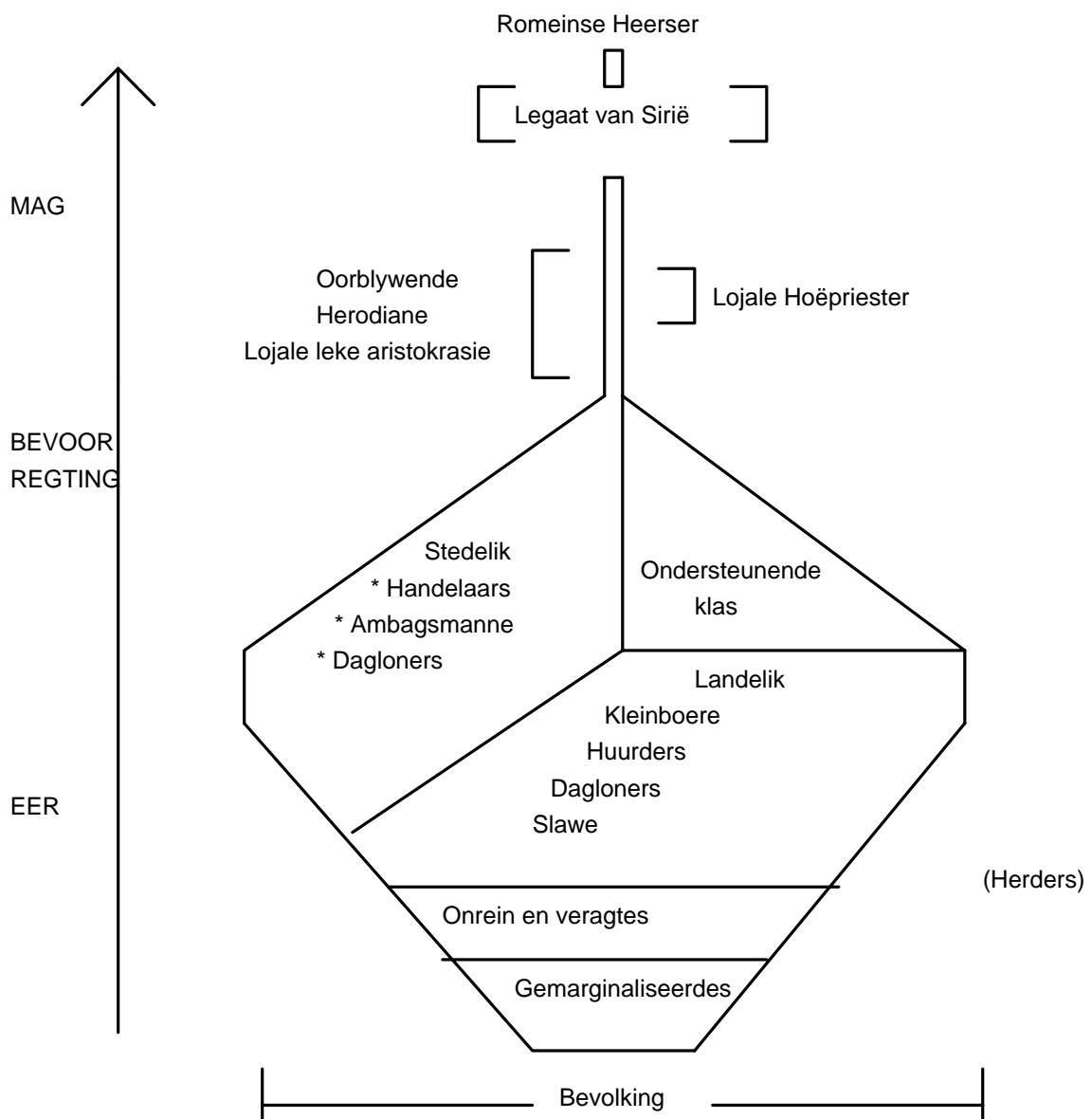
Die huurders en dagloners het geen of min grond besit en het die meeste van hulle inkomste van grond verdien wat aan iemand anders behoort het. Slawe was op dieselfde ekonomiese vlak as dagloners, maar het ook nog hulle persoonlike vryheid verloor (kyk Osiek 1992b). Die onrein groepe is sowel in die stede as op die platteland gevind en was benede die gewone mense as gevolg van hulle beroep, afkoms of siektes. Onaanvaarbare beroepe was die prostitute, die misoptellers, donkiedrywers, dobbelaars, matrose, velverwerkers, herders en woekeraars. Diegene wat weens afkoms onaanvaarbaar was, is veral diegene wat as “onwettiges” gebore is. Hulle is buite-egtelike kinders wat nie in die vergadering van die Here kon binnegaan nie (Lev 18; 20). Die tweede groep was die sogenaamde Gibeoniete wat deur Josua vervloek is en waarmee niemand mag getrou het nie. Die derde groep was diegene wat moes swyg as daar oor hulle herkoms gepraat word, omdat hulle nie hulle vaders geken het nie (kyk Fiensy 1991:165; Lenski 1991:203-204).

Daar is noukeurig boek gehou oor elke persoon se herkoms en in die rekords is vermeld dat iemand buite die eg gebore is en daarom onaanvaarbaar was. Dit blyk dat die nageslag van buite-egtelikes geneig het om ook sulke kinders te hê en daarom het hulle `n subgroep gevorm. Die onreines vanweë siektes het die melaatses ingesluit wat buite die gemeenskap moes lewe.

#### **5.5.5 Die gemarginaliseerdes**

Hulle was die heel laagste op die sosiale leer. Dit was die struikrowers of misdadigers, die bedelaars en die half werkloses. Die agrariese gemeenskap kon slegs beperkte getalle werkers akkommodeer. Die struikrowers (vgl Horsley &

Hanson:1985:63-69) is aangevul met wegloperslawe, drostersoldate en verarmde bestaansboere. Struikrowery is as 'n georganiseerde vorm van openbare protes beskryf en is meestal verag. Bedelaars was redelik bedrywig in Palestina. Dit het lammes ingesluit, asook blindes wat op die kant van die pad gesit en bedel het. 'n Geliefkoosde plek vir die bedelaars was die tempel, omdat die gee van aalmoese daar 'n hoër aansien gehad het as elders (Fiensy 1991:166; Lenski 1991:204). Lenski (1991:217; vgl Duling 1992:105) gee die volgende voorstelling van die *etic-macro social model* van die sosiale stratifikasie in 90 vC:



### 5.5.6 Samevatting

Die sosiale stratifikasie is 'n logiese uitvloeisel van die voorafgaande sosiaal-wetenskaplike model van die gevorderde agrariese samelewing. Die gebruik van die model sal 'n *anakronisties-misplaaste vergelyking* van die stratifikasie van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld teenoor die moderne *Marxistiese samelewingbeskouing* vermy (kyk Van Aarde 1994:575-596 se kritiek). Die sosiaal-wetenskaplike model toon die radikale onderskeid aan, maar dien ook as interpretasie raamwerk waarbinne die sosiale struktuur van Palestina verstaan moet word. Die navorsing onderskei tussen orde, status en klas. Status is die primêre faktor in die stratifikasieproses van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld. Status het tot langdurige politieke mag en rykdom gelei. Die sosiale struktuur van Palestina toon 'n duidelike hiërargiese struktuur. Die elite is 'n klein persentasie van die samelewing, maar het die grootste sosio-ekonomiese en politieke mag besit. Hulle het die kleinboere deur middel van belasting geëksploiteer, totdat hulle later hulle plase verloor het. Die grootste deel van die bevolking het 'n minimum lewensbestaan gevoer. Die gemarginaliseerdes en geostraseerdes het op die onderste punt van die sosiale struktuur gestaan. Die rykes het al ryker geword en die armes armer.

### 5.6 DIE SIMBOLIESE UNIVERSUM

Die *simboliese universum* is die "context of the most general frame of reference conceivable" (Berger & Luckmann 1967:99; vgl Malina 1981:130, 131; Van Staden 1991:95). Die simboliese universum is dus 'n holistiese sisteem waarbinne die sosiale stratifikasie van die eerste-eeu verstaan kan word.

The symbolic universe is conceived of as the matrix of all socially objectivated and subjectively real meanings; the entire historic society and the entire biography of the individual are seen as events taking place within this universe. What is particularly important, the marginal situations of the life of the individual (marginal, that is, in not being included in the reality of everyday existence in society) are also encompassed by the symbolic universe (Berger & Luckman 1967:96).

In die eerste-eeuse Palestina (die Judaïsme as geheel - kyk Neusner 1978) is die reinheidsstelsel die kern van die simboliese universum. *Reinheid* kan op twee maniere gebruik word (Neyrey 1986:92):

- die algemene, abstrakte stelsel van ordening en klassifisering;
- die spesifieke reinheidsreëls waardeur persone, objekte, plekke en tye geëtiketteer word as rein/onrein binne 'n gegewe sosiale groep.

### 5.6.1 Die reinheidsstelsel

*Reinheid* is 'n abstrakte wyse om data te interpreteer. *Rein* kan die beste verstaan word in vergelyking met die teenoorgestelde, naamlik *onrein*. As iets uit sy plek is of as dit die klassifikasie stelsel waarin dit is, oortree, is dit *vuilheid* (*dirt*). Douglas (1966:35) beskryf *dirt* soos volg:

Dirt then, is never a unique, isolated event. Where there is dirt, there is a system. Dirt is the by-product of a systematic ordering and classification of matter, in so far as ordering involves rejecting inappropriate elements. This idea of dirt takes us straight into the field of symbolism and promises a link-up with more obviously symbolic systems of purity.

Dus, verskyn die verkeerde *ding*, op die verkeerde *plek*, op die verkeerde *tyd*. Die reinheidsstelsel is 'n stelsel van ordening en klassifisering. Mens trek grense in hulle wêreld in relasie tot dinge, persone, plekke, gebeure en tye. Die grense sê vir ons wie en wat, waar en wanneer behoort. Die spreekwoord lui soos volg: “*A place for everything and everything in its place*” (Neyrey 1986:93; my kursivering - GV). Die grense help ons om ons wêreld te klassifiseer en te orden deur middel van 'n dominante beginsel. Die abstrakte waardes van die sosiale wêreld waarvan ons deel is, word oorgedra deur die strukturele ordening (Malina 1981:25-27; Neyrey 1986:93). Die kulturele stelsel, die grense wat ons trek, maak ons kultuur verstaanbaar. *Reinheid* verwys na die kulturele stelsel en die organiserende beginsel van die groep. Die kultuur verskaf sekere basiese kategorieë, 'n positiewe patroon waarin idees en waardes netjies georden word. *Reinheid* is 'n abstrakte manier om met



waardes, kaarte en strukture van `n sosiale groep te handel (Douglas 1966:39; Neyrey 1986:93).

### 5.6.2 Die reinheidsbeginsel en die reëls in Judaïsme

Die Ou Testament gebruik gereeld die uitdrukking: *Wees heilig, want Ek die Here jou God is heilig* (Lev 19:2). Antieke Israel het beslis `n ernstige bewustheid in verband met reinheid gehad (Martens 1981:94-96; Neyrey 1986:94). Douglas (1966:43-57) maak die volgende paar algemene opmerkings oor reinheid in die Ou Testament. Die kern van die reinheidsideë is *heiligheid*, `n eienskap van God. God het die reg om te seën of te vervloek. God seën die mens of die aarde deur orde te skep, waardeur die mens voorspoed ervaar. Douglas (1966:50; kyk ook Neyrey 1986:93) verduidelik die saak soos volg:

God's work through the blessing is essentially to create order, through which men's affairs prosper. Fertility of women, livestock and fields is promised as a result of the blessing and this is to be obtained by keeping covenant with God and observing all His precepts and ceremonies (Deut xxviii, 1-14). Where the blessing is withdrawn and the power of the curse unleashed, there is barrenness, pestilence, confusion.

Teenoor seën, kan God dus die vloek uitspreek, waardeur vrugteloosheid en peste die mens en aarde tref. Die skepping is God se grootste seën. God het die skepping georden, deur tyd te struktureer in werk- en rusdae. Die diere is rein geskape en aan elkeen is geskikte voedsel en `n geskikte plek op aarde gegee. Die skepping, die primêre ordening en klassifisering van die wêreld, is die *oorspronklike kaart*. *Heiligheid* beteken dus om die kategorieë van die skeppingsorde deeglik te onderskei: dit beteken die regte definisie, onderskeid en orde (Neyrey 1986:94). Die ordening van die wêreld deur die skepping is `n abstrakte konsep, wat ingebed is in die kultuurgeskiedenis van Israel. In die post-Bybelse era is die reinheidsideë en ordening *gerepliseer* en oorgedra deur die tempelsistiem. Die abstrakte orde van die skepping het spesifieke reinheidsreëls gestel vir die tempelsistiem (vgl Neyrey 1986:94).

### 5.6.3 Spesifieke Joodse reinheidskaarte

Die reinheidsstelsel is 'n *holistiese sosiale stelsel*. Die stelsel orden en klassifiseer persone, plekke, gebeure en tye volgens hulle geskikte plek in die skepping. In die Judaïsme van Jesus se tyd, was daar kaarte van plekke, persone, tye, diere en werke. Die onderhawige studie fokus op die plek en funksie van die land binne die sosiale, ekonomiese, politieke en godsdienstige stelsel of wêreld van Israel. Vir die doel van die studie sal dus gefokus word op die *kaarte (maps)* van plekke, persone en tye, omdat land en jubilee (grondherstel) daarby ingesluit word (vgl Jeremias 1969).

#### 5.6.3.1 Kaart van plekke

Neyrey (1986:95) toon met reg die *map of places*, wat hiërargies georden is volgens heiligheid, soos volg aan:

1. The *Land of Israel* is holier than any other land....
2. the *walled cities* (of the land of Israel) are still more holy....
3. *Within the walls* (of Jerusalem) is still more holy....
4. The *Temple Mount* is still more holy....
5. The *Rampart* is still more holy....
6. The *Court of the Women* is still more holy....
7. The *Court of the Israelites* is still more holy....
8. The *Court of the Priests* is still more holy....
9. Between the *Porch* and the *Altar* is still more holy....
10. The *sanctuary* is stil more holy....

The *Holy of Holies* is still more holy.... (*m. Kelim* 1. 6-9)

Die lys dui die rigting aan: die beweging is van buite af na die kern van die tempel; van heilig (Israel) na mees heilig, naamlik die *Allerheiligste*. Die heidense gebied is buite Israel. Dit is onrein en dus heeltemal buite die kaart. 'n Persoon beweeg dus heen en weer deur die konsentriese sirkels, dit wil sê, 'n beweging nader aan en weg van die tempel af. Die Allerheiligste is die middelpunt van die tempel, God se altaar en troon. Laasgenoemde is die middelpunt, die draaipunt van die wêreld. Neyrey (1986:95) vat die *map of places* met reg soos volg saam: "The direction of the map suggests the principle of classification: holiness (or *purity*) is measured in terms of

proximity to the Temple, the centre of the map. Everything else is classified and rated as 'holy' in proximity to that center."

### 5.6.3.2 Kaart van mense

Die *Mishna* en *Tosefta* gee verder ook 'n kaart van mense wat die mense van Israel klassifiseer en orden volgens die reinheidsstelsel. *T. Megillah* gee die volgende kaart van die mense van Israel:

1. Priesters
2. Leviëte
3. Israëliëte
4. Bekeerlinge
5. Vry slawe
6. Gediskwalifiseerde priesters (buite-egtelike kinders van priesters)
7. Tempelslawe
8. Basters (*Mamzers*)
9. Ontmandes
10. Diegene met beskadigde testikels
11. Diegene sonder 'n penis

Die kern van die lys is die *betekenis van heiligheid (of reinheid)*. *Heiligheid* beteken eerstens, *heelheid*. Mense met beskadigde liggame word laaste op die lys geplaas; 'n gebrek aan heelheid is ook 'n teken van 'n gebrek aan heiligheid (Neyrey 1986:96). Verder word mense met beskadigde familielyne tweede laaste op die lys geplaas. Tweedens, is die rangorde van heiligheid ook bepalend van 'n persoon se afstand van die tempel af. Mense met defektiewe liggaam of familielyne is op die periferie, dit wil sê, ver van die tempel af. Dus, *repliseer* die kaart van mense die kaart van plekke (Jeremias 1969:271-272; Neyrey 1986:96).

Die *maps of people* bepaal verder wie kan met wie in die huwelik tree. Huwelike binne die eie rangorde is baie belangrik. Die rangorde het 'n persoon se *sosiale posisie* en dus die plek op die kaart van mense bepaal. Malina (1981:110-113; 131-133) wys dus met reg op die *marriage map* wat die rangorde aantoon en *toelaatbare/ontoelaatbare huweliksbande*. Sonder om in besonderhede in te gaan,

beskryf Neyrey (1986:96; vgl ook Malina 1981:131-135) samevattend die saak soos volg:

There are three main circles of society mapped out here: a) full Israelites (priests, Levites, Israelites), b) slightly blemished Israelites (impaired priestly stock, proselytes, and freedmen), and c) gravely blemished Israelites (bastards, Nathin, *shetuki*, *asufi*).

One's social status in Israel was ascribed through birth and blood. And so one married within one's rank and above, if possible. But one never married below. The priests must marry priestly stock: a completely closed system. Levites may marry full Israelites and maintain full status. But their marriage to proselytes, freedmen or priestly bastards was a lowering of pedigree and social status. Below even these folk are the temple slaves (*Nathan*), the fatherless (*shetuki*) and the foundlings (*asufi*).

Ten slotte, kan gestel word dat *die marriage maps* repliseer die *maps of places and people* in Israel. Die reinheidsstelsel gee vir die mense die geskikte sosiale status ten opsigte van die nabyheid aan die tempel. *Geografie repliseer dus die sosiale struktuur* (Neyrey 1986:97). Die stelsel bevestig die hiërargiese grafiek van Lenski (1991:217). Ten spyte van die hiërargiese orde en klassifisering word Israel nog steeds as 'n eenheid gesien. Die klassifikasie stelsel van die Joodse gemeenskap kan nog verder verfyn en gedifferensieer word. Eerstens, word onderskei tussen *observant or non-observant Jews* (Neyrey 1986:97). Die nie-onderhouers word beskryf as “uneducated, common men, that is *am ha-aretz* who neither knew the Law and its purity concerns nor cared about them” (Neyrey 1986:97). Die onderskeid tussen die Israeliete wat onderhou en die nie-onderhouers van die wet, word geografies verstaan. Neyrey (1986:97) beskryf die *geografiese posisionering* soos volg:

Those in Jerusalem (i.e. those close to the temple) are perceived as concerned with Jerusalem's temple and with purity. The “people of the land” (*am ha aretz*) are just that, people who live apart from the city and its temple; they live in the countryside, in villages, even in Galilee of the Gentiles, which is far removed from the temple and its purity concerns.

Die onderskeid bevestig die sosiale stratifikasie van Palestina en die verhouding tussen stad en platteland (kyk afdeling 5.5). Tweedens, kan die onderhoudende Israëliete verder soos volg geklassifiseer word:

- Die *Qumran verbondsgemeenskap*. Hulle het die huidige priesterdom van die tempel en die tempel self as onrein beskou. Die stad was ook onrein en daarom het hulle hulleself onttrek in streng onderhouding en afsondering.
- Die *Fariseërs* het ook die reinheidsgrense- en-sisteem onderhou. Hulle het hulleself afgesonder van die *am ha-aretz* of die landvolk van Israel. Hulle was nie deel van die stedelike, priesterlike elite nie. Hulle het dieselfde reinheidsstelsel onderhou en ag hulleself van dieselfde rangorde en selfs bloedlyn as die priesters (Neyrey 1986:98; vgl ook van Aarde 1994:109-112).
- *Skrifgeleerdes en wyses (sages) van Israel*. Die nie-priesterlike mense het hulle beywer vir die onderhouding van die Tora en die toepassing daarvan in alle aspekte van die lewe. Hulle het die studie van die Tora bevorder en was ingestel op reinheid (Jeremias 1969:233-245; Neyrey 1986:98).

Derdens, is die Israëliete wat nie-onderhouers was nie, verder gedifferensieer. Openbare sondaars, soos tollenaars en prostitute, is onderskei van die massa. Hulle staan op die periferie van die verbondskarta. Die fisiese onrein mense soos die melaatses, menstruerende vrouens, blindes en lammes is *gemarginaliseer*. Sommige mense het hulleself op die periferie van die reinheidsstelsel gestel (*sondaars*) en ander is daar as gevolg van hulle fisiese *gebrek aan heelheid (siekes en verminktes)* (Jeremias 1969:342-344; Neyrey 1986:99). Vierdens, kan die onderhoudende Israëliete deur verskillende fases van rein en onrein beweeg. Persone moet te alle tye hulle plek binne die reinheidsstelsel ken. Die *map of uncleanness* klassifiseer wie besmet is, hoe lank hulle besmet is, en wat gedoen moet word om die besmetting te verwyder of restourasie te bewerk (kyk Neyrey 1986:99 vir die kaart van onreinheid).

### 5.6.3.3 Kaart van tyd

Die tyd van Israel word ook hiërargies opgedeel in *heilige tye*. Die tweede deel van die Mishna, *Moed*, bevat 'n lys van die *hiërargiese tye*:

1. *Shabbat & Erubin*.....Sabbath
2. *Pesahim*.....Feast of Passover
3. *Yoma*.....Day of Atonement
4. *Sukkoth*.....Feast of Tabernacles
5. *Yom Tob*.....Festival Days
6. *Rosh ha-Shana*.....Feast of New Years
7. *Taanith*.....Days of Fasting
8. *Megillah*.....Feast of Purim
9. *Moed Katan*.....Mid-Festival Days

Soos reeds gestel in afdeling 5.6, gaan die Sabbat terug na die primêre ordening by die skepping, toe God self gerus het. Die rusdag is die heiligste dag van alle tye. Die Mishna gee spesifieke reëls wat die tye regeer; wanneer hulle begin, wat 'n mens mag of moet doen, wat nie gedoen mag word nie, ensovoorts. Tye word ook hiërargies geklassifiseer en georden (Neyrey 1986:99).

### 5.6.4 Reinheid beteken grense

Die reinheidsstelsel beteken die ordening en klassifisering van die dinge waar hulle hoort. Die kaarte dui dus *lyne en grense* aan. Die primêre taak van 'n groep met 'n sterk reinheidsstelsel is die maak en instandhouding van die lyne en grense. Douglas (1966:114; kyk ook Neyrey 1986:100) beskryf die beeld van die gemeenskap wat fokus op grense en lyne soos volg:

The idea of society is a powerful image. It is potent in its own right to control or to stir men to action. This image has form; it has external boundaries, margins, internal structure. Its outlines contain power to reward conformity and repulse attack. There is energy in its margins and in structured areas. For symbols of society any human experience of structures, margins or boundaries is ready to hand.

Die Israëliete beskerm hulle *groepsidentiteit* en *eksklusiwiteit* met bogenoemde reinheidsstelsel. Kenmerkend van hulle *eksklusiwiteit* is:

The external boundaries which distinguish the Jews of Jesus' time from other peoples can be clearly identified. We are all familiar with the Jewish insistence on 1) kosher diet, 2) circumcision, and 3) observance of Sabbath. Jews could be identified by special *times* (Sabbath), special *things* (diet) and special *bodily marks* (circumcision). These three observances serve as lines, for they distinguish Jews from non-Jews. They indicate who is "in" the covenant group and who is "out". By making such things important, Jews reinforced their own group identity and built the boundaries which distinguished them from non-Jews (see Lev 20:24-26) (Neyrey 1986:100; kyk ook Martens:1981:94-96).

’n Persoon begin op ’n spesifieke vlak van reinheid, maar dit kan verloor word deur die grense te oorskry en ’n *reiner/heiliger* gebied te betree as wat toelaatbaar is of, omdat iets wat minder heilig is, die grens oorgesteek het en sy/haar sfeer binnegedring het. Die *oorsteek van grense* beteken dus *onreinheid*. Almal en alles het ’n plek. Neyrey (1986:105) beskryf die oortreding van die reinheidsstelsel soos volg:

The appropriate strategy in this type of world is defensive. What is called for is: a) avoidance of contact with what is either too holy or marginal or unclean (see Luke 10:31-32; Acts 10: 14& 28) or b) reinforcement of boundaries and purity concerns (see Mark 7:1-4 and the rabbi's "fences"). People who continually have even passing contact with sinners, lepers, blind, lame, menstruants, corpses and the like are perceived as spurning the *map of persons*. People who show no respect for holy places such as the temple (see Mark 11:15-17) are crossing dangerous lines on the *map of places*. People who "do what is not lawful on the Sabbath" disregard the *map of times*, and would be judged in some way as rejecting the system. Such people would be rated as unclean. Not only are they themselves polluted, they become a source of pollution to others.

#### **5.6.5 Die restourasie van die onrein toestand**

Neusner (1979:1) stel met reg dat die onrein toestand *a complete system of uncleanness* is. Elke prinsipiële komponent van die stelsel bestaan per definisie uit drie dele: "...first, of the sources of uncleanness; second, of the circumstances, or

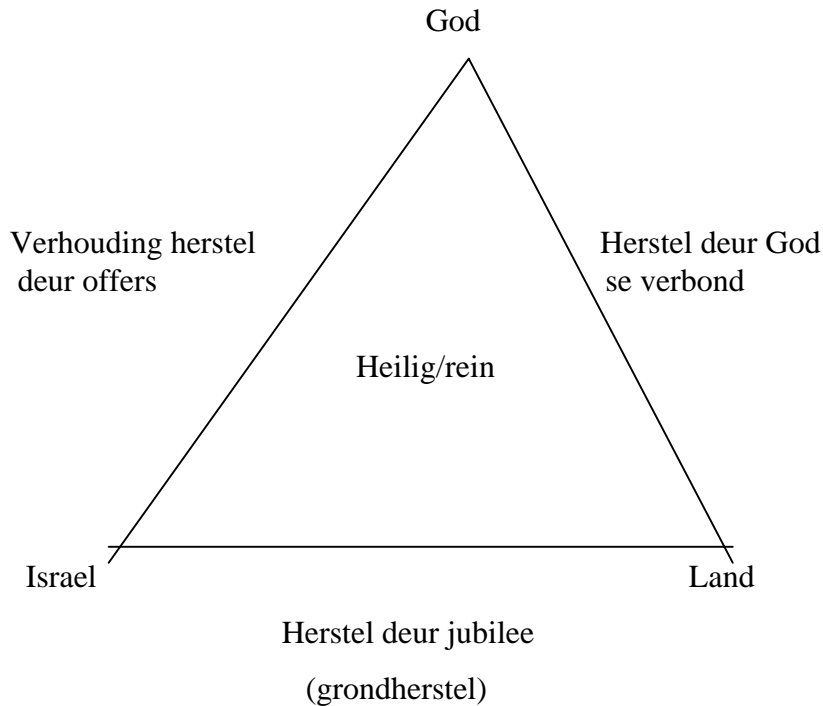
places, or times at which uncleanness is affective; and third, of the modes by which uncleanness is removed and purification attained - is in place by the turn of the first century A.D.”

In hierdie laaste afdeling sal gefokus word op die derde deel, naamlik die herstel of restorasie deur middel van 'n natuurlike proses. Die hele reinheidsstelsel is in *exquisite stasis* wat berus op *herhalende, natuurlike kragte*. Die essensie van die herhalende kragte is bo die ruimte van historiese gebeure en optredes. Wat *onrein* is, is abnormaal en vernietigend vir die ekonomie van die natuur en die heilheid van die natuur. Wat *rein* is, is normaal en bepalend vir die ekonomie en heilheid van die natuur. Die onrein toestand word herstel deur die natuur self:

The hermeneutic route to that conception is to be located, to begin with, in the way in which what is unclean is restored to a condition of cleanness. It is restored through the activity of nature - unimpeded by human intervention in removing the uncleanness - through the natural force of water collected in its original state. Accordingly, if to be clean is normal, then it is that state of normality which is restored by natural processes themselves (Neusner 1979:2).

Die essensie van die stelsel is dat rein die normale situasie is en dat onrein abnormaal is. Die rede daarvoor is omdat heilig die teenoorgestelde van onrein is. *Heiligheid* is die natuurlike toestand van Israel se drie dimensies van lewe, naamlik *land, volk en kultus* (God - GV). Die interrelasie tussen die drie kan soos volg weergegee word:





God se volk moet soos God wees, sodat maksimum toegang tot God verkry kan word. Die abnormale sistuasia is om onrein te wees. Reinheid is dus die uitdrukking van heiligheid, *om afgesonder te wees*, van al drie die dimensies van die lewe, naamlik land, volk en kultus. Die afsondering van Israel is uitdrukking van hulle heiligheid. Die *restourasieproses* word soos volg verduidelik:

The process of nature correspond to those of supernature, restoring in this world the datum to which this world corresponds. The disruptive forces of uncleanness - unclean foods and dead creeping things, persons who depart from their natural condition in sexual and reproductive organs (or later on, in their skin condition and physical appearance), and the corpse - all of these affect and necessitate restorative natural processes (Neusner 1979:4).

### 5.6.6 Samevatting

Ten slotte, is die *simboliese universum* 'n holistiese raamwerk van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld waarbinne die sosiale stratifikasie verstaan moet word. Die simboliese universum het ten doel om die differensiasie en stratifikasie van die samelewing weer as 'n eenheid voor te stel. Maar ten spyte van die wesenlike eenheid

van die simboliese universum, differensieer die reinheidsstelsel die samelewing van Palestina verder. Rein word beskou as iets of iemand wat op die regte tyd op die regte plek is. Daarteenoor, dui onreinheid op iets of iemand wat op die verkeerde plek is (bv stof/*dirt*). Die normale orde of balans word dus versteur. Die herstel van die onrein situasie is 'n natuurlike proses, deurdat water die vuilheid verwyder. Die reinheidsstelsel stel grense daar wat vir alles 'n plek en 'n tyd het.

Die Bybelse jubilee of grondherstel is veronderstel om die wanbalans wat veroorsaak is deur die sosiale stratifikasieproses tussen die volk en hulle land te herstel. God het die land aan die volk gegee deur middel van die verbond. Die jubilee het dus ten doel om die ewewig te herstel en 'n gebalanseerde stelsel te verseker. Die Bybelse jubilee is 'n integrale deel van die natuurlike proses waardeur alle wanbalans herstel moet word. Die jubilee is een faset van die restorasieproses (kyk afdeling 5.6.5).

## **5.7 DIE EKONOMIE VAN DIE ANTIEKE PLATTELAND**

### **5.7.1 Inleiding**

Oakman (1991:151-179) gee 'n uiteensetting van die plek en funksie van die platteland binne die eerste-eeuse Mediterreense wêreld. 'n Absolute digotomie (of antagonisme - GV) tussen die stad en platteland is nie duidelik aanwysbaar nie. Die sosiologie gee duidelike aanduidings van 'n belangrike verskil tussen die twee gebiede (Oakman 1986:78; 1991:153; Fager 1993:86). Die *konflikteorie* as model vir die platteland word verkies bo die *struktureel-funksionalistiese benadering* (kyk Van Staden 1991:105-145 vir 'n verduideliking van die onderskeid tussen bogenoemde twee benaderings). Laasgenoemde benadering kan soos volg beskryf word en dan vir die huidige studie daargelaat word. "Functionalist sociological theory, otherwise known as structural-functionalism or equilibrium theory, envisions societies as systems with needs, in the service of which social behaviours are 'functional'. Functional theory often focuses on why societies remain stable over time" (Oakman 1991:153).

Die konflikbenadering fokus op die ontevredenheid van onderdrukte en openbaar die nadelige gevolge vir *die sisteem*. Na aanleiding van die perspektief is keiser Augustus en die heersende groepe van die Romeinse Ryk die uitbuiters van die meerderheid landbouprodusente (*state an instrument of oppression*) (Oakman 1991:154). Die Romeinse Ryk het nie die materiële belange van die produsente gedien nie en het diep gewortelde vyandigheid en bitterheid in die sosiale verhoudings, veral tussen die stad en platteland, veroorsaak. Somtyds het openlike konflik as gevolg van vyandigheid uitgebreek. Militêre ingryping teen indringers, rowers en rebelle het gereeld plaasgevind (*coersion*). *Ongelykheid en onderdrukking* was nie deel van die oorspronklike natuur van dinge nie. Sosiale klasse is duidelik verdeel op die lyne van diegene *wat het* en diegene *wat nie het nie*; tussen diegene wat nie bekommer oor wat hulle eet nie en diegene wat hulle bekommer; tussen diegene wat roof en verwoes en diegene wat nie voldoende vergoed word vir hulle arbeid nie (Oakman 1991:154).

### **5.7.2 Die agrariese ekonomie**

Ter inleiding kan gestel word dat die familiële instelling in die eerste eeu die primêre instelling van die samelewing was, teenoor die politieke-ekonomiese instelling van die twintigste eeu (vgl afdeling 4.6–4.6.5 oor die gevorderde agrariese samelewing). Oakman (1991:155) stel die saak soos volg: “Rather, ancient economic life was normally conducted within kinship or political institutions. Put in the technical jargon of cultural anthropology, what moderns think of as economic realities are in agrarian/peasant societies embedded in political or kinship contexts.” Verder stel Oakman (1991:155; 156):

By contrast, the ancient family tilled the soil or worked together to produce some specialized product. The home was the place of work. In fact, the Greek word “economy” (*oikonomia*) means “management of the household”. In the rural village money transactions were rare. The usual course was bartering something of mutual value for something else, and then only with someone who was known by the family and trusted (like family). Otherwise, the landlord or the state agent (political institutions) would compel the family to give up produce or product for

rent or taxes. "The economy" as an overarching social institution did not exist for the ancient person.

### 5.7.3 Die algemene karakter van produksie in die eerste-eeuse Palestina

Ekonomiese antropologie help ons om die karakter van die antieke ekonomie doeltreffend te konseptualiseer. Dit vestig ons aandag op die belangrike klemverskille en verskuiwing tussen die *pre-industriële* en *modern-industriële ekonomieë*. Die volgende algemene prentjie word deur ekonomiese antropologie en ander vergelykende studies geskilder. Die ekonomie van die vroeë Romeinse periode was grotendeels agrariese ekonomieë (Oakman 1986:18; Crosby 1988:21, 22; Fiensy 1991:vi, vii). Crosby (1988:21) stel dat ten spyte van die suksesse van die imperiale uitbreidings van en verstedeliking onder keiser Augustus, was die eerste-eeuse Romeinse ekonomie baie primitief. Geen ekonomiese struktuur of sisteem het bestaan nie. Crosby (1988:21; kyk ook Fiensy 1991:2) beskryf die *antieke ekonomie* soos volg:

Despite his (Augustus - GV) efforts, agriculture still dominated economic activity. With agriculture governing the economy, most products were consumed within the producing household rather than traded. Each household, village, district, and region grew and made nearly everything that it needed. Consequently, as with all subsistence forms and land-based modes of production, manufacturing and commerce (i.e., "business") were secondary. While the state promote home trade and craft production, any surplus realized from crafts and trade tended to be immediately funneled to land purchases.

Die primêre beroep van meeste mense van die antieke gemeenskappe was die bewerking van die grond (Crosby 1988:21). Hierdie mense het op 'n bestaansvlak geleef en het nie geld gehad vir luukse items nie. Hulle produksie was primêr gerig op verbruik, behalwe as dit onteien was deur die dominerende elite. Ekonomiese aktiwiteite in die antieke huishouding of dorp was ingebed in die sosiale struktuur. Oakman (1986:18) stel met reg dat daar 'n beperking was in die akkumulering van rykdom (behalwe met belastinginvordering) en dat die huishouding die basis was vir ander sosiale en godsdienstige aktiwiteite. Met die landbouproduksie as die basis van

die totale ekonomie, was ekonomiese verhoudings verbind met die natuur. Die natuur is beskou as onskeibaar van die bonatuurlike. As gevolg van die noue verbintenis tussen landbouproduksie, ekonomiese verhoudings en natuur, is produksie nie beskou as deur die mens beheer nie, maar deur *goddelike kragte*. Die sosiale orde en die natuurlike orde het ooreenkomstig; beide is afhanklik van die goddelike (Oakman 1986:20). Die goddelike was in die sentrum van die wêreld. Die bou van 'n huis het die oorspronklike skepping van die wêreld gereflekteer. Huisorde moes die oorspronklike orde van die skepping reflekteer. Israeliete het die skepping gesien as die huishouding van God. In hierdie huishouding was die hemel die troon van God en die aarde God se voetstoel (Matt 5:34-36). Geen mens se huis - selfs nie die tempel nie - het daarmee vergelyk nie. Die metafoor van die huis verteenwoordig 'n *mikrokosmos* van die heelal vir nie-nomadiese volkere. Die huis was die sentrum van die hele kosmos vir die tradisionele volkere.

Gespesialiseerde pottebakkerswerk, wapens en ander goedere is deur klein familiebelange, veral in die hawestede van die Mediterreense gebied, geproduseer. Antieke kleinboere het van vroeg af reeds hulle eie gereedskap en kleres gemaak. Spesialisering in die dorp was relatief beperk. Weens geldgebrek by die kleinboere, was die mark relatief beperk tot die bevoorregtes met toegang tot surplus fondse. Die mark is uitgebrei net om nog meer elite te inkorporeer. Produksie in die antieke tyd was dus onderwerp aan sekere sosiale en tegniese beperkings. As gevolg van die hoë vervoerkostes, was handel beperk tot wyn, olie en ander maklik vervoerbare goedere van hoë waarde. Meeste areas moes seker maak dat sekere basiese ekonomiese goedere plaaslik beskikbaar was. Die antieke ekonomie het bestaan uit drie standaard produksiefaktore, naamlik *grond, arbeid en kapitaal*. Oakman (1986:19, 20) beskryf die produksiefaktore soos volg:

The agrarian economy of ancient Palestine certainly depended upon *land* for the growing of food and materials for other products. Something must be said, therefore, about the geographic determinants of agriculture, soil, and so on. Unquestionably, *labor* and its organization played a great role in the production of antiquity. Unlike modern economies, those of the past were far more dependent upon human and animal power. Something must be said about labor inputs, division of labor, and so forth. Finally, rather than *capital*, we can speak about the technology available to the ancients.

### 5.7.3.1 Grond en geografiese bepalings van produksie

Boerdery word grotendeels bepaal deur die heersende fisiese omstandighede. Plat lande of bergagtige terrein bepaal in 'n groot mate die uitleg van die lande en die vestigings-patroon. Galilea self word verdeel in 'n bo en onder-Galilea. Bo-Galilea was ruwe en bergagtige terrein, relatief ontoeganklik, maar bied goeie boerderygeleenthede. Onder-Galilea bestaan uit vrugbare valleie en die Esdralon vlakte. Onder-Galilea is ekstensief en intensief bewerk. Die lande rondom die see van Galilea vorm die noordelike deel van die Jordaanvallei en was baie vrugbaar gewees. Alhoewel Judea en Galilea te onderskei is van mekaar, het hulle belangrike gemeenskaplike geografiese eienskappe wat hulle met ander Mediterreense lande deel. Geologies word 'n driedeling gemaak van die Mediterreense land, naamlik spoelgrondvlakte, tersiêre hange en die berge. Die tersiêre grond is geskik vir gewasse, die hoër lande is beplant en die laer lande is gesaai en op die spoelgrond was die vee (Oakman 1986:19, 20). Galilea het 'n hoër reënval gehad as Judea, maar ten spyte daarvan is daar droë grond boerdery bedryf. Die basiese probleem was om genoeg vog in die grond te behou om elke jaar gewasse te verbou. Die antieke Palestynse kleinboere het hulle bergagtige grond so bewerk, sodat hulle gronderosie kon voorkom en die meeste van die bietjie winterreëns kon opvang. Sosiale organisasie, veral in die lig van plaaslike en die streek se selfgenoegsaamheid, het in 'n mate die geografiese determinante getemper (kyk Stegemann & Stegemann 1999).

### 5.7.3.2 Organisering van arbeid en arbeidinsette

Crosby (1988:14, 15) verwys na die verdeling van arbeid as een van die sosiale koördinasieprobleme. Die mens ervaar herhalende probleme in hulle poging om saam te leef. Vanuit die metafoer van die huishouding omsluit hierdie probleem drie dimensies van menslike relasies in en rondom die *oikia/oikos*: die probleem van *gesag*, die verdeling van *arbeid* en die toewysing van *goedere en dienste*. In primitiewe gemeenskappe is gesag niks meer as wie maak die voorstelle en wie gaan dit navolg nie. Die verdeling van arbeid: wie gaan watter werk doen, hoe en wanneer. Die probleem van die toewysing van goedere is om dit wat beskikbaar is in die

gemeenskap en die verspreiding van goedere en dienste onder die lede wat dit kollektief vervaardig het, te distrubeer.

Die kleinboerhuisgesin was die kern van die werksmag van die antieke agrariese ekonomie. Hierdie werksmag is aangevul deur diere en slawe. Slawerny het nie 'n groot rol gespeel in die produksie van Palestina nie. Dit was meer vrybesittersarbeid. Later het die elite van die Romeinse Ryk die besitters of kleinboere beskou as menslike beeste, slegs as gereedskap of lewende hawe van die Romeinse landgoed (Fiensy 1991:75; Lenski 1997:200).

Die noodsaaklike verdeling van arbeid in die kleinboergemeenskap het baie spanning veroorsaak by die huishoudings van individuele kleinboere. Binne die huishouding is daar verdere rolverdelings wat mans, vrouens en kinders moet doen. Die man het homself regdeur die jaar primêr met landboutake besig gehou. Die vrou het voedsel voorberei, klere gemaak en die kinders opgevoed. Die ouer kinders en vrouens het ook wanneer nodig, in die veld gewerk. Op dorpsvlak word algemene gereedskap en arbeid gedeel tussen huishoudings op die basis van *gebalanseerde resiprositeit* (kyk afdeling 5.7.3.2).

Palestina in die Grieks-Romeinse tyd het 'n groter verdeling van arbeid ervaar binne die dorpe en gemeenskap en 'n vorm van bemarking. Die *bemarking* is aangemoedig deur die uitbreiding van die geldvolume en die verhoging in die uitruil van geld. Die rykes het druk toegepas ten opsigte van kontantverbouing. Hierdie ontwikkelinge was ondergeskik aan die pre-industriële ekonomie van daardie tyd. Reisende ambagsmanne het van die noodsaaklike vaardighede verskaf wat in die stede nodig was. Groter verdeling van arbeid in die landelike gebiede is veroorsaak deur werkloosheid en die aanvraag na arbeid op groter plase. Die agrariese ekonomie wat hierbo beskryf is, het 'n groot aantal arbeiders vereis. Die situasie van die arbeiders word soos volg deur Fiensy (1991:75; vgl afdeling 3.4.4.2) beskryf:

There must have been workers for the large estates who farmed the lands for the wealthy and surrendered part of the produce to them. The workers must have sold their labor cheap - as tenants, day labourers, or agricultural slaves - for the landowners were often very wealthy even though the surplus the average worker could produce in antiquity was small.

Tenant farmers are well known in the Greco-Roman sources. They usually had no (or very little) land of their own and thus were compelled to enter into a

contract with a landowner to farm his land, paying him rent for its use. The sources attest to tenants who paid a fixed amount of rent (in kind or in money), to those who paid a share or percentage of the crop, and to those who paid in labor (working special fields for the landlord, in addition to their own rented fields all of the harvest from which went to the lord).

Intensiewe bewerking was die norm in die eerste-eeuse Palestina. Die landboukalender is algemeen bekend vanuit *Hebreeus/Joodse en Romeinse bronne*. Die kombinasie van landbou, wingerdbou en boomkwekery in die totale Mediterreense lande het beteken dat die werkslas eweredig versprei was deur die jaar.

### 5.7.3.3 Tegnologie en verbouing

Oakman (1986:25) beskryf die agrariese landbou situasie soos volg:

The tools of antiquity were relatively simple. There was little innovation, mostly because there was no incentive for the primary producer to increase production. Any increase was typically carried off by the tax collector or landlord in the Graeco-Roman period. Only when the farmer was a conqueror and liable to profit personally from increase, such as in cases of the Macedonian soldier-settlers of the Ptolemaic period or Roman colonists, were agricultural improvements possible. Such periods did not last long in antiquity.

Verskillende gewasse is in Palestina verbou. Die hoof bestaansgewasse was koring, druiwe, olywe en vye. Deuteronomium 8:8 wys tereg op die gewasse van Palestina. Die koms van die Grieke en die Romeine het die landbougewasse uitgebrei. Graan het die stapelvoedsel van die meerderheid mense in Palestina gebly. Die gemiddelde opbrengs in Palestina was vyf voudig. Daar is baie geploeg voordat daar gesaai is, min of meer drie keer. In die afwesigheid van besproeiing, het die lae reënval van Palestina vereis dat die helfte van die lande braak moet lê om sodoende die vog gehalte terug te ploeg in die grond. Die *Joodse sabbatsjaar* was 'n godsdienstig verpligte braaklegging van die grond. Die Romeinse landbouers het groot sorg gegee aan die wingerde, omdat dit vir die Romeinse elite 'n kontantverbouing was (Oakman 1986:26).



#### 5.7.4 Drie tipes distribusie in pre-industriële ekonomieë

Oakman (1986:78-79; vgl Carney 1975:138-140) verwys na die drie tipes verspreiding in die pre-industriële ekonomie.

##### 5.7.4.1 Redistribusie deur 'n sentrale instelling

Redistribusie verteenwoordig die insameling, berging en herverdeling van goedere en dienste wat bepaal word deur een of ander sentrum (owerheid of tempel). Belasting en rente was gewoonlik die primêre vorm van *redistribusie*. Bogenoemde beskryf genoegsaam wat gebeur as huur, belasting en tiendes vanaf die landbouprodusente af na die *stedelike gebiede, tempel en staatskoffers*, gestuur word. Die geld word vandaar na ander plekke gekanaliseer vir spesifieke doelwitte, in plaas van om die produsente se behoeftes te bevredig. Die *sentralisasieproses* het gelei tot verdere sentralisering van ander sosiale aangeleenthede - die groei van groot eiendom en toenemende getalle van groot grondbesitters, asook toename in afhanklike huurders.

Elliott (1991:220) toon aan dat die tempel die omvattende, sentrale instelling is waardeur beheer uitgeoefen word oor alle aspekte van die Joodse politieke, ekonomiese, sosiale en kulturele lewe. Die godsdienstige outoriteite het vanuit die tempel as ekonomiese instelling, onregverdig en onderdrukkend opgetree. Die verspreiding deur middel van 'n sentrale instelling het die ontstaan van *hiërargiese en antagonistiese klasseverhoudings* veroorsaak. Die priesters en godsdienstige leiers het deur middel van belasting, tiendes en offers hulle ekonomiese mag misbruik ten koste van die magteloses.

In 'n tempel gebaseerde ekonomie word die surplus landbouproduksie sentraal geakkumuleer en versprei. Die vorme van sosiale relasies (insluitende ekonomiese handeling) in pre-industriële gemeenskappe wissel tussen die twee pole van *resiprositeit (huishouding-gebaseerd)* aan die een kant, en *redistribusie (tempel-gebaseerd)* aan die ander kant (Sahlins 1965; Malina 1986:98-111; Moxnes 1987, 1988; Elliott 1991:230-239). Redistribusie is tipies van grootskaalse samelewings met sentraal geakkumuleerde ekonomieë soos die tempel gebaseerde samelewings van Mesopotamieë, Egipte, Palestina en Rome (vgl Carney 1975:171-175; Elliott 1991:233). Die karakteristieke kenmerke van *politieke ekonomieë* is soos volg:

While these political economies include reciprocal forms of exchange on local levels, their differentiating feature is the pooling of goods and services in a central storehouse, generally linked to a temple, and their centralized political control and redistribution by a powerful elite or temple hierarchy. In this form of social organization, based on the political rather than the kinship institution, the management of the entire collectivity is of paramount concern and redistribution occurs according to the interests of those in power (Elliott 1991:233).

Ekonomiese en sosiale relasies is *asimmetries en gestratifiseerd* volgens norme wat die elite bevoordeel. In bogenoemde sosiale relasies word onderdanigheid en afhanklikheid beheer:

- deur `n konsolidering van politieke, legalistiese en militêre mag;
- toepassing van sosiale stratifikasie en grense (*boundaries*); en
- beheer van die kulturele (insluitend, godsdienstige) tradisies (Elliott 1991:233).

Elliott (1991:234) kontrasteer die ekonomiese relasies van resiprositeit met dié van redistribusie. *Redistribusie* word soos volg beskryf:

Central storehouse economy with temple depot;

Centralized control of production, distribution, consumption of resources and services;

Redistribution of available surplus according to interests of power wielders;

Economic and social imbalance of “haves/have nots”, elites and subelites according to control of resources means, and relations of production.

#### **5.7.4.2 Resiprositeit**

Resiprositeit omsluit `n soort implisiete, nie-legalistiese, kontraktuele verpligting tussen twee mense (of groep mense) wat afdwingbaar is deur kodes van *eer en/of skande (honor and shame)*. Die huishouding dien as begroning van die verhoudings van resiprositeit. Die huishouding het `n groot rol gespeel in die geskiedenis, omdat groot hoeveelhede goedere geproduseer is deur die huisgesin vir die familie se

gebruik. Die familie was 'n geslote groep. Die beginsel was altyd dieselfde, naamlik produsering en berging vir die bevrediging van die behoeftes van die groep. Binne hierdie tradisionele eerste-eeuse ekonomie, was daar *interaksie* tussen huishoudingede met mekaar en deur middel van hulle bronne, in so 'n mate dat hulle as 'n breë gemeenskap gefunksioneer het (Oakman 1986:79).

Die verspreiding van welvaart het vir baie eeue op 'n *horisontale vlak* geskied. Oakman (1986:79; 1991:157; vgl Elliott 1991:232) tref onderskeid tussen *algemene resiprositeit*, *gebalanseerde resiprositeit*, en *negatiewe resiprositeit*.

- *Negatiewe resiprositeit* beteken om aan ander te doen wat jy nie aan jouself gedoen wil hê nie. Dit is die etos van vyandigheid en oorlog teenoor nie-bloedverwante of vyande.
- *Gebalanseerde resiprositeit* is die uitruil van ekonomiese goedere of arbeid met ander huishoudings op 'n *quid pro quo* basis.
- *Algemene resiprositeit* beskryf die gee van geskenke sonder om iets terug te verwag. Hierdie tipe uitruil is beperk vir baie naby familie of dit help om goeie verhoudings te bou met *seremoniële familie*.

Die ekonomiese relasie van *resiprositeit* staan teenoor *redistribusie* via die tempel. Elliott (1991:232) beskryf die resiproke relasies soos volg:

Reciprocal relations, which involve personal, back and forth exchanges of goods and services, are typical of small-scale societies, tribal organizations, village, and household life. At this level of direct, personal, and local interaction, food, clothing, shelter, hospitality and other basic necessities of social life are either:

- (1) shared freely according to generosity or need (*generalized reciprocity*),
- (2) exchanged symmetrically according to the interests of both parties (*balanced reciprocity*),
- (3) obtained with no concern for the other's self-interest (*negative reciprocity*).

Die sosiale toestande waaronder die drie verskillende tipes resiprositeit geskied, word soos volg deur Elliott (1991:232-233) beskryf:

...the proximity (personal and geographical) of the agents, and the purpose, mode, place, and time of the interactions. Households, kin and fictive kin groups regularly practice generalized reciprocity among themselves, evidencing the closeness of social bonds and the concern for freely given mutual support. Balanced and negative forms of exchange are typical where social ties and trust between groups are weaker and interactions are more infrequent.

In teenstelling met die ekonomiese relasies van redistribusie, is die volgende ekonomiese relasies kenmerkend van resiprositeit:

Diffused, local “household” management;

Household control of production etc.

Reciprocal exchange of goods and services according to their availability and need;

Balanced relations through mutual sharing of goods at common disposal (Elliott 1991:234).

#### **5.7.4.3 Verspreiding deur die mark**

In die antieke tyd was daar nie `n mark in die ware sin van die woord nie. Verspreiding deur die mark het beteken dat die groot stede die surplus produksie van die kleinboere, soos `n groot magneet, opgeëis het. Die groot stede het die *platteland geëksploiteer*. Oakman (1986:79) verduidelik die *eksploitasie* soos volg:

The powerful forces of exploitation that accompanied the birth of the Roman empire undoubtedly disturbed village relationships and threatened ancient economic values through the impoverishment of the cultivator and expropriation. The “gravitational effects” of powerful economic centres upon decentralized economic activity were irresistible (vgl die voorstelling van Oakman 1991:158 by afdeling 5.4.4.).

Redistribusie het mag benodig wat verspreiding deur resiprositeit binne familieverbande versteur het. Die gevolg in die dorpe was `n *oorlewingsmentaliteit*, toenemende konflik tussen huishoudings en selfs strenger berekening van uitruiling en skuld. Die kleinboere se probleem was om die eise van

die eksterne wêreld te balanseer teenoor die selfvoorsiening van die eie huishouding. Die boer het een van twee keuses: om die produksie te verhoog of om die uitgawes te beperk. By die nalaat hiervan, is die kleinboer vasgevang in 'n *spiraal van skuld* wat gelei het tot die verlies van grond. Die gebrek aan landbougrond was een van die meer belangrike oorsake van Joodse onrus voor die Joodse oorlog. Onteining van kleinboere se grond en 'n toename in kinders onder die kleinboere het gelei tot die relatiewe oorbevolking van Palestina. Palestynse kleinboere het met die heidense setlaars in Galilea en Perea gebots, omdat hulle dit as 'n direkte bedreiging van hulle eie ekonomiese belange beskou het en die heidense diefstal van hulle grond. Saam met hierdie stryd, het die *Selote en die rowers* die vriende van die Romeinse aristokrasie verag. Hierdie "ondersteuners" (*retainers*) van die Romeinse mag was diegene wat die belasting ingevorder het, beslag gelê het op hulle grond en in die oë van die Palestynse kleinboere die wet van God verwerp het. Dit was in die agrariese konfliktsituasie waarin Jesus van Nasaret die koms van die Koninkryk van God verkondig het (vgl Crossan 1998:177-238; Hanson & Oakman 1998:63-130; Patterson 1998:63, 112-118).

### 5.7.5 Samevatting

Die huishouding en stad of platteland is 'n integrale deel van die breë ekonomiese sisteem van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld. Alhoewel die woord *ekonomie* in bogenoemde konteks 'n *contradictio in terminus* is (kyk afdeling 5.2.1; 5.7.1), kan die term wel sinvol gebruik word. In afdeling 5.2 het dit duidelik geblyk dat die huisgesin die primêre ekonomiese entiteit is. Die bewerking van grond of landbou het die kern van die bestaan van die huisgesin gevorm. Die agrariese ekonomie was ingebed in die familiale instelling. In afdeling 5.7.2 is landbouproduksie as integrale deel van die sosiale struktuur aangetoon. Grond, asook ambagte, is binne die familie van geslag tot geslag oorgelewer. Die ekonomie was nie markgerig nie, alhoewel daar al 'n mate van handel in produkte bestaan het. Geografie het ook 'n rol gespeel in die vasstelling van waar en wanneer wat geproduseer is.

Die organisering van arbeid het primêr binne die huisgesin plaasgevind. Ambagte en spesialiteite is van geslag tot geslag binne die familie oorgelewer. Die huisgesin was dus die primêre arbeidsmag, maar dierekrag en slawe is ook gebruik. Die

agrariëse ekonomie het 'n groot arbeidsmag vereis. As gevolg van die oneweredige verspreiding van grond en die verknegting van die kleinboere deur belasting en rente, het die *afwesige grondeienaars* groter mag en beheer uitgeoefen oor die kleinboere, dagloners en slawe. Die ontwikkeling en uitbreiding op sosiale gebied het intensiewer bewerking van die grond vereis. Die ontdekking van die ysterploeg en die inspan van dierekrag het surplus produksie tot gevolg gehad wat nodig was om in die behoeftes van die stede en elite te voorsien.

In afdeling 5.7.3 is die verspreiding van die produksie in die pre-industriële ekonomie bespreek. Die *redistribusie* deur 'n sentrale instelling is kenmerkend van die pre-industriële ekonomie waar die surplus produksie deur die elite vanaf die plattelandse kleinboere na die stede gekanaliseer is. In afdeling 5.3.1.2 is die beweging van goedere en dienste na die stad as sentrum oortuigend aangetoon. Die redistribusie het die *sosiale stratifikasie en konflik* geïntensifiseer en dit het gelei tot groter differensiasie. Die druk op die huisgesin het verhoog en die spanning tussen die stad en platteland het toegeneem (kyk afdeling 5.3.4).

*Resiprositeit* staan teenoor *redistribusie*. Resiprositeit fokus primêr op die verspreiding van middele onder huisgesinne en uitgebreide familie wedersyds. Resiprositeit is ook beperk tot die onmiddellike omgewing, byvoorbeeld of net op die platteland of net in die stad. Die antieke ekonomie was nie 'n markgerigte ekonomie in die ware sin van die woord nie. In afdeling 5.7.3.3 is die *eksplouterende effek* wat die elite en die stede op die plattelandse kleinboere gehad het, weer eens beklemtoon. Die uiteinde van die eksploitasie was die kleinboeropstande wat gegrond was op die *opponerende persepsies oor grondbesit*.

## 5.8 GEVOLGTREKKING

### 5.8.1 'n Holistiese raamwerk van die sosio-historiese agtergrond van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld

Die doel van die navorsing is om aan te toon dat die sosio-ekonomiese agtergrond van die eerste eeu die konteks is waarbinne land en jubilee verstaan moet word. Die sosio-ekonomiese agtergrond behoort verstaan te word binne die geheelperspektief

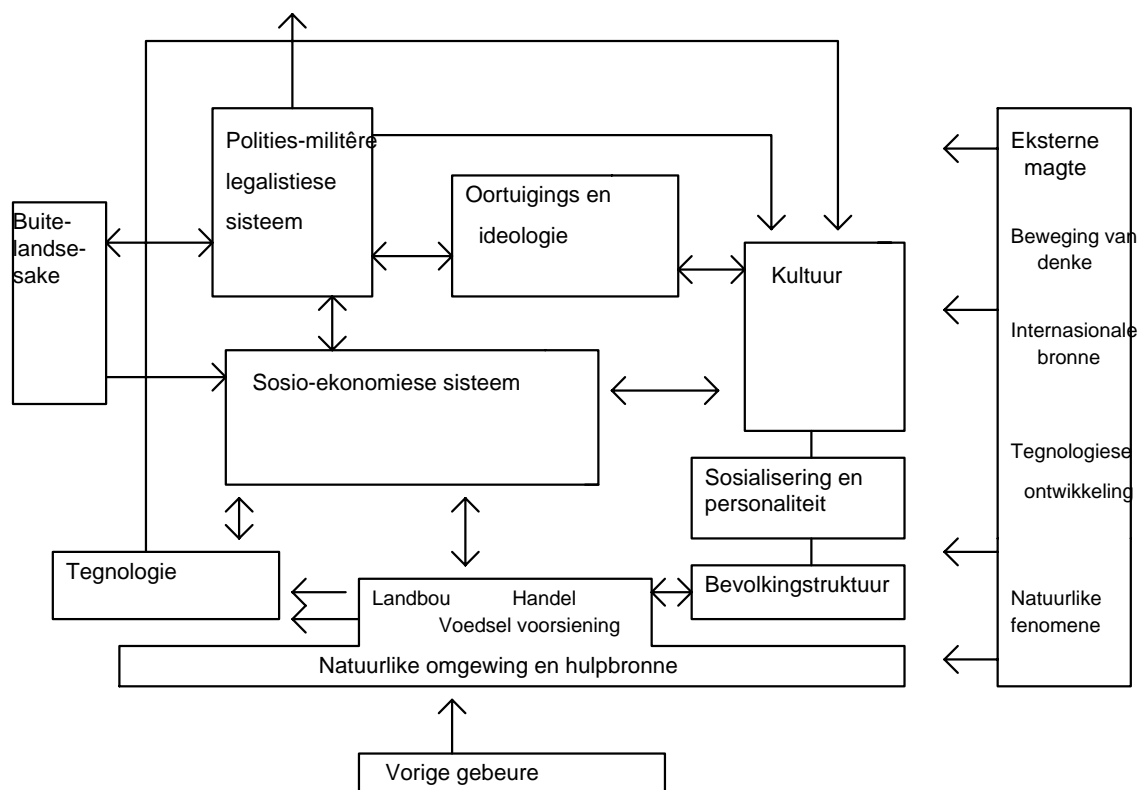
van die eerste-eeuse Mediterreense samelewing. Elliott (1986:14-20) gee in aansluiting by Carney (1975) 'n deeglike uiteensetting van die *holistiese raamwerk*. Die sosiaal-wetenskaplike model omsluit alle faktore wat die land en ekonomie van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld inkorporeer. Die primêre boustene van die model is die familie, gondsbesit of grondonteiening, die verhouding van die pre-industriële stad teenoor die platteland en die sosiale stratifikasie van die eerste-eeuse samelewing. Alhoewel die boustene afsonderlik hanteer is, is die model 'n integrerende geheel en kan die elemente slegs onderskei word en nie geskei nie. Die huisgesin het verbrokkel as gevolg van die stryd tussen die elite en aristokrasie vanuit die stad teen die kleinboere en landvolk op die platteland. Grond is die primêre bron van konflik, omdat dit die belangrikste ekonomiese middel was in die gevorderde agrariese samelewing. Die elite het die kleinboere swaar belas en veroorsaak dat hulle skuld groter word. Die enigste uitweg uit die bose kringloop was om hulle grond aan die afwesige grondeienaars te verkoop. Die tragiese einde van sommige huisgesinne was dat hulle hulleself as slawe verkoop het om ekonomies te oorleef. Die sosiale stratifikasie model van die eerste eeu is ingebed in die stryd om grondsbesit. Die holistiese model van Elliott (1986:14) is saamgestel uit 'n verskeidenheid van bronne, insluitende Sjoberg (1960), Theissen (1978), Carney (1975) en Lenski (1991). Carney (1975:45-281) het die kruis-kulturele model in detail behandel, insluitende die historiese en sosiale data waarop die model berus. Die model kan saamgevat word as 'n *sistemies-interrelasionele model* (Elliott 1986:14).

### **5.8.2 'n Sistemies-interrelasionele model**

Die navorsing van die sosiale realiteit vereis 'n sistemiese analise van die sosiale sisteem as 'n geheel. Die data sluit alle groot subsysteme in, naamlik ekonomie, sosiaal, politiek en kultuur. Die model sluit verder die interne struktuur, waardes, norme, rolle, instellings en sosiale prosesse in, asook die toestande van die natuurlike omgewing en voorafgaande sosio-historiese gebeure. Elliott (1986:13) beskryf die *sistemiese interrelasie* tussen die onderskeie sektore en die doel van die model soos volg:

Such a model uses available historical and social data to construct a general outline of an institution or a whole society, in our case Palestinian society, its *chief sub-systems* and the pattern of their *interrelationships*. Its purpose is to represent the major components of *a total social system*, to *facilitate understanding* of the relation of social structures and processes, to enable comparisons and contrasts across cultures and periods, to control and eliminate erroneous, culture-based assumptions of researchers, and to provide a framework for interpretation and the gathering of still further data (my kursivering – GV).

Die buigbare interrelasies tussen die verskillende sektore van die model verteenwoordig die primêre instellings van die pre-industriële agrariese gemeenskappe en hulle dinamiese interrelasie. Die model is 'n holistiese raamwerk waarbinne data gesoek, georganiseer en geïnterpreteer kan word (Elliott 1986:16).



### 5.8.3 Palestina as pre-industriële gemeenskap

In pre-industriële Palestina was daar nie 'n afsonderlike godsdienstige sektor met afsonderlike instellings, organisasies en sosiale aktiwiteite nie. Godsdienst was



ingebed in al die sektore van die *sisteem as 'n geheel*. Die model toon die onderskeid tussen die eerste eeu en die twintigste eeu duidelik aan en voorkom die dwalings van anakronisme en etnosentrisme. Godsdienstige fenomene moet dus binne die totale raamwerk verstaan word:

To detect and understand religious phenomena in the ancient world it is necessary to analyze the totality of social and cultural phenomena and the manner in which *symbols* considered sacred permeate and affect the flow of the totality of social life. Thus in our model religious phenomena will be represented in all sectors of the diagram and the task of the researcher will be to discover how they shape and are shaped by the perceptions, moods, conflicting interests, values, norms, social arrangements and processes of the social system as a whole (Elliott 1986:16; my kursivering - GV).

#### **5.8.4 Die ekonomiese instellings**

Die model beklemtoon die belangrikheid van die ekonomiese basis van die eerste-eeuse Palestina. Die volgorde van ekonomie, ekologie, politiek en kulturele faktore is van deurslaggewende belang. Die model reflekteer dat:

...societal superstructure consisting of politics, belief systems, ideologies and culture is based upon, and radically influenced by, economic modes and relations of production and consumption and their accompanying social arrangements. Viewed from bottom to top, this model represents this theory concerning the relation of superstructure to infrastructure and calls for an approach, ....which analyzes as of first importance the *material basis and economic relations* of Palestinian life, then related social arrangements of collective activity, and then its modes of political control and symbolic representation (Elliott 1986:16-17; my kursivering - GV).

## Endnotas

---

<sup>1</sup> Van Aarde (1994:93) stel die saak soos volg:

In die voorindustriële wêreld van byvoorbeeld die Nuwe Testament het 'n mens dus wel ryker en armer klasse van mense aangetref. Dit is ook so dat hoe meer die agrariese samelewing weg van die hortikulturele (= die tydperk toe die mens van plante en diere sonder verbouing of teling geleef het) situasie ontwikkel het, hoe duideliker het die verband tussen sosiale status en rykdom geword. In so 'n *gevorderde agrariese* konteks (soos die van die Nuwe Testament) was die ekonomiese en sosiale klassesisteem egter steeds deel van die groter sosiale sisteem waar familiële status belangriker was. Op die oppervlak kan dit dus lyk of politieke posisies en geld as statussimbole geag is. Dieperliggend egter het familiële strukture aanleiding tot bepaalde status gegee, wat op sy beurt tot politieke mag en rykdom gelei het. Om tot die aristokrasie te behoort, het dus sosiale status bepaal.

Die dominante rol van die familiële strukture binne die konteks van die *gevorderde agrariese* samelewing, soos byvoorbeeld die *uitgebreide familie* in 'n bepaalde dorpie, is 'n *close unit*.

<sup>2</sup> Robertson (1987:1-11) beklemtoon die verband tussen ekonomie en godsdiens, asook die invloed van Karl Marx en Max Weber en die wêreld-sisteem-teorie op moderne denke met betrekking tot die ekonomie en godsdiens.

<sup>3</sup> Vergelyk Oakman (1991b) se beskrywing van die antieke ekonomie.

<sup>4</sup> In afdeling 4.4.2 is aangetoon dat die *oikonomos* die finansiële bestuurder van die streek was onder die Ptolemiese heerskappy. *Oikonomos* is 'n tegniese term wat tессourier, kassier of finansiële bestuurder aantoon. Die verband tussen huis (*oikos*), ekonomie (*oikonomos*) en wêreld (*oikoumene*) lê juis in die stam, naamlik *oikos*. Die huis is die kern bousteen van die samelewing, die ekonomie en die wêreld. As alle huisgesinne ordelik bestuur word, sal die ekonomie en die wêreld ook ordelik wees.

<sup>5</sup> Van Aarde (1991) het tydens 'n predikantevergadering van die Nederduitsch Hervormde Kerk die onderwerp 'n *Nuwe-Testamentiese perspektief op die kind* hanteer. 'n Breedvoerige oorsig is gegee oor die gebruik om kinders weg te gooi. Die weggooi (*ektithemi*) van kinders kan nie los van die seën of aanvaarding (*tithemi*) van die kinders in die huis verstaan word nie

(Van Aarde 1991:3-6). Die weggooi van kinders moet verder verstaan word binne die breë klassifikasiesisteen van die Israeliete met die ostraserende handelinge wat daarmee gepaard gegaan het. Kinders is om verskeie redes weggegooi, naamlik oorlewingsmotief, godsdienstige oorwegings (bv in die Middeleeue as offers aan kloosters), ongewenste huwelike en swangerskappe, fisies en serebraal gestremde kinders, blindes, melaatses, en stom en dowe kinders.

<sup>6</sup> Stegemann & Stegemann (1999:191-195) gee 'n breedvoerige beskrywing van die verskillende benaderings oor die Jesus-beweging.

<sup>7</sup> Jones (1931); Childe (1950); Miner (1952); Sjoberg (1960); Hauser (1965); Lampard (1965); Lewis (1965); Smith (1965); Trigger (1965); Wheatley (1972); Blanton (1976); Frick (1977); Leeds (1980); De Ste' Croix (1981); Lapidus (1986); Rohrbaugh (1990).

<sup>8</sup> Die Selote het tussen 67/68 n C ontstaan toe die Romeinse magte begin het om Judea weer te herower. Vespasianus (69-79 n C) het in 67 n C daarin geslaag om Galilea te herower en stelselmatig Judea ook terug te wen. Baie van die Judeërs het toe rebelgroepe gevorm en na Jerusalem opgeruk. In Jerusalem het die Selote die priesters aangeval en 'n eie hoëpriester aangestel deur die lot te werp (word gesien as die herinstel van die Sadokitiese priesterlike tradisie). Die Selote is tot in die tempel verdryf vanwaar hulle met behulp van die Idumeërs die grootste deel van Jerusalem oorgeneem het. Die Romeinse aanval en verwoesting van meeste van die klein dorpieë, het veroorsaak dat baie mense na Jerusalem gevlug het. Die Selote het die aristokrasie aangeval weens verskeie redes. Hulle het geglo dat die aristokrasie die stad vir die Romeinse wil oorgee, as gevolg van sosiale verskille en ekonomiese eksploitasie. Die verloop van die stryd word volledig deur Van Aarde (1994:155-157) beskryf.

<sup>9</sup> Die Sicarii (laat 50 n C) moet onderskei word van die Selote (67-68 n C). Die Sicarii het in die laat vyftigerjare 'n aantal politieke sluipmoorde in die stede gepleeg. Die Sicarii se optrede is veroorsaak deur die vreemde oorheersing van die Romeinse en die gepaardgaande swaar belastings wat gehef is (kyk afdeling 3.4.6.5). Hulle taktiek was om die Judese leiers aan te val en hulle het dit op drie maniere gedoen:

- Selektiewe, simboliese sluipmoorde.
- Aanvalle op en die plundering van die eiendom van die aristokrasie.
- Ontvoering en die eis van lospryse.

Die aanvalle op die aristokrasie is bedoel as waarkuwings en as `n demonstrasie van hulle kwesbaarheid. Hulle het dus `n valse vertrouwe op beskerming deur die Romeine gehad. Die Sicarii het vrees geskep by die aristokrasie, asook `n revolusionêre klimaat (kyk Van Aarde 1994:153-155).

<sup>10</sup> Van Aarde (1993:531) beskryf die persepsie van die landvolk of kleinboere op die stede soos volg:

Jerusalem in Judea, maar ook Sefforis en Tiberias in Galilea, was stede waarmee die elite en die ondersteunende klas geassosieer was. Die funksie van die genoemde stede was administratief, polities, militêr, godsdienstig en opvoedkundig. Stedeling was uit die aard van die saak nie landbouers nie. Oor die algemeen kan hulle gesien word as die ondersteuners van die Romeine (en die Herodiane in Galilea) as die regerende klas se aktiwiteite. Gewoonlik het die klasse wat die regerende klasse bygestaan het, dus in die stede soos Sefforis en Tiberias gewoon. Die meeste inwoners was daarom ook burokrate, plaaslike godsdienstige leiers, ambagslui en handelaars. Stedeling het egter nie `n soort middelklas gevorm nie (daar was geen “middelklas” in die eerste-eeuse Mediterreense samelewing nie). Hulle het as groep geen saambindende band of mag gehad nie.

<sup>11</sup> Die *peasant*-gemeenskappe was selfs onder die beste omstandighede in kompetisie met mekaar. Dit was die stryd om die beperkte lewensmiddele. Daarom word na die agrariese gemeenskappe verwys as *agoniese (sterk wedywerende)* samelewings (kyk Malina 1981:94; Van Aarde 1993:530; vgl afdeling 4.6.5).

<sup>12</sup> Daar was drie stappe om tot die Israelitiese geloof toe te tree. Verskillende soorte proseliete word beskryf, waarvan die bekendste die “liefdesproseliete” was, dit is diegene wat met `n Israeliet wou trou. Daarteenoor, was die “leeuproseliete” wat uit vrees vir die leeu, Israeliete geword het, maar nog steeds afgode gedien het (kyk Van Aarde 1994:166, 167).

<sup>13</sup> Oakman (1986), in *Jesus and the economic questions of his day*, maak nie genoegsame onderskeid tussen die voor-Pase Jesus en die na-Pase geïnterpreteerde Jesus nie. Volgens Van Aarde (1986:10-16) se transparantteorie het Matteus twee vertelwyse wat in analogie tot mekaar staan (vgl afdeling 2.1.8.1.3 en endnotas in hoofstuk 2). Die Jesus-periode is

getransporeer na die vroeë kerk-periode, sodat die twee wêrelde tegelykertyd in die evangelie opgeneem is. `n Evangelie vertel dus van mense en dinge vanuit `n vroeëre periode(s), terwyl die latere periode waarin die vertelling finaal gekommunikeer het, in die vertelde wêreld deursigtig is (Van Aarde 1986:10).

<sup>14</sup> Kyk Harvey (1982) oor die verhouding tussen arbeiders en hulle loon en Malina (1987) ten opsigte van ryk en arm in die nuwe Testament.

<sup>15</sup> Met reduksionisties word verstaan dat die vier sosiale instellings gereduseer word tot net politiek en ekonomie en dat die ekonomie nie bestudeer word in relasie met die ander drie sosiale instellings nie (kyk Van Aarde 1991:6, 7; Van Eck 1995:10).

<sup>16</sup> Smith (1980), Blasi (1986) en Stark (1986) gee `n volledige bespreking van die sosiale status van die vroeë Christene, asook omvattende literatuurverwysings.

## HOOFSUK 6

### DIE BYBELSE JUBILEE EN DIE MATTEUS-EVANGELIE

#### 6.1 INLEIDING

In hoofstuk 1 is die plek en funksie van die agtergrondstudie van die Nuwe Testament aangetoon. Die verskillende fases binne die Nuwe-Testamentiese eksegeese is geïdentifiseer, wat elkeen onderskeidelik 'n ander perspektief op die konteks van die Nuwe Testament gebied het. Die historiese, eksistensiële en strukturele fases is as antesedente van die historiese kritiek beredeneer. Uit die oorsig het dit duidelik geword dat die studie van die historiese agtergrond wel aandag gekry het, maar dit is nie met die nodige erns en doeltreffendheid in die verstaanproses benut nie. In hoofstuk 2 is die historiese kritiek, literêre kritiek en die sosiaal-wetenskaplike benaderings in die eksegeese kritiese ondersoek ten opsigte van die plek en funksie van die historiese konteks of agtergrond van die Nuwe Testament. Die historiese kritiek fokus op die geneties-kousale verklaring van die teks. Die beskrywing van die oorsprong van die teks is tegelyk die verklaring daarvan. Die historiese kritiek fokus op die afsonderlike dele (vorme) van die teks, maar neem nie die teks as geheel ernstig nie. Ten spyte van die kritiek teen die *Redaktionsgeschichte* (kyk afdeling 2.1.9), het dit 'n belangrike bydrae gelewer in die ondersoek na die historiese en sosio-politieke agtergrond van die Nuwe Testament.

Wat die ondersoek na die Matteus-gemeente betref, het die *redaktionsgeschichtliche* navorsing 'n belangrike bydrae gelewer. Die probleem is egter dat die historiese kritiek nie as sodanig 'n model is in terme waarvan die historiese data gesistematiseer en georden kan word nie. Die gebruik van 'n model dring aan op 'n bewuste openbaarmaking van die vooronderstellings sodat die dwalings van anakronisme en etnosentrisme vermy kan word. Die literêre kritiek het weer die fokus geplaas op die geheel van die teks. Die evangelies word as verhalende literatuur beskou. Narratologie bring die ruimtelike aspek of topologie van die evangelies na vore. Die sosio-historiese ondersoek na die wêreld van die teks het 'n bydrae gelewer tot die studie van die agtergrond van die Nuwe Testament. Die literêre kritiek behoort egter ten spyte van die vordering wat gemaak is, aangevul te word

deur die modelle van die sosiaal-wetenskaplike benadering, sodat die sosio-historiese data georden kan word in 'n holistiese verwysingsraamwerk. Die gebruik van die sosiaal-wetenskaplike modelle sal die historiese afstand tussen die teks en leser oorbrug en die dwalings van anakronisme en etnosentrisme vermy. Die sosiaal-wetenskaplike benadering bestudeer die sosio-historiese en kulturele agtergrond van die Bybel deur middel van modelle. Verder oorbrug dit die afstand tussen die teks en leser doeltreffend deur die gebruik van modelle. Die benadering stel 'n holistiese verwysingsraamwerk daar vir die interpretasie van die Bybelse teks. Die probleem is egter dat te min aandag gegee word aan die *topologiese en geografiese of ruimtelike aspekte* van byvoorbeeld die Matteus-evangelie. Verder is die model van die gevorderde agrariese samelewing en die pre-industriële stad nog nie genoegsaam toegepas op die Matteus-evangelie nie. Die doel van die onderhawige studie is juis om die leemte te vul. Die model van die gevorderde agrariese samelewing word as breë verwysingsraamwerk benut. Binne hierdie raamwerk kan die plek en funksie van die Bybelse jubilee doeltreffend bestudeer word. Die diakroniese oorsig (hoofstuk 3) van die navorsing op die Bybelse jubilee het duidelik getoon dat sodanige studie van die Bybelse jubilee nog nie onderneem is nie.

In hoofstuk 4 is die breë politieke raamwerk bespreek wat 'n invloed op die eerste-eeuse Mediterreense wêreld gehad het. Die relevansie van sodanige agtergrondstudie blyk uit enkele faktore wat geïdentifiseer is, naamlik die familie as instelling, grondbesit of grondonteiening, kleinboeropstande en die stratifikasie van die samelewing wat 'n invloed gehad het op die eerste-eeuse Mediterreense wêreld. Dieselfde faktore het 'n belangrike rol gespeel in die sosiaal-wetenskaplike model van die eerste-eeuse gevorderde agrariese samelewing en ekonomie. Die politieke oorsig het aangetoon dat die land (of grond) die primêre ekonomiese middel of bron is. Die antieke ekonomie het ontwikkel vanaf 'n simplisties-agrariese gemeenskap na 'n gevorderde agrariese gemeenskap. Die Romeinse Ryk is die uiteindelijke produk van 'n lang ontwikkelingsproses.

Die eerste-eeuse Mediterreense wêreld is 'n gevorderde agrariese samelewing (Lenski 1991). Die volgende faktore is geïdentifiseer wat in hoofstuk 5 bespreek is. Eerstens, is die belangrikheid van die familiële instelling as primêre sosio-ekonomiese, politieke en godsdienstige bousteen van die samelewing binne die breë verwysingsraamwerk aangetoon. Tweedens, is die teenstrydige persepsies oor

grondbesit bespreek. In Israel is grondbesit teologies begron. Die land behoort aan God en die kleinboere en hulle families ontvang grond van God wat 'n onvervreembare besitting van die familie is. Die jubilee as instelling het ten doel gehad om die ewewig in die samelewing te handhaaf en te verseker dat families hulle grond behou en huisgesinne in hulle eie behoeftes kan voorsien. Daarteenoor het die grondpersepsie van die Romeine gestaan. Die vreemde politieke oorheersers het egter Israel se grondpersepsie en sisteem stelselmatig vernietig. Die persepsie was dat grond 'n verhandelbare kommoditeit is. Die owerhede het verder die belastinglas so verhoog dat al meer kleinboere hulle grond verloor het. Dertens, het bogenoemde grondonteiening veroorsaak dat die sosiale stratifikasie skerp toegeneem het. Die groot grondeienaars, die regerende elite en aristokrasie, het al ryker geword en die kleinboere het as gevolg van te veel skuld al armer geword. Die sosiale stratifikasie het in kompleksiteit toegeneem, sodat 3% van die samelewing 95% van die grond besit het. Die grondonteiening of eksploitasie het die Palestynse kleinboere in opstand laat kom teen die vreemde heersers en hulle eie aristokrasie. Die kleinboeropstande staan ook nie los van die verbondstradisie en die jubilee as instelling waarvolgens die land of alle grond aan God alleen behoort nie. Laastens, is die teenstand teen die heersers vererger deur die voortdurende stryd tussen die stad en platteland. Die groot grondbesitters was afwesige grondeienaars wat in die stede gewoon en gewerk het. Hulle het die kleinboere as slawe gebruik om die grond te bewerk.

Die doel van die navorsing is om aan te toon dat die sosio-ekonomiese agtergrond van die eerste eeu die konteks vorm waarbinne land en jubilee verstaan kan word (hoofstuk 5). Die sosio-ekonomiese agtergrond behoort verstaan te word binne die geheel perspektief van die eerste-eeuse Mediterreense samelewing. Die sosiaal-wetenskaplike model van die gevorderde agrariese samelewing omsluit alle faktore wat die land en ekonomie van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld insluit. Die primêre boustene van die model is die familie, grondbesit of grondonteiening, die relasie tussen die pre-industriële stad teenoor die platteland en die sosiale stratifikasie van die eerste-eeuse samelewing. Alhoewel die boustene afsonderlik hanteer is, is die model 'n integrerende geheel en kan die elemente slegs onderskei word en nie geskei nie. Die huisgesin het verbrokkel as gevolg van die stryd tussen die elite en aristokrasie vanuit die stad teen die kleinboere en landvolk op die platteland. Grond is die primêre bron van konflik, omdat dit die belangrikste ekonomiese middel was in



die gevorderde agrariese samelewing. Die elite het die kleinboere swaar belas en veroorsaak dat hulle skuld groter word. Die enigste uitweg uit die bose kringloop was om hulle grond aan die afwesige grondeienaars te verkoop. Die tragiese einde van sommige huisgesinne was dat hulle as slawe verkoop is om ekonomies te oorleef. Die sosiale stratifikasie model van die eerste eeu is ingebed in die stryd om grondbesit. Die stryd is veroorsaak deur die teenstrydige persepsies oor grondbesit tussen Israel en die vreemde heersers. Op grond van die interaksie en interrelasie tussen die onderskeie faktore het die konflik en stryd geweldig toegeneem en gelei tot die Joodse opstande en die kleinboeropstande. Die Bybelse jubilee het ten doel gehad om die ekonomiese ongelykheid en verknegting teen te werk.

In hoofstuk 6 sal homomorfiëse modelle gebruik word (kyk hoofstuk 1, endnota 2). Bogenoemde modelle vereenvoudig belangrike en verteenwoordigende aspekte van komplekse sosiale strukture, gedrag en relasies. Hoofstuk 6 is 'n ineengevlagdheid van die *emic/etic* data, soos wat dit in die navorsing onderskei word. Die verband tussen *emic/etic* data is 'n wedersydse interaksie. Die navorsing kan slegs onderskei tussen *emic/etic*, maar dit kan nie van mekaar geskei word nie. Die een is ook komplementêr tot die ander een, maar hulle is nie twee afsonderlike fases in die navorsingsproses nie (kyk weer afdeling 2.3.4). 'n Makro-sosiale model word gebruik wat die eerste-eeuse Mediterseense samelewing vanuit 'n meer algemene, abstrakte perspektief benader. 'n Makro-sosiale model is 'n *etic*-model. Die model word gebruik om politieke, ekonomiese of sosiale sisteme van 'n ryk of staat te ondersoek. Die huidige studie sal die sosiaal-wetenskaplike model van die gevorderde agrariese samelewing as verwysingsraamwerk gebruik. In terme van hierdie raamwerk word die plek en funksie van die Bybelse jubilee binne Matteus geïnterpreteer. Narratologie<sup>1</sup> sal gebruik word om die topografiese of ruimtelike data uit te lig. Die navorsing toon aan dat die geografiese en topologiese ruimtes, teologiese belangeruimtes verteenwoordig.

## **6.2 DIE STRUKTUUR VAN DIE MATTEUS-EVANGELIE**

### **6.2.1 Oorwegings by die struktuur van Matteus**

'n Verskeidenheid van kenmerke moet ingesluit word in die struktuur van die

Matteus-evangelie. Eerstens, word die genre van die sinoptiese evangelies bepaal, dan spesifiek dié van die Matteus-evangelie. Tweedens, word die teologiese tendense van die outeur na aanleiding van die struktuur in aggeneem. Redaksiekritiek en literêre kritiek het ons aandag gevestig op die evangeliese bydraes en literêre strategie (kyk Combrink 1982:61-90). Die evangelies is 'n weergawe van die onderskeie evangeliese teologiese en literêre perspektief. Die outeurs van die evangelies is meer as historici (McKnight 1992:530; kyk hoofstuk 2). Derdens, word die struktuur van sekere dele van Matteus bepaal na aanleiding van die tradisie en bronne wat die evangelis gebruik het. Matteus 4-13 is grotendeels Matteus se unieke<sup>2</sup> skepping, terwyl van Matteus 14 af verder aan sterk ooreenstem met die struktuur van Markus (vgl Davies & Allison 1988:62-72). Markus en die tradisie het dus 'n groter invloed gehad as Matteus se eie weergawe van die evangelie. Vierdens, word die opeenvolging van sekere dele van Matteus tematies bepaal, eerder as deur kronologie of historiese opeenvolging. Matteus se patroon is dus grotendeels tematies bepaald (kyk McKnight 1992:530). Vyfdens, word 'n volledige weergawe van die struktuur van die Matteus-evangelie, Matteus se redaksionele veranderings en rangskikkings in aggeneem. Die redaksionele verskille dui op Matteus se unieke teologiese perspektief (kyk Donaldson 1985 ten opsigte van die bergmotief).

## **6.2.2 Verskillende modelle vir die struktuur van die Matteus-evangelie**

Die navorsing het met die jare verskillende modelle gebruik om die struktuur van die Matteus-evangelie aan te toon (McKnight 1992:529-532). Vervolgens gaan 'n kort oorsig gegee word van die topologies-biografiese model, die chiasies-konsentriese model en laastens sal 'n model voorgestel word wat gebruik sal word in die onderhawige navorsing van Matteus. Die voorgestelde model is 'n kombinasie tussen eersgenoemde twee modelle en Crosby (1988) se model.

### **6.2.2.1 Die topologies-biografiese model**

Die topologies-biografiese model is die oudste model in verband met die struktuur van die Matteus-evangelie. Matteus word ingedeel volgens die lewe en bediening van Jesus, wat strek vanaf Galilea op pad na Jerusalem. Allen (1912) het in sy

kommentaar die volgende struktuur vir Matteus voorgestel:

- Geboorte en kindskap van die Messias (1:1-2:23);
- Voorbereiding vir bediening (3:1-4:11);
- Openbare bediening in Galilea (4:12-15:20);
- Bediening in Galilea (15:21-18:35);
- Reis na Jerusalem (19:1-20:34);
- Laaste dae van die Messias se lewe (21:1-28:20).

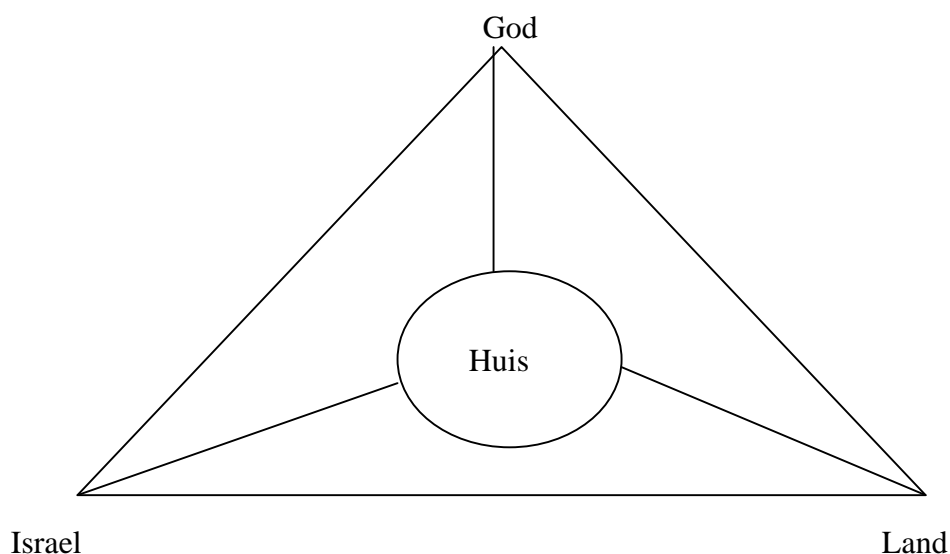
McKnight (1992:529) noem die volgende eienskappe van en kritiek op die voorgestelde struktuur van Matteus:

- Die perspektief stem ooreen met die negentiende en vroeë twintigste-eeuse perspektiewe op die lewe van Jesus.
- Die lewe van Jesus is so sentraal, dat die Lukaanse reismotief oorgedra word na die Matteus-evangelie. Matteus gee geen prominensie aan die reismotief as sodanig nie (Matt 19:1-20:34).
- Die resente evangelienavorsing fokus meer op die unieke teologiese perspektief van die onderskeie evangeliste, `n aspek wat in bogenoemde struktuur geheel en al geïgnoreer word.

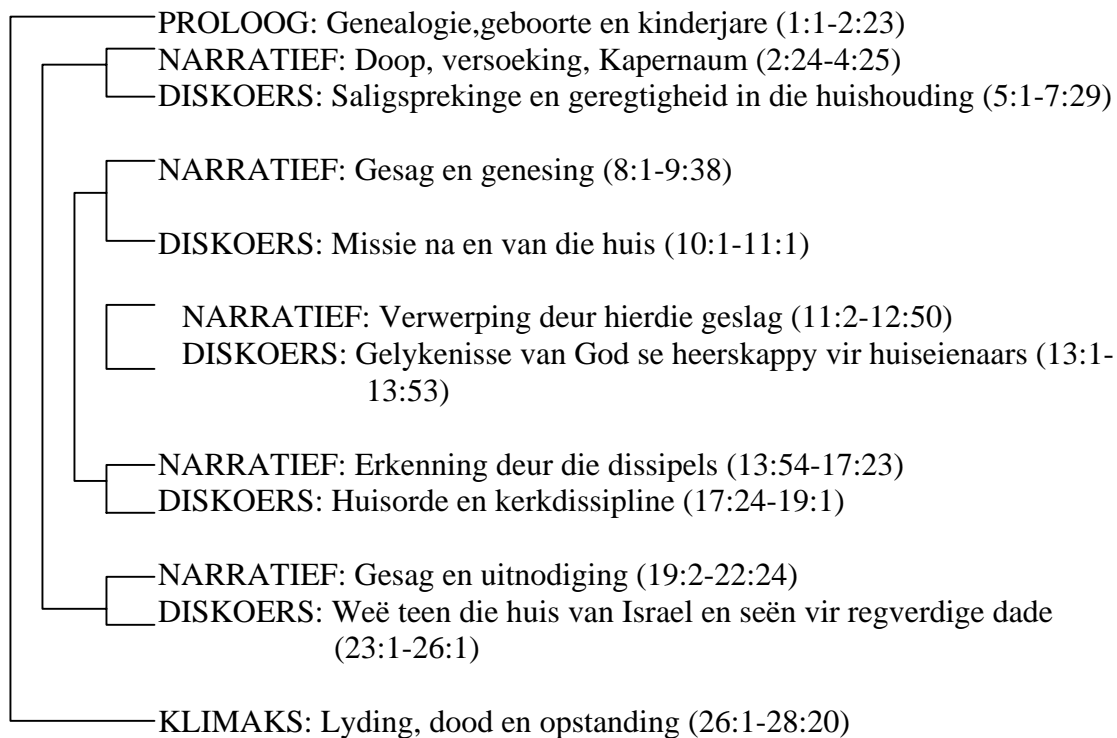
#### **6.2.2.2 Die chiasies-konsentriese model**

Lohr (1961; vgl ook Combrink 1985:79; Crosby 1988:55; Davies & Allison 1988:58-72; McKnight 1992:529) het in sy literêre analise die chiasies-konsentriese model van die struktuur van Matteus voorgestel. Matteus bestaan uit narratiewe en diskoerse wat mekaar afwissel, wat op sodanige wyse met mekaar verbind word, sodat `n chiasies-konsentriese struktuur gevorm word. Die verbinding sluit sekere temas in wat deur Matteus ontwikkel is. Lohr se werk is wyd gekritiseer omdat dit nie die kronologiese data in die teks self in ag geneem het nie, asook op die wyse hoe sekere gedeeltes verbind is. So byvoorbeeld, word die geboorte en begin van Jesus se lewe (Matt 1-4) verbind met die dood en opstanding (Matt 26-28). Die probleem is dat die struktuur nie die teologiese en literêre inhoud van die perikope van Matteus

verteenwoordig nie. Die verbindings kan op die abstrakte vlak wel gevind word, maar dit ontbreek op die eksegetiese vlak. Crosby (1988:55) sluit aan by bogenoemde ringskomposisie of chiastiese struktuur van die Matteus-evangelie, maar hy verskil in die opsig dat die klem op die belangrikheid van huis (*oikos/oikia*) val. Die huisgesin staan wel in die sentrum, soos reeds aangetoon, maar Crosby verskil oor die aard van die familie. Die familie in Matteus verwys nie na bloedfamilie nie, maar *fictive kinship* (kyk ook afdeling 6.6.2 en 6.6.3). Hierdie strukturele kenmerke met die klem op die landskap, geografie en huishouding sal verder gebruik word in die uiteensetting van die navorsing op Matteus. Wright (1983, 1984, 1990; vgl ook Martens 1981:112) se driehoekmodel<sup>3</sup>, wat aantoon dat huis en land die sentrale metafore binne die konteks van die Bybelse jubilee is, word bevestig deur Crosby (1988:55) en McKnight (1992:532) se navorsing op die struktuur van Matteus (kyk meegaande diagram en in afdeling 3.2.1.4)



Die chiasies-konsentriese model van die struktuur van die Matteus-evangelie, met die fokus van Crosby (1988) op die huisgesin as die sentrum, kan soos volg weergegee word:



Die chiasiese struktuur van die vyf diskoerse word bepaal deur die frase van Jesus: *en toe Jesus klaar gepraat het...*, waarmee elke diskoers afsluit (Clark & de Waard 1982:1-93; Crosby 1988:55). Die middelpunt van die chiasiese struktuur is die derde boek, naamlik Matteus 11:2-13:53. In die narratief Matteus 11:2-12:50 word Jesus deur *hierdie geslag* verwerp. Volgens Crosby (1988:56) bestaan die volgende diskoers (Matt 13:1-53) uit twee dele: die gelykenisse wat met die Jode gedeel word *buite die huis* maar hulle verstaan dit nie (Matt 13:1-35); en Jesus wat die *huis ingaan* en die gelykenisse met die dissipels *binne die huis* deel en hulle verstaan dit (Matt 13:36-53). Davies & Allison (1988:62) toon daarteenoor die kompleksiteit van die struktuur van Matteus 13 aan. Hulle deel Matteus 13 op in vers 1-23, 24-43 en 44-50. Die drie afdelings van Matteus 13 bestaan elkeen weer uit triades. Vers 51-53 is 'n samevattende opmerking.

### 6.2.2.3 Die topologies-chiastiese model (gekombineerde voorstel)

McKnight (1992:529-532) gee 'n kort en insiggewende historiese oorsig in verband met die struktuur van die Matteus-evangelie. Die volgende struktuur is 'n kombinasie van topologiese en literêre komponente binne die Matteus-evangelie. Die struktuur toon met reg op die belangrikheid van *landskap en topologie* in die Matteus-evangelie en geniet dus voorkeur. Clark & de Waard (1982:1-8) struktureer Matteus op narratologiese vlak, naamlik as drie bedrywe, wat elkeen afsonderlik bestaan uit verskillende tonele en episodes. Die struktuur stem ooreen met McKnight (1992:529) en beklemtoon die topologiese verdeling by die derde bedryf: in Matteus 19:1 verlaat Jesus Galilea op pad na Jerusalem.

Die belangrikste literêre en redaksionele kenmerk van die Matteus-evangelie is die afwisseling tussen die narratiewe perikope en diskoerse. Die narratiewe en diskoerse binne die Matteus-evangelie vorm 'n *ringskomposisie (chiasme)*. Die kern van die konsentriese sirkels is Matteus 13 waar Jesus fokus op die koninkryk van die hemel. Die vyf diskoerse staan uit binne die reliëf van die landskap van Matteus (kyk Donaldson 1985). Bogenoemde twee eienskappe is belangrik vir Matteus se ordening van sy materiaal (McKnight 1992:531). Die volgende strukturele voorstelling organiseer die twee strukturele kenmerke volgens 'n belangrike geografiese of kronologiese plot:

Proloog (1:1-2:23)

Inleiding (3:1-4:11)

#### **1. Die Messias konfronteer Israel in sy bediening in Galilea (4:12-11:1)**

1.1. Narratiewe inleiding (4:12-22)

Samevatting (4:23-25)

1.2. Diskoers: Die Messias se oproep om geregtigheid (5:1-7:29)

1.3. Narratief: Die Messias se bediening (8:1-9:34)

Samevatting: (9:35; kyk bv 4:23, 25)

1.4. Diskoers: Die Messias verleng sy bediening (9:36-11:1)

#### **2. Die reaksie teenoor die Messias: Verwerping en aanvaarding vanaf Galilea tot Jerusalem (11:2-20:34)**

2.1. Narratief: Die Messias word verwerp deur die Joodse leiers, maar aanvaar

deur die dissipels (11:2-12:50)

2.2. Diskoers: Die Messias onderrig in verband met die koninkryk (13:1-53)

2.3. Narratief: Die Messias word verwerp deur die Joodse leiers, maar aanvaar deur die dissipels: Reaksie intensifiseer (13:54-17:27)

2.4. Diskoers: Die Messias se bevele ten opsigte van gemeenskapslewe (18:1-19:1)

2.5. Narratief: Die Messias se bevele op weg na Jerusalem (19:2-20:34)

### **3. Die Messias begin die koninkryk van die hemel deur verwerping en regverdiging: Jesus die Messias konfronteer Jerusalem (21:1-28:20)**

3.1. Narratief: Die Messias konfronteer Israel in Jerusalem (21:1-22:46)

3.2. Diskoers: Die Messias voorspel die oordeel oor die ongelowige Israel (23:1-26:2)

3.3. Klimaks: Die Messias word verwerp in Jerusalem, maar geregverdig deur God met die opstanding (26:3-28:20)

#### **6.2.3 Samevatting**

Nuwe-Testamentici word beïnvloed deur onder andere die tydvak waarin hulle leef en die vooronderstellings van hulle eie navorsingsvoorkeure. Die oorsig in verband met die struktuur van die Matteus-evangelie bevestig bogenoemde stelling. Die gevaar bestaan ook dat die eksegeet 'n struktuur op die evangelie afdruk of inlees, sonder die nodige eksegetiese en strukturele begroning vanuit die teks self (vgl die kritiek op die topologies-biografiese model in afdeling 6.2.2.1). Dit is baie belangrik om alle eksegetiese, strukturele (*genre/vorm*), redaksionele en inhoudelike merkers en argumente te kombineer om sodoende 'n saamgestelde struktuur van die Matteus-evangelie daar te stel. Die nalaat daarvan het veroorsaak dat die belangrikheid van huis, land/berg en geografie uit die oog verloor is. Die doel van die onderhawige navorsing is juis om weer die fokus te plaas op die huis, land en topologie. Vervolgens sal die plek en funksie van die Bybelse jubilee binne die breë verwysingsraamwerk van die gevorderde agrariese samelewing ondersoek word en die model sal toegepas word op die Matteus-evangelie.

## 6.3 DIE TOPOLOGIE EN PROLOOG

### 6.3.1 Inleiding

Die doel van die huidige studie is om deur middel van 'n kombinasie van narratologie en sosiaal-wetenskaplike benadering die ruimtelike aspekte en geografie van Matteus uit te lig en te fokus op die plek en funksie van die Bybelse jubilee in Matteus binne die verwysingsraamwerk van die gevorderde agrariese samelewing van die eerste eeu (vgl Carlston 1975; Kingsbury 1975). In afdeling 2.2.3-2.2.5 is aangetoon dat die evangeliegenre duidelike kenmerke van 'n narratief toon. Die gevolgtrekking is dat 'n evangelie 'n narratief is. 'n Plot is kenmerkend van 'n narratief (vgl Matera 1987:233-239). 'n Goed gestruktureerde plot is 'n geheel wat bestaan uit 'n begin, middel en einde. 'n Plot word bepaal deur tyd en oorsaaklikheid. Om van tyd te praat, is om van begin, middel en einde te praat. Die gebeure in 'n verhaal beweeg na 'n spesifieke doel, daarom het tyd 'n einde in 'n narratief. Die einde van die narratief help die leser om die plot te onderskei. Die oorsaaklikheid bepaal die interrelasie tussen die onderskeie gebeure, totdat die finale doel of konklusie bereik is. Dus, is die gebeure in 'n narratief korrelerend en vorm dit 'n eenheid. In Matteus se narratief beweeg die storie van belofte na vervulling (Matera 1987:239).

Matteus se topologiese inligting hou verband met die vervulling van Ou-Testamentiese beloftes: die geboorte van Jesus in Betlehem (Matt 2:1-8 en Mig 5:1), vlug na Egipte (Matt 2:13-15 en Hos 11:1), Ragel se graf naby Betlehem (Matt 2:16-18 en Jer 31:15), die lewe in Nasaret (Matt 2:22-23 en Jes 11:1), en die gebiede van Sebulon en Naftali (Matt 4:12-16 en Jes 9:1-2). Die bergrede (Matt 5:1) herinner aan die wetgewing op Sinai. Die stede Tirus en Sidon is paradigmatis van Jesus se verblyf in die heidense gebied. Alhoewel Jesus se bediening gefokus is op die Joodse distrikte van Galilea en Jerusalem (Matt 10:5-6), werk Hy ook in gebiede met Joodse minderheid (Dekapolis en Transjordanië). Die topologiese inligting dui op 'n voorkeur vir Palestynse gebied. Jerusalem en omgewing, asook Kapernaum figureer baie sterk in Matteus (Riesner 1992:45).

Donaldson (1985:111-114, 116-117; vgl Combrink 1991:8; Grassi 1989:23-29; Hagner 1993) wys op die belangrikheid van Jesus as die nuwe Moses. Niedner (1989:45) toon aan dat daar geen begroning is vir die hipotese dat Jesus Moses



oortref of selfs tot niet maak nie. Jesus leer nie `n nuwe *tora* nie, maar `n *halaka* wat getrouheid en gehoorsaamheid aan die *tora* beklemtoon. Veral die geboorteverhale toon duidelike ooreenkomste, onder andere die bese koning wat die toekomstige verlosser van God se volk wil doodmaak; verlossing deur self-opgelegde ballingskap (vlug na Egipte) en die dood van baie kinders.

### 6.3.2 Die genealogie van Jesus

Matteus se genealogie openbaar `n teologiese verklaring, eerder as `n biologiese verslag. Matteus se genealogie toon aan dat Jesus se oorsprong in `n spesifieke huishouding is, die familie van Abraham en Dawid. Volgens Matteus is Josef die persoon deur wie die genealogie van Jesus vervul word. Die hele verhaal fokus op die geboorte van die Messias en hoe die teenwoordigheid van die Messias by die toekomstige geslagte sal voortduur (Crosby 1988:85). Crosby (1988:85) se hipotese is dat die genealogie van Matteus `n verdere bevestiging is van die hipotese dat sy huiskerke welvarend is binne `n stedelike konteks. Genealogieë is historiese rekords en dien as beskerming van die stedelike elite. Dit beskryf `n familie se voorgeslagte en beskerm hulle prestige/eer. Malina & Rohrbaugh (1992:24, 25) toon daarteenoor die wye verskeidenheid van sosiale funksies van `n genealogie:

...preserving tribal homogeneity or cohesion, interrelating diverse traditions, acknowledging marriage contracts between extended families, maintaining ethnic identity, and encoding key social information about a person. Above all, genealogies established claims to social status (honor) or to a particular office (priest, king) or rank, thereby providing a map for proper social interaction.

Matteus se genealogie toon aan dat God se werk verrig kan word deur ryk en arm, mans sowel as vrouens. Crosby (1988:85) beskryf hoe Matteus deur middel van die genealogie van Jesus die bestaande orde herorden:

Matthew's reversal of traditional, patriarchal genealogies contradicted the established order. What challenged this "order" was his inclusion of outsiders in God's ordering of the household of Israel. The inclusion of outsiders – women – undermined the traditional patriarchal model and the exclusiveness of the

accepted pattern of life. Once these women would not have been considered part of human plans.

Die *outsiders* het 'n belangrike plek en funksie in God se plan en hulle is instrumente van God se voorsienigheid. Hulle wat menslik gesproke 'n struikelblok is, is die geseënde voorgeslagte waardeur die Messias se geslagsregister voortduur. Alhoewel die meeste van die genealogië van die Nuwe Testament, trouens meeste van die genealogië uit die gevorderde agrariese tyd van die Nabye Ooste patriargaal is, is Jesus se geslagsregister uniek. Malina & Rohrbaugh (1992:25) beskryf die patriargale aard van die geslagsregister soos volg:

...they are important testimony to the male's status as bearer of rights in the community. They tell who belongs socially with whom, define standing in the community, and even specify who might be an eligible marriage partner. Patrilineal genealogies thus carried considerable social freight and as a result became particularly important to the elite classes who used them to document their places in the community.

Die Messias se geslagsregister<sup>4</sup> strek deur die huishoudings van Abraham en Dawid (1:17). Dit kom tot 'n klimaks in die manier wat God die skepping herorden. Dit geskied deur Maria wat aan Josef verloof was. Haar swangerskap en geboorte van 'n kind is weerspieël deur die vooraf genoemde vrouens in die geslagregister (Jackson 2000:935-948; Jackson 2000:1043-1056). Crosby (1988:87) beskryf die kontinuïteit en diskontinuïteit met die patriargale aard van geslagsregisters soos volg:

While some might see Matthew's genealogy as well as his stress on the angel's annunciation to Joseph rather than to Mary (as in Luke) as manifestations of Matthew's androcentrism, two factors must be remembered. First, Matthew wants to show continuity - how Jesus is part of the house of David; the genealogy through Joseph ensures this. Second, he wants to show discontinuity: that by having Mary conceive the child without her husband, God has acted in a radically new way in history - outside the patriarchal norm. ....

Thus through Joseph the patriarchal line continued. But through the woman, Mary, a new house-ordering would be established in the life and work of Jesus.

### 6.3.3 Betlehem in Judea ( Matt 2:1-12)

Jesus is volgens die tradisie in Matteus (en Lukas) gebore in Betlehem, die stad van Dawid. Josef het waarskynlik volgens Matteus (maar nie volgens Lukas nie) in Betlehem gewoon. Hy moes as gevolg van 'n belastingsensus daarheen gaan, omdat hy volgens Riesner (1992:34) grond daar besit het. Betlehem is ses kilometer suid van Jerusalem en beteken *huis van brood*. Dit was geleë op die vrugbare platteland. Betlehem was op 'n heuwel wat omring is deur *berge*. Betlehem<sup>5</sup> was volgens die Miga-tradisie (vgl Rut 4:11-12, 17-22) die stad waaruit die Verlosser van Israel sou kom, uit die nageslag van Dawid. Jesus is groter as Dawid, die lankverwagte gesalfde van God. Die huise in Betlehem is op die rante van die heuwel, wat van kalksteen was, gebou. Dit was algemeen dat die kalksteen onder die huise uitgekalkwe is om 'n stal te vorm. Dit is in sodanige stal waar Jesus waarskynlik gebore is (Barclay 1965:15).

Malina & Rohrbaugh (1992:33) toon aan dat Matteus Judea en Galilea met mekaar kontrasteer. Hulle wys op die kontras tussen Judea en Galilea, maar brei nie verder uit op die teenstrydighede tussen die twee gebiede nie. Die kontras kan waarskynlik gesoek word in die houding teenoor Jesus, naamlik dat Judea die plek is waar die antagonisme teen Jesus begin en dat Galilea die plek is waar Jesus as die Seun van God aanvaar word en waar Hy weer sal verskyn.

Davies & Allison (1988:93) toon aan dat die eerste vier hoofstukke 'n antisipiasie (*prolepsis*) is van wat later met Jesus in die narratief gebeur (vgl Matera 1987:233-253). Die *prolepsis* word op drie maniere uitgedruk:

- Eerstens, is hoofstuk 2 'n antisipiasie van die lydensverhaal. Na Jesus se geboorte in Betlehem van Judea is die hele Jerusalem ontsteld (Matt 2:3); die priesterhoofde, skrifgeleerdes en Herodus het saamgesweer teen Jesus (Matt 2:4-5); en Jesus se lewe word bedreig (Matt 2:13). Verder is daar verbale ooreenkomste tussen die geboorteverhaal en die lydensverhaal. Met Jesus se intog in Jerusalem as "seun van Dawid" (Matt 21:10) word weer 'n keer vertel dat die inwoners van Jerusalem ontsteld was.
- Tweedens, alhoewel Jesus eers na die opstanding die dissipels beveel om die evangelie aan die heidene te verkondig (Matt 28:19), word die heidensending

geantisipeer in Matteus 1:1 (Jesus, die seun van Abraham); deur die besoek van die wyse manne<sup>6</sup> uit die Ooste (heidene) (Matt 2:1); deur Johannes die Doper wat sê dat God nuwe kinders vir Abraham sal verwek (Matt 3:9); en Jesus se verskyning in Galilea van die heidene (Matt 4:15).

- Derdens, is Johannes se arrestasie (Matt 4:12) `n vooruitskouing van Jesus se gevangening: die ware profeet sal oorgelewer word (Matt 14:2).

In aansluiting by die narratologiese model, waarvolgens plekke belangeruimtes (kyk afdeling 2.3.6.2) is, kan gestel word dat Betlehem in Judea en Egipte teenoorgestelde belangeruimtes verteenwoordig. Alhoewel Judea (Betlehem) die geboorteplek van die beloofde Messias en vervulling van die Ou-Testamentiese belofte is, het dit `n negatiewe konnotasie. Judea is die ruimte of plek van die Judese leiers wat saam met Herodus `n komplot teen Jesus smee, met die doel om Hom dood te maak. Daarteenoor, is Egipte `n veilige toevlugsoord waar Jesus en sy ouers gaan skuil, totdat Herodus en hulle wat die lewe van die Messias gesoek het, dood is.

#### **6.3.4 Vlug na Egipte (Matt 2:13-15)**

Josef is in `n droom gewaarsku dat Herodus die Grote vir Jesus wil doodmaak en dat hulle na Egipte moet vlug. Die vlug na Egipte is `n natuurlike proses. In tye van swaarkry, vervolging of marteling het die Jode na Egipte gevlug vir skuiling. In elke stad of dorp in Egipte was daar `n Joodse nedersetting (Barclay 1965:24). Josef en Maria was dus nie alleen in Egipte nie. Hulle het skuiling gaan soek teen die wrede Herodus die Grote, waarskynlik in sodanige Joodse nedersetting (Barclay 1965:24, 25). Hagner (1993) stel dat Josef na Egipte gevlug het om onder die gesag van Herodus uit te kom. Hagner ondersteun nie Brown se teorie van `n “vlug na Egipte” tradisie nie. Ook hierdie gedeelte word beskou as `n vervulling van die Ou-Testamentiese profesie (Hos 11:1). Die vlug van Josef met Jesus na Egipte sluit sterk aan by die Moses-tipologie<sup>7</sup> (Donaldson 1985:8; Niedner 1989:43-45; Combrink 1991:7; Riesner 1992:44).

Jesus, die Seun van God en Israel is albei noodgedwonge in Egipte en beide is deur die voorsienigheid van God gered. Matteus beskryf Jesus as die realisering en kulminering van die geskiedenis van Israel (Hagner 1993). In Egipte, in die eksodus

en in die woestyn (Matt 4:1-11) is Jesus die beliggaming (*embodiment*) van Israel. Jesus antisipeer die oorwinning van Israel, maar deel ook in Israel se lyding. Israel se geskiedenis bereik 'n hoogtepunt in die eskatologiese verlossing van die sondes van die volk van God in Christus.

### **6.3.5 Nasaret (Matt 2:22-23)**

Nasaret was nie 'n vergete en afgeleë dorp nie. Dit het bestaan uit 200 inwoners. Dit was naby die hoofstad van Galilea, Sefforis, met sy teater wat deur Herodus die Grote gebou is. Verder was dit geleë op een van die hoof handelsroetes van die Romeinse Ryk, die pad van Egipte na Damaskus. Nasaret was op 'n heuwel geleë en nie 'n stad in die ware sin van die woord nie, maar eintlik 'n nedersetting. Die gebeure rondom Jesus se lewe word uitgebou met 'n profesie (Jes 11:1) uit die Ou Testament, soos baie ander gebeure (kyk afdeling 6.3.1). Volgens Barclay (1965:30-32; kyk Riesner 1992:36) het Jesus opgegroeï in Nasaret en sy onderrig daar in die sinagoge gekry. Die stelling is uiters spekulatief. Daarteenoor wys Hagner (1993) op die problematiek van Nasaret as die plek waar Jesus opgegroeï het soos volg:

The fact, however, that Jesus' hometown was Nazareth rather than Bethlehem constituted a problem, as can be seen from the Johannine passage (Joh 7:41-42 - GV). This problem was certainly still raised by Jews in Matthew's day and probably accounts for Matthew's emphasis on Bethlehem in chap. 2 and the inclusion of the explanation of how Jesus came to dwell in Nazareth. But this does not mean that the early Christians found it necessary to invent a tradition about Jesus' birth in Bethlehem (cf Luke 2:4, 15).

### **6.3.6 Samevatting**

Die genealogie van Jesus het ten doel om die identiteit van Jesus bekend te maak. Die doel is tweeledig, naamlik eerstens, dat Jesus uit die patriargale, koninklike geslag van Dawid afstam en tweedens, dat daar 'n verruiming is van die huis of familie. Die geslagsregister oortref die patriargale sisteem deurdat dit inklusief is en die sosiaal-veragtes wat in die patriargale sisteem randfigure is, naamlik die vrouens, melaatses, onreines, sondaars ensovoorts, insluit. Die patriargale sisteem was eksklusief. Die

uitgebreide (*extended family/fictive kinship*) familie van Jesus sluit die aristokrasie sowel as die gemarginaliseerdes van die samelewing in.

Die funksie en betekenis van bogenoemde geografiese besonderhede in Matteus, is aan die orde gestel. Die gevolgtrekking kan gemaak word dat topografiese en geografiese data in Matteus belangrike *teologiese belangeruimtes* is. Judea is 'n negatiewe teologiese belangeruimte in Matteus. Dit is die plek waar Jesus se gesag en identiteit as Seun van God ontken en verwerp is. Dit is die plek waar die Joodse leiers saamsweer om Jesus dood te maak. In afdeling 2.2.4.2 is Galilea en Jerusalem as teenoorstaande teologiese belangeruimtes breedvoerig bespreek. Die gevolgtrekking is dat Galilea tegelykertyd 'n positiewe en negatiewe teologiese belangeruimte is. Dit is positief omdat Jesus daar die Jode se sonde vergewe en na die opstanding aan die dissipels verskyn. Dit is negatief omdat dit ook die plek is waar die Joodse leiers Jesus verwerp. Jerusalem is die woonplek van die Joodse leiers en dus 'n negatiewe teologiese belangeruimte.

## **6.4 DIE LEWE EN WERK VAN JESUS IN GALILEA**

### **6.4.1 Inleiding**

Vervolgens gaan ons nou sekere sosiaal-wetenskaplike modelle op spesifieke perikope in Matteus toepas. Die gevolgtrekking is dat die geïdentifiseerde temas rondom die jubilee grondliggend is aan die Matteus-evangelie. Matteus se drieledige struktuur soos deur McKnight (1992:531; kyk ook afdeling 5.1) bespreek, asook die opeenvolging van begin, middel en einde, sal gebruik word as vertrekpunt vir die studie van Matteus. Die interdisiplinêre navorsing is in die proses om 'n deurbraak te maak in die ondersoek na die betekenis van die geografiese belangeruimtes van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld. Freyne (1995:597) vestig die aandag op die samewerking van die argeologie, sosiaal-wetenskaplike benadering en die Nuwe-Testamentici wat ten doel het om deur middel van modelle 'n breë verwysingsraamwerk daar te stel, waardeur die Nuwe-Testamentiese tekste geïnterpreteer kan word (vgl afdeling 1.3.3.5). Die plek en funksie van die agtergrondstudie, die lees van die teks binne die sosio-historiese konteks, word

aangetoon.

Die kritiek teen die huidige navorsing is dat te veel in die teks ingelees (*eisegese*) word en dat in sirkels geredeneer word. Die navorsers kom met bepaalde vooronderstellings en vooraf opgestelde persepsies oor die Galilese sosiale wêreld en gee dan spesifieke voorstellings van Jesus wat daarby pas. Freyne (1995:598) beskryf die sirkel redenasie soos volg:

What concern us here is the way which the Galilean social world can so easily be manipulated to suit the particular Jesus figure that is being presented. The problem is exacerbated by the fact that the gospels, the very documents that provide us with access to Jesus, are also quite important literary evidence for reconstructing the larger picture. When it comes to dealing with Galilee it is difficult, even for critical scholars not to put Jesus at the center and paint the picture of the region accordingly.

’n Verdere kritiek teen resente navorsing op die sosio-historiese agtergrond is die fokus op die Mediterreense wêreld in die algemeen, in plaas van om te fokus op spesifieke geografiese plekke soos Galilea (Freyne 1995:598).

#### **6.4.1.1 Die topologie van Galilea**

Jesus se bediening het in Galilea begin. Elke evangelis grond die optrede van Jesus binne ’n spesifieke sosiale wêreld van Galilea. Daarom is dit belangrik dat die sosio-historiese en ekonomiese agtergrond van Galilea in ag geneem word (kyk Stemberger 1975). Alhoewel Galilea in die groter kulturele, sosiale en historiese konteks geplaas moet word, moet die topologiese, historiese en sosio-kulturele konteks van die spesifieke plek gerekonstrueer word.

Die topologie, veral die Galilese topologie<sup>8</sup>, is baie prominent binne die evangelies. Verder wys sommige geleerdes op die simboliese betekenis van die topologiese data deur die onderskeie evangeliste (vgl Lohmeyer 1967). Die fokus op die simboliese betekenis beteken nie dat die fisiese topologie onbelangrik is of van geen betekenis is nie. Die vraag wat gevra moet word, is: Wat is die plek en funksie van die topologiese inligting van die evangelies? Fokus die evangeliste nie eerder op die spesifieke teologiese of ideologiese perspektief van die evangelis nie? Wat is die

verband tussen die fisiese topologie en die simboliese betekenis? Die topologiese inligting is nie net blote stopwoorde sonder enige intensie of werklike referensie nie (Freyne 1995:600, 601). Argeologiese data (potskerwe en munte) toon duidelik aan dat handel in Galilea gefloreer het en dat die handel interregionaal en tussen die onderskeie etniese groepe plaasgevind het (kyk Crossan:1998:223-235). Die ontdekking van munte bevestig dat handel tussen onderskeie kulture en godsdienste plaasgevind het. Die politieke en historiese realiteit bevestig die beweging tussen Joodse en heidense gebiede in die tyd van Jesus. Die vyandskap tussen Jood en nie-Jood in die Hellenistiese stede in die tyd voor die groot opstande, is dus 'n uitsondering. Die werklike godsdienstige en etniese onderskeid het sigbaar geword wanneer die Joodse selfidentiteit bedreig was (Freyne 1995:601).

#### **6.4.1.2 Sefforis, Tiberias en die eksploitasie van die kleinboere**

Die topologiese en historiese data is 'n belangrike konteks (*subteks*) vir die verstaan van Jesus se bediening in Galilea. Sefforis en Tiberias simboliseer die vinnige sosiale verandering in Galilea in die tyd van Jesus onder Herodus Antipas. Ten spyte van bogenoemde stede se groot en belangrike rol, word hulle nie in die evangelies genoem nie. Antipas het 'n intense strewe gehad om koning te word, daarom het hy 'n doeltreffende administratiewe stelsel en 'n wye reeks ondersteuners gehad. Hulle het verseker dat die administrasie floreer in die welvarende ekonomiese samelewing van die agrariese wêreld. Antipas se regering word gekenmerk deur die ekonomiese ontwikkeling van Galilea, teenoor die teenstand van die Joodse patriargale sisteem.

Ten spyte van die simbiotiese verhouding tussen stad en platteland, het die stedelike elite gewedywer in die uitbreiding van hulle bronne. Hulle is later opgeneem in die Romeinse provinsiale regeringsklas. In Galilea was die Herodiane deel van die regeringsklas. Die bouprojekte in Sefforis en Tiberias het baie arbeid geverg en waarskynlik is dwangarbeiders gebruik. Die afleiding kan gemaak word dat bogenoemde situasie die omstandighede van die kleinboere bemoeilik het en hulle skuldvas vergroot het. Skuld was dan ook een van die hoofoorsake van die Joodse kleinboeropstand (vgl hoofstuk 5). Die stedelike elite het die kleinboere op die platteland geëksploiteer, sonder produktiewe herinvestering op die platteland. Die sosiale opstand geld ook vir die aanvalle van die Galilese kleinboere op Sefforis en Tiberias (Freyne 1995:606). Malina & Rohrbaugh (1992:33) wys daarop dat dit slegs



die non-elite is wat Jesus geken het as die Galileër, teenoor die Romeine wat Jesus as koning van die Judeërs geken het. Sefforis en Tiberias was nie stede (*poleis*) in die ware sin van die woord nie. Hulle was administratiewe sentra met 'n minderheid Joodse aristokrasie en 'n groot groep ondersteuners. Tiberias het dus 'n gemengde sosiale stratifikasie gehad. Dit blyk uit navorsing dat grondbesit 'n bron van stryd was. Grondbesit in Galilea was die hoofbron van ekonomiese oorlewing. Die gevolgtrekking kan gemaak word dat grondbesit in Galilea van gemengde aard was: daar was groot grondeienaars (meesal afwesige eienaars wat in stede gewoon het) en daarteenoor die gewone familiegrond wat gebruik is vir selfversorging. Die situasie van die kleinboer het verswak deur die hoë belastings en skuld (Freyne 1995:607; vgl afdeling 3.4.6.5).

#### **6.4.1.3 Agoniese samelewing: wedywering tussen bestaansekonomie en markeconomie**

Die druk op die kleinboere het geweldig toegeneem in die tyd van die Herodiane. Die twee botsende persepsies oor grondbesit het die spanning tussen die groepe verhoog. Die groot afwesige grondeienaars het toegeneem en die kleinboere moes die grootste deel van die belastinglas dra (Fiensy 1991:55-57; Freyne 1995:608). Die verswakte posisie van die kleinboer word soos volg deur Freyne (1995:608) beskryf:

The intensification of the market that is represented in the emergence of Sepphoris and Tiberias as administrative centers within an agrarian economy brought about considerable changes in the lives of Galilean peasants. In such a climate it is the small land-owner that is most vulnerable since there is no protection built into the system against the failure of a bad harvest, illness or some other catastrophe. By contrast leaseholders may be fortunate enough to be protected by a benign landlord in a culture where magnanimity could be seen as worthy of honour within a patron-client relationship.

Die botsende persepsies oor grondbesit kan uitgebrei word na twee botsende ekonomiese sisteme, naamlik bestaansekonomie teenoor 'n markgerigte ekonomie. Die bestaansekonomie het deur middel van resiprositeit in die behoeftes van die uitgebreide familie en armes voorsien, terwyl die markgerigte ekonomie die elite in

die stede bevoordeel het (vgl afdeling 5.3.5). Dit het gelei tot die stryd tussen die stad en platteland (vgl afdeling 5.3.4). Dit is die situasie wat in Galilea gegeld het in die tyd van die Herodiane. Die stryd het waarskynlik gewoed tussen Sefforis en Tiberias as stede (?) aan die een kant en die Galilese platteland aan die ander kant. Stad en platteland verteenwoordig volgens Freyne (1995:609) twee teenoorgestelde waardesisteme binne `n wen-verloor situasie. Die probleem is egter nog steeds waarom Sefforis en Tiberias nie in die evangelies genoem word nie: Het Johannes die Doper hulle as gevolg van strategiese redes vermy of het Jesus hulle in beginsel vermy as teken van `n profetiese oordeel oor die stede na aanleiding van die eksploitasie van die kleinboere?

In Bo-en Onder-Galilea in die Romeinse tyd is daar duidelike tekens van die beklemtoning van Joodse self-identiteit. Die kleinboere het Joodse godsdienstige en kulturele identiteit behou. Jesus se bediening vereis `n radikale verandering in lewenstyl en waardes wat gegrond is in die bestaande etos van die verbondsideaal van `n herstelde Israel binne `n apokaliptiese raamwerk. Bogenoemde persepsie van die Koninkryk van God was waarskynlik meer bekend aan die kleinboere vanuit die sinagogebyeenkomste (kyk Freyne 1995:611).

#### **6.4.1.4 Jesus se bediening**

Freyne (1995:614) kom tot die gevolgtrekking dat Jesus se kritiek gerig was teen die Herodiaanse koningshuis met al hulle intriges rondom die verdeling van Herodus die Grote se erfgoed. Hierin het Herodus Antipas `n groot rol gespeel. Freyne (1995:612-616) poog om `n breë politieke verwysingsraamwerk te skep waarteen die bediening van Jesus in Galilea geïnterpreteer kan word (vgl hoofstuk 4). Die apokaliptiese wêreldbeskouing dien as die konteks waarteen Jesus se kritiek teen die wêreldse heersers en konings geles kan word. Jesus kritiseer hulle vir die misbruik van mag en prestige. Hierdie uitsprake van Jesus kan nie anders as uitdagend en ondermynend verstaan word nie. Die huidige vreemde heersers is dus deel van die bose en afvallige era, wat deur God se regverdige heerskappy oor die armes vervang sal word. Die vinnige sosiale verandering in die tyd van Jesus het traumatiese gevolge ingehou en regverdig die profetiese oordele en reaksie in die woorde van Jesus.

Vervolgens sal `n breë verwysingsraamwerk van die ekonomie van Galilea gegee

word. Die bediening van Jesus behoort dan teen hierdie agtergrond geïnterpreteer te word. Die vinnige ekonomiese veranderings het gepaard gegaan met botsende waardes. `n Verandering van `n bestaanseconomie na `n markeconomie het plaasgevind. Die persepsie van `n teokratiese ideaal in verband met grondbesit waar die beginsel van resiprositeit gegeld het, het te staan gekom teen `n persepsie van grond as `n bron van ekonomiese produktiwiteit (Freyne 1995:616; kyk afdeling 5.4.3). Die Galilese kleinboere het die ideaal van eie grond en selfvoorsiening nagestrew, teenoor die Herodiaanse elite wat grondbesit beskou het as `n verhandelbare kommoditeit en bron wat winste moes oplewer. Sefforis en Tiberias het die ekonomiese sentra geword wat teenoor die Galilese kleinboere gestaan het. Die stryd tussen stad en platteland het uitgeloop op die kleinboeropstande. Die realiteit van skuld en grondonteiening het ook die familiële instelling bedreig. Die familie het verbrokkel en die lot van die kleinboere het soms versleg van eienaar na huurder, dagloner, slaaf of rower (vgl afdeling 5.2). Die kleinboer en sy bestaanseconomie het gebots met die markeconomie wat gefokus het op gespesialiseerde vaardighede en optimalisering van bronne.

Die Jesus-beweging het as `n Israelitiese vernuwingsbeweging nuwe waardes verkondig aangaande die Koninkryk van God, familie en besittings. Die beweging het ook profeties-krities teenoor die Herodiaanse elite opgetree (vanuit `n apokaliptiese perspektief) (Freyne 1995:618, 619). Jesus het die aard van die patriargale familie uitgedaag en `n gemeenskap voorgestaan wat gegrond is op liefde, vergiffenis en resiprositeit. Ten slotte bevestig Freyne (1995:619) vorige navorsing dat die simboliese sisteme van tempel en land baie sterk figureer in die Ou Testament en Nuwe Testament. Bogenoemde sosio-historiese agtergrond van die topologie van Galilea dien as interpretasieraamwerk waarteen die bediening van Jesus en die Matteus-evangelie verstaan moet word. Die agtergrondstudie is gegrond op die sosiaal-wetenskaplike model van die gevorderde agrariese samelewing in hoofstuk 4 en 5.

#### **6.4.1.5 Die bergmotief in Matteus**

Die *berg* waarna die evangelies verwys, is teologiese belangeruimte of het teologiese betekenis (kyk Donaldson 1985:200; Combrink 1991:8). Die Matteus-evangelie

(asook die ander evangelies) beskryf op talle plekke Jesus se bediening op `n berg<sup>9</sup> (Matt 4:8; 5:1; 14:23; 15:29; 21:1; 24:3; 26:30 en 28:20). Allison (1992:563) stel dat die evangelies nie na spesifieke berge verwys nie, uitgesonderd die Olyfberg (Matt 24:3; vgl afdeling 6.8.5). Daarteenoor het Donaldson (1985:30-83) reeds aangetoon dat Sinai en Sion belangrike teologiese belangeruimtes in die Ou Testament is en dat `n sterk Sinai-en Sion-tipologie<sup>10</sup> in die Nuwe Testament voorkom.

Donaldson (1985:50, 70, 71) toon aan dat die berg in Matteus 4:8 `n literêre funksie het en `n teologiese belangeruimte is. Dit verbind die begin en einde van Matteus se verhaal met mekaar. In Matteus 4:8 is Satan op die berg en wys Satan vir Jesus, wat moet ly en sterf, al die koninkryke van die wêreld. Maar in Matteus 28:16-20 is Jesus weer op `n berg en verklaar Jesus dat alle mag in die hemel en op die aarde aan Hom alleen behoort. Davies & Allison (1988:60) gee `n omvattende uiteensetting van die ooreenkomste tussen Matteus 1-2 en 28. Die gevolgtrekking is dus dat eers na die lyding en dood, God vir Jesus alle mag en gesag in die hemel en op die aarde gegee het (Allison 1992:564). Alhoewel Donaldson (1985:1-83) `n omvattende studie gemaak het van die Ou-Testamentiese oorsprong van die bergmotief, asook die plek en funksie van die berg in die tweede tempel-Judaïsme, fokus die onderhawige studie alleen op die plek en funksie van die berg as teologiese belangeruimte in die Matteus-evangelie.

#### **6.4.1.5.1 Parallele met Sinai**

In aansluiting by die oortuiging dat Jesus die vervulling is van Deuteronomium 18:15, 18 (kyk Hand 3:22-23), het die evangelieskrywers die tradisie oorgelewer wat parallelle getrek het tussen Jesus en Moses<sup>11</sup>. Sinai het dus `n belangrike rol gespeel in die evangelies. In Matteus 17 word Jesus se verheerliking op `n hoë berg beskryf. Sinai is beskou as `n hoë berg. Beide Jesus en Moses is deur helder lig verheerlik; beide is vergesel deur `n uitgesoekte groep van drie en beide het op die sewende dag opgegaan. Verder word beide verheerlikings geassosieer met `n wolk wat neerdaal; in beide gevalle het `n stem uit die wolk met hulle gepraat en beide gevalle het diegene wat die verheerlikte figure gesien het, bang geword. Dit is duidelik dat die evangelie die teofanie op Sinai in gedagte gehad het (Allison 1992:563).

In Matteus 5:1 (*...het Hy teen die berg opgegaan. Nadat Hy gaan sit het...*) en

Matteus 8:1 (*Jesus het afgekom van die berg af....*) kry ons ook 'n herinnering aan die gebeure by Sinai. Die bewoording herinner aan Ou-Testamentiese tekste soos Eksodus 19:3; 32:1; 34:29 en Deuteronomium 9:9. Verder volg die bergrede 'n reeks van gebeure wat parallel is met die gebeure in die vertelling van Moses. Sommige van die parallels is soos volg: profesie van Israel se verlosser; 'n vader se onsekerheid oor sy vrou se swangerskap; die moord op kindertjies van Israeliete deur 'n bose, heidense koning; die terugkeer uit ballingskap na die dood van diegene wat die verlosser wou doodmaak; deurtog deur die water/doop (kyk 1 Kor 10:1-5) en versoeking in die woestyn vir veertig jaar/dae. Die bergrede is duidelik een of ander teenvoeter vir die wetgewing op Sinai (Allison 1992:564). Daarteenoor stel Donaldson (1985:200) dat Matteus die bergmotief gebruik om 'n Christologiese verklaring oor Jesus te maak. In Jesus het God Sinai en Sion vervang. Jesus is die voltooiing en vervulling van die hoop en verwagtings van Sinai, maar veral Sion. Die literêre plek en funksie van die berg as geografies-teologiese belangeruimte, is belangriker as die Ou-Testamentiese tipologie, alhoewel die sake nie pertinent geskei kan word nie.

#### **6.4.1.5.2 Sion-tipologie**

Die belangrikheid van die Sion-tipologie moet op grond van drie redes ondersoek word, naamlik:

- Sion se belangrikheid in die Ou Testament as God se heilige berg.
- Die voortdurende belangrikheid van Jerusalem in die tweede tempel-Judaïsme.
- Matteus se duidelike poging om die Matteus-gemeenskap se bestaan teenoor die Judaïsme te regverdig (vgl Donaldson 1985:8).

In Matteus 15:29 het Jesus die berg opgegaan en gaan sit. Die berg is 'n plek van bymekaar kom, genesing en voedselvoorsiening. Matteus 15:30-31 is waarskynlik 'n verwysing na Jesaja 35:5-6, 'n eskatologiese profesie aangaande Sion (Donaldson 1985:35-49). Bogenoemde ooreenkomste verwys waarskynlik na 'n Sion-tipologie (Donaldson 1985:8; vgl Allison 1992:564). Volgens Ou-Testamentiese verwagting was Sion die eskatologiese vergaderplek van Israel (Donaldson 1985:41, 42), 'n plek van genesing (Jes 35:5-6; Mig 4:6-7) en die plek van die Messiaanse fees (Jes 25:6-

10). Matteus 15:29-38 is waarskynlik Jesus se bediening aangaande die vervulling van Israëliete se hoop op Sion (vgl Combrink 1991:8).

#### 6.4.1.5.3 Die Olyfberg

Jesus se “finale” bediening op die Olyfberg in Jerusalem is anders as die ander berg-perikope. Donaldson (1985:157) voer die volgende redes aan vir die uniekheid van die tekste (Matt 21:1; 24:3; 26:30-31):

- Die perikope verwys na spesifieke geografiese plekke.
- Matteus het die tekste net so van Markus oorgeneem en toon oënskynlik geen redaksionele belange daarin nie.
- Matteus beskou die Olyfberg oënskynlik net soos die ander Sinoptici as die gekose plek om terug te trek en op te tree in die laaste dae in Jerusalem.

Verder toon Donaldson (1985:157, 158) die eendersheid van die Olyfberg-perikope aan:

- In Matteus 26:30-31 belowe Jesus op die Olyfberg dat Hy die dissipels weer in Galilea sal ontmoet na die opstanding (Matt 28:16-20).
- Die uitdrukking *einde van die tye* kom slegs in Matteus in die Olyfberg-perikope na vore (vgl Matt 24:3 en 28:20). Jesus gee op die berg opdragte aan die dissipels in aanloop tot die einde. In Matteus word die twee berge met mekaar verbind (vgl afdeling 6.8.5).

Donaldson (1985:158) toon aan dat daar ook `n verband is tussen die Olyfberg van Matteus 26:30-32 en die berg van opdrag in Matteus 28:16-20. Die uitdrukking *berg* en *einde van die tye* kom in albei perikope na vore. Die redaksie-historiese ondersoek kom tot die gevolgtrekking dat die Olyfberg besliste apokaliptiese en eskatologiese ondertone het. Die berg dien as ruimte vir die openbaring van toekomstige gebeure. Dit maak die Olyfberg `n geskikte plek vir die *eskatologie in Matteus*.

Die vraag kan gevra word of Matteus 27:51-53 nie gebaseer is op Sagaria 14:4 nie? Sagaria 14:4 sê: *Daardie dag sal sy voete op die Olyfberg staan, oos van Jerusalem. Die Olyfberg sal middeldeur skeur en daar sal `n groot kloof van oos na wes*

*ontstaan. Een helfte van die berg sal na die noorde toe padgee en die ander helfte na die suide.* Op grond van bogenoemde vers is Jesus se gebruik van die Olyfberg vir sy eskatologiese rede doeltreffend. In beide tekste is daar die opstanding van die dooies onmiddelik buite Jerusalem, daar is `n aardbewing (dieselfde woord word gebruik, naamlik *skizo, om in twee te skeur*) en diegene wat opgestaan het, word heiliges genoem (vgl Allison 1992:564). Die aardbewing word ook vermeld met Jesus se intog in Jerusalem deur die “oospoort” (vgl ook Eseg 44:1-3).

#### **6.4.2 Die versoeking van Jesus**

Die navorsing<sup>12</sup> op die berig oor die versoeking van Jesus konsentreer veral op die radaksionele veranderings van Matteus (kyk Donaldson 1985:98; Davies & Allison 1988:60-64) en die Moses-tipologie (Crosby 1988:134; Combrink 1991:7; Riesner 1992:44). Brueggemann (1977:29; vgl Crosby 1988:134) verwys na die verband tussen die tema “woestyn” in die Ou Testament en temas soos “skepping”. Dit is veral Donaldson (1985) wat met `n redaksie-historiese ondersoek die belangrikheid van die bergmotief binne die struktuur van Matteus aantoon. Donaldson (1985:98-214) toon dat die bergmotief `n belangrike topografiese en teologiese betekenis en funksie in Matteus het. Die strukturele plek van hierdie motief is met die teologiese funksie ineengevleg en kan slegs onderskei word. Daar is ses primêre bergtekste in Matteus (4:8; 5:1; 15:29; 17:1, 9; 24:3 en 28:16). Donaldson (1985:87-98) stel dat die plek en funksie van die topografiese data in die versoeking van Jesus belangrike teologiese belangeruimtes vorm. Die wildernis, tempel en berg is plekke waar eskatologiese gebeure verwag is. Op grond van die eskatologiese vervullings wat verwag is, is die plekke geskikte ruimtes vir die versoeking en roeping van die Seun/ Seun van God<sup>13</sup>.

The main point insisted on here is that the geographical references play an important role in the narrative by acting as eschatologically significant settings for the three temptations. Nevertheless, it is at least possible that the settings of the Temptation Narrative were originally structured in Q to follow the eschatological sequence “desert-mountain-temple” (Donaldson 1985:98).

Volgens McKnight (1992:532) is die genealogie en versoeking van Jesus deel van afsonderlike inleidings. Die versoeking van Jesus is die begin van die tweede

inleiding. Jesus is God se geliefde Seun uit die huis van Dawid (Jes 42:1; Ps 2). Jesus is God se koning (Ps 2:6) en gesalfde (*messias*) (Ps 2:2). Direk nadat Jesus Homself verbind het tot geregtigheid, is dit in werking gestel deur die duiwel toe te laat om Jesus in die woestyn te versoek (Matt 4:1-11). God se geliefde Seun toon absolute vertrouwe in die wil van die Vader, eerder as in die gemeenskap. Die konflik wat Jesus in die woestyn beleef, gaan oor die uitoefening van twee soorte gesag wat verband hou met Seunskap (kyk Donaldson 1985:98-101). Donaldson en Crosby stem op hierdie punt saam, ten spyte van hulle metodologiese verskille. Jesus moet kies tussen 'n patriargale model of die kollegiale, egalitêre model (kyk endnota 15). Die keuse van Jesus is ook bepalend vir en is aanduiding van die etiek van verantwoordelikheid vir die dissipels. Crosby (1988:133) beskryf Jesus se keuse soos volg:

If Jesus would follow a patriarchal model he would seek power, possessions, and prestige for himself (and probably at the expense of others). On the contrary, if he would be faithful to God's order for the household and sonship, his response would shape a more collegial, egalitarian model based on trust in God and openness to God's will that expressed itself in sharing power, possessions, and prestige with others in the household.

#### **6.4.2.1 Versoeking in die woestyn: Verander klippe in brood**

Die versoeking van Jesus in die woestyn toon ooreenkomste met Israel se beproewing in die woestyn. Brueggemann (1977:29; vgl ook Crosby 1988:134) beskryf die woestyn na aanleiding van Genesis as woest en leeg (Gen 1:2): "The wilderness tradition is the most radical memory Israel has about landlessness. Wilderness is not simply an in-between place which makes the journey longer. It is not simply a sandy place demanding more stamina. It is space far away from ordered land." 'n Geordende land het 'n geordende ekonomie. In daardie tyd was alle ekonomie huis-en-land-gebaseerde ekonomie. Geordende ekonomie was gegrond op geregtigheid. Ongeregtigheid het beteken wanorde, dit wil sê waar chaos regeer.

Wilderness is formless and therefore lifeless. To be placed in the wilderness is to be cast into the land of the enemy - cosmic, natural, historical - without any of the props or resources that give life order and meaning. To be in the wilderness is landlessness *par excellence*, being not merely a resident alien, as were the



fathers, but in a context hostile and destructive (Brueggemann 1977:29).

Die versoeking van Jesus hou verband met die Matteus-gemeenskap se belewenis van versoekings in die wildernis, vyftig jaar later. Matteus verwys dus na die situasie van sy kerk: 'n plek van versoekings, vervolgings, duisternis en spanning (Crosby 1988:134). Die woestyn of wildernis het die konnotasie van woesteny en duisternis wat oor die land of aarde geheers het in die begin (Gen 1:2). Die Gees het oor die aarde gesweef en orde geskep uit die wanorde. Crosby (1988:134) skryf verder:

Matthew wanted to remind his readers that this same Spirit which also hovered over Mary (1:20) to give life to Jesus now was in the community (27:50; 28:16-20) to help it be faithful to God's word during its time of trial. If the community would be open, as was Jesus, this Spirit would give the community the power to come through its testing in fidelity.

Die beeld van beproewing (*peirasthou*) verwys na 'n tyd van stryd tussen opponerende magte wat baklei vir aanhangers. Die plek van stryd is die woestyn, die land. Die doel van die beproewings is om te bepaal of te toets<sup>14</sup> of 'n persoon opreg sal wees in versoekings. Land word verstaan as die plek van beproewing en konflik. Matteus herinner sy kerk aan hoe die geskifte verstaan moet word as 'n konflik oor land en hoe die konflik herhaal kan word in hulle eie welvarende en verstedelike *land* (Crosby 1988:135).

Daar is reeds gewys op die belangrikheid van land in die Nuwe Testament (kyk hoofstuk 3.1). Crosby (1988:135) verduidelik die verband tussen Jesus se versoeking, land en gesag. Die konflik moet in die breë konteks verstaan word:

The land, in the form of possessions, power, and prestige, can easily dominate one's loyalties; thus the necessity continually to bring it under submission to the service of God. Only from this land-perspective can one understand the ethos articulated in Matthew's version of Jesus' testing in the wilderness. The conflict between the two reigns is one of two households, of two economics: one Spirit-formed, the other controlled by Satan (see 12: 22-32). If Jesus is the Son of God (see 3:17; 17:5), the way he relates to the land/wealth/economics will determine his authenticity, and the way his followers relate to land/wealth/economics will

determine their authenticity also.

Die eerste versoeking is `n versoek om besittings die doel op sigself te maak. (Jesus word versoek om van klippe brood te maak - vgl Deut 8:3.) Toe Israel die beloofde land in besit geneem het, het hulle status verander van afhanklike vreemdelinge na onafhanklike besitters. Die versoeking was dus groot om self beheer oor te neem van God se ekonomie. Die gevaar bestaan dat die land en rykdom (dit wil sê, ekonomie ter wille van ekonomie) verafgod word. God het hulle gewaarsku teen die verafgoding van die land, in al die verskillende fasette en die dominante etos of waardes, ideale en lewenstyl (vgl Deut 8:2, 3). Die lewe mag nie in die land geanker word nie, maar in God en die tora (Crosby 1988:136).

Engelbrecht (1985:9-14, 59-60) toon `n verband aan tussen die Deuteronomistiese motiewe of teologie en die Matteus-evangelie. Twee Deuteronomistiese kenmerke wat sterk in Matteus figureer, word beklemtoon (Engelbrecht 1985:12, 14). Dit is die progressiewe lynvloei, dit wil sê die terugwysing en vooruitwysing (vgl die bergmotief in Matteus – GV) en die prominente funksionering van die verbond in die teologiese struktuur van Deuteronomium. Crosby (1988:136) sluit aan by bogenoemde verband tussen Deuteronomium en Matteus. Die huisgemeentes word deur Matteus opgeroep tot vertroue in God alleen:

The temptation facing the house of Israel, once freed from its “house of bondage” and in the land, was the temptation now facing Matthew’s house church: to let its security be grounded in its possessions rather than in its experience of God. The specific temptation facing the community was to equate God’s reign with economic security itself, the possession of bread. Matthew wanted to show that the mark of true discipleship was to remain in union with the Spirit in the wilderness and be surrendered to God’s word, which sustains humanity in all its needs even to the point of giving bread on a daily basis (6:11).

The lived expression of this trust, for Matthew, lies in sharing with others.

Die uitleef van Godsvertroue geskied deur die daaglikse brood of besittings met mekaar te deel, veral met die besitloses. God alleen is die bron van die lewe en nie aardse besittings nie.

#### **6.4.2.2 Spring van die tempel af: Misbruik van mag?**

Die tweede versoeking van Jesus sluit die verleiding ten opsigte van die land in deur die misbruik van mag. Die gemeenskap was gegrond op mag, status en klas (kyk afdeling 4.4). Die versoeking is groot om mag te verafgod om sodoende die eie ego te dien. Die Gees het Jesus (en Matteus se huishoudings) die wildernis ingelei om beproef te word. Die oorlewering van en verleiding in die woestyn is om die teenwoordigheid van die Gees te toets. Die geloof in God moet onvoorwaardelik wees (vgl Barclay 1965:63). Crosby (1988:136; 137) wys op die volgende gevaar:

Yet, it becomes conditional when people make land an end in itself. Thus Matthew's Jesus interpreted this testing again from that part of Deuteronomy which recalled the house of Israel's temptation to make the land and its resources so dominant that these stood in opposition to the one whose power made them available to Israel (see Deut 6:10-12; 16).

Israel beproef God deur welvaart te akkumuleer en die land as magshefboom te gebruik. Hulle moenie meer bymekaar maak as wat hulle kan gebruik nie. Hulle moet deel met diegene wat nie het nie. Crosby (1988:137) toon die verband aan tussen die situasie van Israel en Matteus se huisgemeentes:

As a result Matthew's community had to "remember" this fact as well, especially as it became more secure in its "land". It had to refrain from storing up earthly treasure lest it rust or be stolen away (6:19). Only by such "remembering" could it place its unconditional trust in God rather than in its power and possessions. Only by such "remembering" would it be willing to share its resources unconditionally, aware that God, who knew what it truly needed, would meet those needs as a loving parent (6:32; 7:11) - as long as it shared with God's other children, especially the least ones. Not to do so would be to imitate the Israelites at Massah: to test God.

Wat noodsaaklik is, is onvoorwaardelike vertrouwe in die voorsienigheid van God. Die deel van persoonlike besittings of lewensmiddele is 'n onvoorwaardelike deel van die karakter van ons geloof. In beginsel mag geen voorwaardes gestel word vir die skopus

van mededeelsaamheid nie. Almal, veral die hulpbehoewendes, maak aanspraak op ons hulp (Crosby 1988:137). Die finale oordeel is gegrond in die mate wat 'n persoon se lewensmiddele gedeel is met die hulpbehoewendes (Matt 25:31-46). Matteus gebruik dus met reg die Deuteronomium-tekste in verband met die beproewing van die Here in sy weergawe van die versoeking van Jesus. Die vraag kan met reg gevra word: Is die tempel simbool van magmisbruik? Het die tempel 'n ekonomiese funksie gehad?

#### **6.4.2.3 Jy moet die Here jou God alleen dien**

Donaldson (1985:96-104) en Crosby (1988:136-138) beklemtoon belangrike ruimtelike aspekte in die Matteus-evangelie. Alhoewel dit nie hulle ondersoek se doel was nie, het hulle belangrike kenmerke van die Matteus-evangelie na vore gebring. Die bergmotief word beklemtoon as belangrike literêre en teologiese simbool of belangeruimte in Matteus (kyk Donaldson 1985). Die huis is verder 'n primêre metafoer binne die struktuur van Matteus (Crosby 1988). Die derde versoeking beskryf waar Jesus deur Satan na 'n *hoë berg* geneem is, net soos Moses na 'n hoë berg geneem is en die hele land, dit wil sê die hele wêreld gewys is (Deut 34:1-4). Jesus berispe die Satan en sê dat die Here jou God alleen gedien moet word (kyk Crosby 1988:136-137).

Die derde versoeking kan op twee verskillende maniere verstaan word: Eerstens, verstaan Donaldson (1985:103) dat die berg van versoeking (Matt 4:8) prolepties vooruitgryp<sup>15</sup> na die berg van opdrag (Matt 28:16). Die berg in die begin en einde van die Matteus-evangelie vorm 'n boog, waaronder die primêre Christologiese temas van Matteus saamgevat word. Die belangrike Christologiese betekenis verwys na Jesus as die Seun van God. Jesus is gehoorsaam aan die wil van God, deurdat Hy die Satan se belofte van wêreldheerskappy (Matt 4:8) verwerp. In Matteus 28:16 word die belofte van wêreld heerskappy (vgl Ps 2:6) vir die Seun van God vervul. Jesus bevestig dat alle mag in die hemel en op die aarde aan Hom gegee is. Die gehoorsaamheid aan God se wil loop noodwendig uit op die kruis op Golgota, maar word volbring in die oorwinning deur die opstanding uit die dood (Matt 28:16-20). Donaldson (1985:100) vat die saak soos volg saam:

Thus, Matthew's point is clear: in the Temptation Jesus began to move along a

path of humble obedience to the Father which, if continued, would lead inexorably to the cross. Yet this is only half of what Matthew wants to say about Jesus as Son of God. For Matthew, the path of Sonship does not end with crucifixion but goes on to vindication. The glory rejected by the obedient Son at the beginning of the Gospel is fully bestowed at the end.

Die gesag van Jesus, Seun van God, word deur die proleptiese verstaan van die derde versoeking bevestig. Donaldson (1985:98, 99) toon dus aan dat die topografie in Matteus, teologiese belangeruimtes is. Tweedens, verbind Crosby (1988:138) die versoeking met die eerste gebod, naamlik dat God alleen aanbid moet word. Die algemeenste vorm van afgodery in die Hebreeuse geskrifte is Mammon of vorme van gierigheid. Matteus waarsku teen `n etos wat sy huishouding binnegedring het, naamlik afgodery. Die Matteus-gemeenskap het klaarblyklik lewensbronne en prestige `n doel op sigself gemaak. Matteus (vgl Ps 2:8; Deut 6:13) roep sy landelike gemeenskap op om God alleen te dien. God, die Skepper van die aarde en Goddelike huiseienaar, moet alleen gedien word.

Binne die konteks van Matteus kan beide betekenismoontlikhede aanvaar word, alhoewel dié van Donaldson die oortuigendste is. Die huis en berg is positiewe teologiese belangeruimtes waar Jesus se bediening verstaan word en die gesag van sy bediening erken word.

#### **6.4.3 Die verband tussen God as Huiseienaar, huisorde (ekonomie) en jubilee**

Die verband tussen God as Huiseienaar en die wêreld kan soos volg aangetoon word: In Matteus verwys Jesus na God se heerskappy as dié van `n huiseienaar. Die metafoor van God as Goddelike huiseienaar (Meeks 1984:3; vgl Crosby 1988:171) kan beskou word as primêre metafoor regdeur die Skrif. Crosby (1988:171) verwys terug na Psalm 24 en wys op die Jode se verstaan van God as Huiseienaar van die hele wêreld:

Psalm 24 begins, "The earth is the Lord's and the fullness thereof, the world and those who dwell therein; for he has founded it upon the seas, and established it upon the rivers" (Ps 24:1-2). As Psalm 24 indicates, the Hebrews envisioned God's role in creating the world to be like that of a builder of a house (see Ps. 127:1) in possession of the entire world (Ex. 19:5; Ps. 89:12; 95:5), which

contained all households. In this sense, the Hebrews considered themselves God's special household within the household of the universe - all ordered religiously and economically by the divine Householder.

Die Griekse woord vir die *hele bewoonde wêreld* is *oikoumene*, wat met *oikos/oikia* verbind kan word. Matteus is die enigste evangelie wat of hele wêreld gebruik in die konteks waar die evangelie verkondig moet word (Matt 24:14) deur die lede van Jesus se huishouding (Matt 10:25), sy kerk (Matt 16:18). In die antieke tyd het die ekonomie verwys na God wat die primêre Huiseienaar is, die Besitter van die wêreld (Crosby 1988:172). Die mense is slegs die huisbestuurders (*oikonomoi/ekonomoi*). Met die skepping het God orde in die chaos gebring. Die ordelike verhouding tussen God, mens en die natuur of lewensbronne van die aarde word deur geregtigheid uitgedruk. Deur die herordening of geregtigheid moet die wêreld (*oikoumene*) na sy oorspronklike doel terugkeer. Die mens is man en vrou geskape om die Godgeskape orde te handhaaf en die aarde te bewoon, te bewaar en te bewerk. Douglas Meeks (1984:4; kyk Crosby 1988:172) stel die saak soos volg:

...in God's economy the only thing that ultimately separates the human being from the rest of the animals is that the human being is called into being in order to keep God's household. This is what constitutes being a human being. Being human is an economic commission: to join God the Economist in distributing righteousness so that the world may live.

God se ekonomie kan nie losgemaak word van die menslike ordening van die wêreld op grond van geregtigheid nie. *Dike* of geregtigheid beteken die basiese ordening van die wêreld. Die regverdige mens is die een wat die universele orde handhaaf. Man en vrou moet as beeld van God op regverdige wyse die skeppingsorde van God handhaaf. Die werklikheid van die mens se bestuurderskap is dat hulle afvallig geword het. Die mens, die huisbestuurders van God was ontrou en onregverdig in die deel van die lewensbronne en die verhoudings. Sommige het God se aarde vir hulleself toegeëien en sodoende die armes onderdruk en hulle geregtigheid ontnem. Die jubileewetgewing is ingestel om die menslike gierigheid en onregverdigheid te herstel. Die jubilee het ten doel gehad om te voorkom dat permanente verarming geïnstansionaliseer word.

Die konteks of agtergrond van die jubilee en geregtigheid is dus God se skeppingsorde. Volgens Crosby (1988:173) is die jubileewetgewing in drie periodes saamgestel, maar hy bly in gebreke om die periodes te verduidelik: die eerste is Eksodus 21-23, Deuteronomium 12-26 is die tweede fase en Levitikus 1-27 die derde fase, wat in die konteks van die ballingskap ontstaan het. Die jubilee beskryf 'n soort ekonomiese herstrukturering, sodat die wêreld (*oikoumene*) na sy oorspronklike doel kan terugkeer. Crosby (1988:173) beskryf die herstel soos volg:

The redemption of the land would return the whole oikoumenh to the original plan for the *oikos/oikia* (a central theme of the legislation [Lev. 25:29-34]). The redemption of the land would also create an ecological (*oikos/oikia*) order (Lev 25:11). Furthermore, the jubilee invited the people - images of God the Creator/Householder - to share the world's resources in a manner that reflected God's original economic or ordering of the house (Gen 1:26-28). Thus every fifty years "a comprehensive scenario for economic reform [which] encompassed slave release, interest free loans, debt release and the restoration of land to the original owners" was to take place throughout the house of Israel.

#### **6.4.4 Samevatting**

Die doel van afdeling 6.4 is om op grond van die sosiaal-wetenskaplike model van die gevorderde agrariese samelewing 'n verwysingsraamwerk daar te stel waarbinne die spesifieke sosio-historiese agtergrond van Galilea verstaan kan word. Die huidige navorsing gaan 'n stap verder en toon die belangrike plek en funksie van topografiese en geografiese besonderhede van Matteus binne 'n narratologiese en sosiaal-wetenskaplike verwysingsraamwerk aan. Die eerste-eeuse Mediterreense samelewing staan bekend as 'n agoniese of wedywerende samelewing. Daar was 'n voortdurende wedywering tussen die stedelike elite en die plattelandse kleinboere. Die verskillende persepsies van grond was die bron van konflik. Dit was 'n stryd tussen 'n bestaansekonomie en 'n markgerigte ekonomie. Die kleinboere was ekonomies geëksploiteer, wat weer aanleiding gegee het tot die verbrokkeling van die huisgesin. Jesus se bediening moet teen bogenoemde agtergrond van die sosio-ekonomiese konteks van Galilea verstaan word.

In afdeling 6.4.1.5 is aangetoon dat die berg 'n belangrike teologiese belangeruimte in Matteus is. Die geografies-strukturele eienskap van Matteus is ook

’n integrale deel van die narratologiese struktuur of plot van Matteus, naamlik begin, middel en einde. Die plek en funksie van die bergmotief is op sleutel draaipunte in die plot van Matteus aangetoon. Die noue relasie tussen die berg en die Christologie van Matteus blyk duidelik uit die interpretasie van die plek en funksie van die berg. Navorsing het aangetoon dat Matteus sterk aansluit by Ou-Testamentiese tipologie (Sinai, Sion, Olyfberg, Moses en Tora). Die bergmotief is die konteks van die versoeking van Jesus in die Matteus-evangelie. Dit is ook deel van die begin van die plot in Matteus. Die sterk relasie tussen die begin en einde van Matteus beklemtoon die identiteit en gesag van Jesus as Seun van God.

Die eerste versoeking beklemtoon die woestyn as teologiese belangeruimte, naamlik ’n plek van landloosheid, godloosheid en wanorde. Die woestyn is prolepties van die lyding, dood en graf van Jesus waar Jesus Godverlatenheid ervaar het, maar dit is ook prolepties van die oorwinning op die berg van opdrag (Matt 28:16-20), waar Jesus erken word as Immanuel, God-by-ons vir ewig. Die derde versoeking beklemtoon die berg as belangrike teologiese belangeruimte waar Jesus sy gehoorsaamheid aan die wil van die Vader bevestig. Weer eens word die begin en einde van Matteus prolepties met mekaar verbind. Alle mag in die hemel en op die aarde behoort aan Jesus, die Seun van God. Die berg en huis is dus belangrike teologiese belangeruimtes wat die identiteit en gesag van Jesus beklemtoon.

Die versoekings van Jesus verbind die drie hoekstene van die driehoekmodel, naamlik God, land of ekonomie en Israel. Die nuwe huisgesin is die middelpunt van die gevorderde agrariese samelewing. Die chaos van die woestyn word gestel teenoor die God van orde wat die daaglikse brood voorsien. God het alle mag en gesag en moet alleen gedien word. Die huisgesin moet die lewensmiddele met mekaar deel (*resiprositeit*) en hulle vertrou op God alleen stel. God is die Huiseienaar, Ekoonom en Grondbesitter.

## **6.5 DIE BERGREDE: HUIS EN BERG AS PRIMÊRE METAFORE IN DIE MATTEUS-EVANGELIE**

### **6.5.1 Inleiding**

Jesus se openbare lewe en bediening begin by Matteus 4:12 in Galilea met ’n huis (wat waarskynlik aan die dissipelbroerpaar, Petrus en Andreas [kyk Mark 1:29]



behoort het) in Kapernaum. Volgens Matteus (4:12) was Kapernaum die “home-base of Jesus’ ministry in Galilee” (Harrington 1991:71). Dit is belangrik om die konteks waarbinne die perikope afspeel, duideliker te omskryf binne die breë verwysingsraamwerk van die gevorderde agrariese samelewing. Alhoewel Kapernaum `n stad genoem word, is dit nie `n stad in die ware sin van die woord nie. Dit het 1500 inwoners gehad, wat groot genoeg was sodat die dinamiek van die stedelike sisteem daar kon funksioneer. Kapernaum beteken *dorpie (village) van Nahum* (Malina & Rohrbaugh 1992:184). Dit was geleë op een van die groot handelsroetes en langs die see van Galilea. Die vraag na vis as `n luukse item het in die eerste eeu toegeneem en gelei tot kommersialisering. Die vissermanne het of vir die koninklikes vis gevang of is deur groot grondeienaars gehuur teen minimale vergoeding. Visvang was een van die groot bronne van inkomste, maar die tolhek het `n swaar las op die vissermanne gelê, wat daar verby beweeg het (Riesner 1992:39). Die vissermanne het gewoonlik as vennote saamgewerk, ook om die belastinglas te verlig. Malina & Rohrbaugh (1992:44,45) verduidelik die belastinglas soos volg:

Fishermen leased their fishing rights from persons called “toll collectors” in the New Testament for a percentage of the catch. Evidence indicates that such lease fees could run as high as 40 percent. The remaining catch could be traded through middlemen who both siphoned off the majority of profits and added significantly to the cost of fish in elite markets. Legislation in Rome early in the second century sought to curtail rising costs by requiring that the fish be sold either by the fishermen themselves or by those who first bought the catch from them.

Nuwe-Testamentici (kyk Crosby 1988) skiet te kort in die beklemtoning van die topologie in die studie van die evangelies. Daarteenoor stel Donaldson (1985; vgl Allison (jr) 1992:563) baie duidelik dat topologiese feite in die evangelies draers is van literêre en teologiese betekenismoontlikhede. Die tipologiese en simboliese betekenis is belangriker as die topologie self, alhoewel dit nie buite rekening gelaat moet word nie. Die bergrede moet binne die breë literêre konteks van die Matteus-evangelie verstaan word. Donaldson (1985:111-112) toon aan dat die literêre konteks van die bergrede baie min aandag van Nuwe Testamentici ontvang het.

Davies (1964:66), asook Donaldson (1985:112-117), erken dat daar `n sterk verband bestaan tussen die bergrede en die Ou-Testamentiese nuwe Moses-en nuwe Tora-tipologie met die Sion-teologie as agtergrond. Die beklemtoning van die Sinai en die Moses-tipologie word deur Donaldson (1985:111-114) afgewys, alhoewel dit sterk figureer in Matteus.

### **6.5.2 Berg en huis as belangrike teologiese belangeruimtes (Matt 4:23-8:1)**

Donaldson (1985:111-117) toon aan dat die berg aan die begin (Matt 5:1) en einde (Matt 8:1) van die bergrede voorkom. Dit is belangrike struktuurmerkers in Matteus. Crosby (1988:59) bevestig die strukturele kenmerk van die bergrede, maar verskil van Donaldson deur aan te toon dat die huis die primêre metafoor en verbinding is. Die berg en die huis is wel albei belangrike teologiese belangeruimtes aan die begin en einde van die bergrede. Davies & Allison (1988:63, 64) gee `n skematiese uiteensetting van die struktuur van die bergrede, waaruit blyk dat die skare en berg die konteks is waarbinne die bergrede (onderrig) van Jesus plaasvind.

Matteus 4:23-5:1 is die inleiding van die bergrede en beskrywing van die konteks van die onderrig van Jesus. Die *berg (to horos)* is die middelpunt van die teks wat bestaan uit konsentriese sirkels. Sirië (verwys na die hele provinsie), land van Israel, Galilea, die skare, die dissipels en Jesus wat op die berg sit.<sup>16</sup> Matteus stel die bergrede voor as `n eskatologiese gebeurte, daarom kan die berg as `n eskatologiese plek of ruimte beskou word. Matteus gebruik dus die bergkonteks as die plek waar Jesus die volk oproep tot `n eskatologiese gemeenskap en waar hulle onderrig word. Die volk ontvang die voorskrifte van die gemeenskap op die berg. Donaldson (1985:114) toon aan dat die bergkonteks deur Matteus as `n eskatologiese vervulling voorgestel word. Matteus 4:23-25 verwys na die koms van die eskatologiese lig in die land van Galilea. Teenoor die Sionteologie (tipologie – GV) uit die Ou Testament, wys Matteus dat Jesus die versamelpunt van die volk is. Die verband tussen Jesus, die berg en die skare in Matteus kan soos volg saamgevat word:

So Matthew has placed the Sermon in the context of a great gathering of the people of Israel to Jesus, whose ministry among them is a sign that the age of fulfillment has dawned. Such presence of the crowds with Jesus on the mountain is one of the distinctive features of Matthew's mountain scenes. Recent study of

*hoi ochloi* (crowds) in Matthew reveals that far from being an amorphous and indeterminate quantity, these Jewish crowds form a clearly defined group with a specific role to play in the Gospel. Although there is some measure of ambiguity, Matthew is fundamentally well-disposed to these followers of Jesus (Donaldson 1985:114, 115).

Die eskatologiese verklaring van die bergrede word bevestig deur die strukturele en inhoudelike verband tussen Matteus 5-7 en 28:16-20. Konseptueel en teologies is daar duidelike ooreenkomste. Die kerk, wat in Matteus 28:16-20 die sending opdrag ontvang, se onderrig moet gekenmerk word deur die onderrig van Jesus in Matteus 5-7. Donaldson (1985:120-121) vat die verband soos volg saam:

Thus, there is a *Bogen*, or over-arching connection, between these two mountain scenes as well. The mountain on which Jesus teaches points ahead to the mountain on which he commands his disciples to propagate his teaching. The one looms over the other, with the result that the teaching of Mt 5-7 is funneled through 28.16-20 to become the standard of Christian existence for the ongoing community – both Jewish and Gentile – of Matthew's own day.

In die eerste diskoers word die woord *oikos* gebruik aan die einde van die saligspreking, binne Matteus se triade<sup>17</sup> van seën, benaming en sending (Matt 5:15), asook aan die einde van die bergrede (Matt 7:24-27). Die term *oikos* dien as eindpunt van Jesus se belangrike onderrig. Die tweede persoon enkelvoud van die negende saligspreking vorm die einde van die *makarismes*, maar dit is ook die begin van 'n volgende unieke Matteus triade van seën/gesag, benaming en sending (kyk Van Aarde 1980:1-28, 1982:36-52; Crosby 1988:59). Die eerste deel van die triade begin met: *Geseënd is diegene wat vervolg word, want...* (Matt 5:10). Die tweede persoon verwys na die dissipels van Matteus se tyd wat die Woord gehoor en gedoen het. Die tweede deel van die triade (Matt 5:15) verduidelik dat *ook steek 'n mens nie 'n lamp op en sit dit onder 'n emmer nie maar op 'n lampstaander, en dit gee lig vir almal in die oikos*. Die kerk word deur Jesus gesien as 'n huis wat met lig gevul is. In die derde deel van die triade word Christene beveel om sodanig in die *oikos* op te tree: *Laat julle lig so voor mense skyn, dat hulle julle goeie werke kan sien en julle Vader wat in die hemel is, verheerlik* (Matt 5:16).

Crosby (1988:60) trek 'n verband tussen die lig van Jesus se dissipels wat moet skyn, sodat die wêreld hulle goeie werke kan sien, veral die vervolgers, en die goeie werke waardeur God die wêreld (*oikoumene*) geskep het. Matteus lê 'n verband tussen goeie werke, huis en voorbeeldige gedrag, veral deur dié wat vervolgt word ter wille van geregtigheid. Dit is belangrik vir die etos van die Matteus-evangelie. Die huis en lig wat skyn, is onlosmaaklik aan mekaar verbind:

Thus the Sermon on the Mount begins (after the prologue of the Beatitudes) by making it clear that the disciples' good works and justice are what will fill the house with light. This house-light must be revealed to Jew and gentile alike - for everyone to see - and right house-ordering (= economics [as well as *ekklesia*]) must be based on good works that bear fruit in justice (Crosby 1988:61).

Die Bergrede<sup>18</sup> eindig met die perikoop (Matt 7:24-27) van 'n huis wat op rots gebou is. Diegene wat die goeie werke doen wat Jesus hulle geleer het (Matt 7:15-20), doen die wil van God (Matt 7:21-23). Hulle werke is die navolging van die wyse<sup>19</sup> mense wat hulle huise op rots bou. Wanneer die vervolging wat in Matteus 5:11-16 genoem word, ervaar word (in die vorm van reën, vloede wat kom, en winde wat waai en ruk teen die huis), sal hulle huis bly staan, *omdat dit op rots gebou is* (Matt 7:25) (Crosby 1988:61).

Die eerste deel van die bergrede verwys na die doen van goeie werke voor die vervolgers, sodat die goeie werke van die huis gesien kan word, terwyl die laaste deel verwys na die storms (*vervreemding of vervolging*) wat die huis teister. Alleen diegene wat die goeie doen, is deel van die huishouding. Die gelowiges moet dus goeie werke teenoor hulle vervolgers (*Jode* - Crosby 1988:62) doen, en nie wraakgierig wees nie. Die eerste diskoers kan soos volg saamgevat word:

Matthew stresses the house built on rock. Furthermore, everything depends on a household putting into practice the words of Jesus (7:28-29). The church built on rock is the household of true scribes and disciples who perform all that Jesus taught (28:16-20). As in the Torah, those who would perform good works and justice and learn the Torah would now be the new students, the new disciples who are to build up God's world with a new teaching. Not even the powers of death (see 16:18) would be able to prevail against such a firmly-grounded

house/church (Crosby 1988: 63).

### 6.5.3 Geregtigheid in Matteus se huiskerke

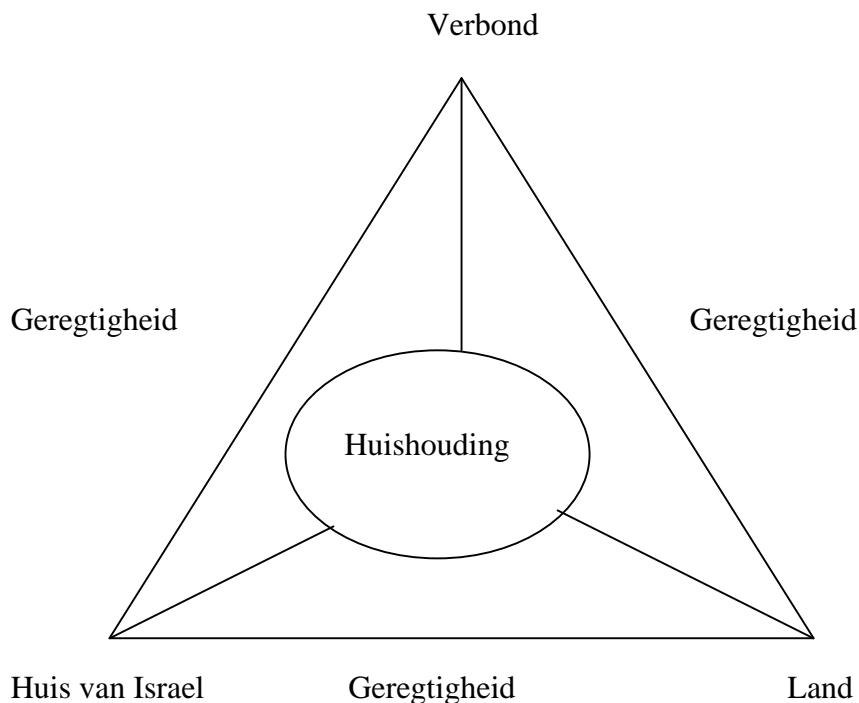
Matteus is die enigste evangelis (behalwe Luk 1:75) wat die woord geregtigheid of *dikaïosune* gebruik (vgl Engelbrecht 1985:158). Omdat al die gebruike oënskynlik redaksioneel is, is die gebruik van die terme belangrik vir die verstaan van Matteus. `n Verstaan van die woord se gemeentelike konteks is baie belangrik. Matteus se gemeenskap het `n *sterk groep*<sup>20</sup> eienskap (Leland-White 1986:63). Die gemeenskap word verstaan as `n huis van geregtigheid in `n onregverdige wêreld (Matt 5:45; 13:47-50; 23:28; 25:31-46). Jesus se onderrig is die norme wat Matteus se gemeenskap as regverdiges onderskei van die onregverdiges. Die norme trek skerp grense en onderskei die gemeenskap as `n sterk groep. Volgens Leland-White (1986:63; Crosby 1988:179) is die Matteus-gemeenskap `n *lae graad* gemeenskap. Lae graad beteken `n lae graad van bande tussen `n persoon se ervaring en sy/haar gemeenskap se patroon van persepsie, evaluasie, horison of paradigma. Die lae graad van Matteus se huiskerke is sigbaar in hulle egalitêre benadering tot status, rolle en gedrag. Crosby (1988:179) stel tereg dat *eer en skande* die sentrale morele waarde van die gemeenskap se verhoudings is:

Honor and shame were key factors related to grid-group insofar as honor and shame constituted cultural norms within and among pre-industrial households. Because wealth was not accumulated (systemic accumulation being a sign of capitalism), power dominated in such pre-capitalist, traditional societies as that of Matthew. With power defining society, rank and status determined relationships among members in that society.

Eer en skande is die sentrale morele waardes van die verhoudings wat georden is rondom rang en status. Malina (1981:25-50) beskryf eer as sosiaal aanvaarbare optrede en gedrag in die arena waar drie lyne van mag, rang vir mans en vrouens en godsdiens mekaar kruis. Die soek van geregtigheid in die hof, van `n persoon met gelyke status, is `n oneerbare optrede. Om hof toe te gaan, is `n oortreding van die eer-kode en sodoende word skande oor die huisgesin gebring (vgl Matt 5:24-25). In Matteus is die *ekklesia* die laaste vlak waar konflik tussen lede opgelos kan word (Matt 18:17). Matteus veronderstel `n gemeenskap van broers en susters wie se

lewenstyl die beeld van God se heerskappy weerspieël (Crosby 1988:180). Dit is oneervol om die konflik tussen broers binne die gemeente na buite te neem, na ongelowiges.

Sterk-groep kulture<sup>21</sup> waarvan eer en skande deel is, sluit resiprositeit in. In die kulture bepaal resiprositeit 'n etos van geregtigheid. Matteus beklemtoon *dikaiosune* as 'n doel vir sy gemeenskap teenoor die sogenoemde onregverdiges (*hypokrites*)<sup>22</sup> in Judaïsme, asook die breë gemeenskap, veral hulle leiers (5:20). Engelbrecht (1985:155, 156) toon aan dat *teleios*<sup>23</sup> die teenoorgestelde is van huigelry (*hypokrites*) en perverse deelsgehoorsaamheid. Matteus verstaan geregtigheid as Jesus se vervulling van die wet en die profete binne die konteks van die Hebreeuse geskrifte. Om God te ken, is om regverdig op te tree (Jer 22:15-16) en die Goddelike orde te handhaaf. Die verband tussen verbond, geregtigheid, land, huis en Israel kan soos volg voorgestel word:



Matteus se terme vir geregtigheid veronderstel bogenoemde verstaan. Crosby (1988:180) verstaan geregtigheid in Matteus soos volg:

Within this understanding, as well as the understanding of justice as rightly-ordered relationships of persons with each other and their resources, I follow the position that 5:6 and 6:33 stress *dikaiosune* as the saving gift of God's presence and order in human's lives (i.e., "to know" God), while 5:10, 20, and 6:1 highlight human's response to others as their sign of fidelity to the saving gift of God's presence and order (i.e., "to do justice"). These five uses, besides the first words of Jesus about fulfilling all *dikaiosune* (3:15) and John's preaching *dikaiosune* (21:32), must be seen as the fulfillment of the Torah and the Old Testament covenant.

Om die verlossende krag van God se geregtigheid te ervaar, bring seën, dit wil sê die vervulling van God se verlossingsplan. Lede van Matteus se gemeenskap is getuies van hierdie verlossingsdaad van God se geregtigheid deur hulle eie dae van geregtigheid (Matt 5:10, 20; 6:1). In Matteus 5:17 word verklaar dat Jesus die wet en profete kom vervul het. Jesus is dus die beeld van die Goddelike tora, wat God se ekonomie is, dit wil sê God se manier om geregtigheid te versprei. Geregtigheid is verlossing en openbaar die weg van verlossing. Die huishoudings wat die verlossing en ekonomiese elemente van geregtigheid vervul, vervul die tora. Hulle moet Jesus navolg in die vervulling van die wet en profete. Matteus toon dus van die begin af 'n verband aan tussen vervulling en geregtigheid. Die wet en profete word vervul deur die werke van geregtigheid:

The experience of God's salvation or reign in heaven is contingent on the exercise of justice on earth, and the reordering of life on behalf of the poor is the *sine qua non* for entrance into heaven for those wanting to be perfect (19:21). With its increasing prosperity, Matthew's community was tempted to adapt to the surrounding culture. These words (5:20) and what follows (5:21-58) call it to express a justice that set it apart from its society's norms for justice (Crosby 1988:182).

Jesus is die model van dissipelskap (vgl Crosby 1988:183), net so is die huis van die skrifgeleerdes en Fariseërs simbool van leiers (*kerk, ekonomie of politiek*) van alle tye, wie se gedrag nie ooreenstem met hulle woorde nie (Matt 23:3-4).

#### **6.5.4 Die Bergrede, jubilee en huisorde**

Crosby (1988:181-195) toon oortuigend aan dat die jubilee die gepaste agtergrond is van Jesus se gebed en die bergrede as geheel. Die jubilee beskryf 'n herstelproses in verband met grondbesit en verhoudings. Maar die verstaan van die jubilee, alhoewel dit ten grondslag lê van die bergrede en gebed, word deur Jesus verruim om 'n totaal nuwe waardesisteem en gemeenskap (*huishouding*) in te sluit. Die herordening (*herstrukturering*) moet plaasvind, maar dit is slegs die begin van 'n nuwe gemeenskap. Vervolgens sal die verband tussen Matteus se bergrede en die jubilee aangetoon word.

##### **6.5.4.1 Geregtigheid en algemene resiprositeit**

Die stellings oor die wet in Matteus 5:17-19 het een praktiese doel: geregtigheid as voorwaarde vir lidmaatskap in God se heerskappy. Geregtigheid is die basis van die wet en ordening van die huis. Dit is gegrond in die antitese: *Julle het gehoor dat daar gesê is....maar Ek sê vir julle*. Stellings 1, 2, en 4 is unieke Matteus-stellings, maar in stellings 3, 5 en 6 verander Matteus Lukas, veral om familiële verhoudings te beklemtoon. In die vyfde (Matt 5:38-42) stelling - die wet op vergelding - gee Matteus se Jesus visie vir herstrukturering van etiek en huisordening. 'n Gemeenskap wat beïnvloed is deur eer en skande, versterk die wet van vergelding (Eks 21:24; Lev 24:20; Deut 19:21). Resiprositeit vermy voortdurende antagonisme onder huishoudings en familie. Vergelding is gegrond op tradisionele patriargale modelle van resiprositeit en onderdanigheid. Jesus daag hierdie waardes uit met die stellings van geen weerstand. Jesus stel 'n nuwe soort onderdanigheid voor aan die ordening van die huishouding - doen goed, selfs aan die vyande en vervolgers (Crosby 1988:183).

In die tyd van die Matteus-evangelie was die verhoudings tussen die magtiges en magteloses, grondeienaars en huurders beheer deur negatiewe resiprositeit, gebalanseerde resiprositeit en algemene resiprositeit (vgl afdeling 5.7.3.2). Jesus het die tradisionele benadering tot die wet van resiprositeit omgekeer en eis algemene resiprositeit, dit wil sê om aan almal goed te doen. Doen goed aan almal, want almal is deel van God se huishouding. Die bergrede praat van goeie werke en vrugte dra, wat geen vergelding beteken nie, maar deel van lewensmiddele - klere, tyd



ensovoorts, deur middel van algemene resiprositeit. Matteus se Jesus nooi die dissipels uit om 'n nuwe huisorde te skep van algemene resiprositeit (Crosby 1988:184). In die bergrede kondig Jesus nie 'n nuwe sosiale program vir die gemeenskap aan nie, maar die einde van die gemeenskap. Die einde van die wêreld soos dit legalisties, polities en ekonomies georden is. Jesus kondig 'n nuwe era aan waar lewensmiddele vrylik deur almal gedeel word.

Jesus rig met die sesde stelling (Matt 5:43-47) 'n verdere uitdaging aan die gemeenskapsnorme oor geregtigheid en resiprositeit waarmee die bestaande orde weer omgekeer word. Die liefdesgebod word verder uitgebrei, naamlik: *Jy moet jou vyand liefhê*. Crosby (1988:185) verklaar die stelling soos volg:

At the time of Jesus, love of neighbour meant love of “insiders”, those of one’s extended family or religion - in this case, the Jews. “Outsiders” were real or possible enemies. However, given the tensions inside as well as outside his house churches, Matthew’s Jesus realized that enemies could be everywhere, including one’s own household (10:36) and city.

When Jesus said to love enemies, he was expanding the traditional practice beyond the doors of the *oikia* to the *oikoumene*, saying: love those within and beyond your household. Let your love be nonexclusive. However, this love was not merely to be a matter of affection; it was to be a manifestation of justice (5:20). This justice had to manifest a reordering of the whole household. Moreover, from the household, it had to extend to the village or city around.

Liefde vir die vyand het beteken dat die persoon 'n kind is van die hemelse Vader. Israeliete het geglo dat 'n mens deur goeie werke 'n kind van God word. Die goeie werke, die wil van God, is die konstituering van die *nuwe huishouding (huis-orde)* van regverdiges (Matt 5:45; 10:41; 13:43, 49; 25:37, 46). Die huishouding is meer omvattend as die familie. Die universaliteit van die huishouding moet na die hele skepping uitgebrei word (Matt 5:46-47). Liefde vir die vyand word verder ook as 'n universele ekonomiese beginsel verstaan, dit wil sê, 'n inklusiewe ekonomiese uitruil gebaseer op algemene resiprositeit (Oakman 1986:215, 216; Crosby 1988:186).

#### **6.5.4.2 Die weg na heelheid (*teleios*)**

In Matteus 5:48 kry ons die doel van die antitetiese stellings: *Wees julle dan volmaak,*

*soos julle hemelse Vader volmaak is. God se volmaaktheid kom na vore wanneer ons van ons vyande ons vriende maak. Matteus se huiskerk is die draers van God se integriteit (Matt 19:21), wanneer hulle die grense afbreek en die huis van gelowiges inklusief verruim. Die armes en die gemarginaliseerdes word ingesluit en verder word die liefde vir die vyand beklemtoon. Crosby (1988:186) beskryf baie duidelik die verband tussen geregtigheid en heelheid as 'n eis vir inklusiwiteit wat die skrifgeleerdes en Fariseërs se geregtigheid oortref:*

...justice is identified with “perfection”; its salvific expression becomes the goal of an ethical life of love. Just as the Essenes considered their community the “house of perfection and truth in Israel to establish the covenant according to everlasting precepts” (1 QS xi, 11, 17), so Matthew’s language in 5:48 suggests his households must live up to the demands of the new covenant through a similar justice.

Crosby (1988) oorbeklemtoon die horisontale aard van geregtigheid (herordening van lewensmiddele en verhoudings) ten koste van die vertikale verhouding (die verhouding met God). Geregtigheid impliseer 'n *verbondsverhouding* tussen God en mens wat in die regte verhouding tot mekaar staan (Achtemeier 1982:91-99; Engelbrecht 1985:162).

Engelbrecht (1985:157-173) toon aan dat geregtigheid nie 'n eenheidsbeeld vertoon nie; daarom is die verwysingspektrum genuanseerd. In hierdie genuanseerdheid is egter altyd 'n vaste kern teenwoordig waarin lojaliteit en gehoorsaamheid die sleutel rol speel. Die polarisasie van die betekenisemoontlikhede van geregtigheid wissel tussen geregtigheid as 'n eis aan die mens (die horisontale dimensie; vgl Crosby 1988 – GV), teenoor geregtigheid as gawe van God (die vertikale dimensie; vgl Engelbrecht 1985). Geregtigheid figureer baie dikwels in 'n karakterkonteks (Engelbrecht 1985:158-161), veral in die polarisering van karakters of groepe teenoor mekaar. Geregtigheid moet binne die totale konteks van Matteus se teologie verstaan word (met Deuteronomistiese teologie as agtergrond – GV). Matteus gebruik geregtigheid baie nou saam met die verbondsteologie, wat sentraal is in die Matteus-evangelie. Engelbrecht (1985:162, 163) toon 'n baie sterk verband aan tussen

geregtigheid en genade of medelye in Matteus. Die konteks bepaal of *eleos* na genade of menslikheid/medelye verwys. Dit is duidelik dat geregtigheid genuanseerde gebruiksmoontlikhede het. Dit verwys enersyds, binne die verbondsmotief na die vertikale verhouding tussen God en mens, dit wil sê die mens se lojaliteit en gehoorsaamheid aan God en die verbond. Andersyds, verwys geregtigheid na die horisontale verhouding en optrede van mense wedersyds. Geregtigheid beteken dan menslikheid of medelye. Crosby (1988) verteenwoordig dus 'n eensydige beklemtoning van die betekenismoontlikheid van geregtigheid. Dit kan die derde betekenismoontlikheid genoem word. Engelbrecht (1985:164) wys op die vervlegdheid van die Deuteronomistiese en wysheidsmotiewe in die gebruik van geregtigheid. Die Deuteronomistiese motief beklemtoon die verbondsteologie en dus geregtigheid as lojaliteit en gehoorsaamheid aan Jesus. Matteus se oproep tot geregtigheid (*pad van geregtigheid* - EE) is dus Christologies bepaald. Die wysheid se oproep tot geregtigheid fokus op die kennis van die beginsels wat die Here neergelê het om die wêreld en gemeenskap te orden (vgl Schmid 1968:97; Engelbrecht 1985:165). Crosby (1988) se verstaan van geregtigheid as die regte ordening van lewensmiddele en relasies, sluit sterk aan by die wysheidsmotief wat Engelbrecht (1985:164) aangetoon het. Daarteenoor kan Matteus se geregtigheidsbegrip soos volg saamgevat word:

Dit is dus duidelik dat die humanistiese geregtigheidsbegrip wat bloot horisontaal funksioneer deur aan elkeen te gee wat hom toekom, ingrypend verskil van Matteus se geregtigheidsbegrip. Matteus se geregtigheidsbegrip polariseer nie die onregverdiges en die regloses nie, maar die wat aan Jesus lojaal is en die wat Hom verwerp (Engelbrecht 1985:182).

Verder konkludeer Engelbrecht (1985:183), dat:

Juis omdat die verbond in sy Christologie so sterk figureer, staan Jesus sentraal as Matteus oproep tot lojaliteit en gehoorsaamheid. Die tendens in die ekumeniese teologie om sosiale geregtigheid as die hart van die Bybelse boodskap te verstaan, kan hom nie op Matteus se geregtigheidsbegrip beroep nie, omdat menslikheid by hom in die raam van die verbondsdenke ingesluit is.

Die sosiale dimensie van geregtigheid moet nie deur hierdie kritiek uit die oog verloor word nie. Die gevaar kan bestaan dat daar 'n karikatuur van die ekumene se “sosiale geregtigheid” gemaak word. Geregtigheid het vir Matteus (en die Ou Testament, asook vir Paulus) sosiale implikasies.

#### **6.5.4.3 Jubilee, herordening en geregtigheid**

Matteus 6:1-18 bestaan volgens Davies & Allison (1988:63) uit verskeie triades.<sup>24</sup> Dit is een van die uitstaande kenmerke van Matteus se redaksionele werk. Die perikoop is swaar gelaai met jubilee-terminologie. Jesus waarsku teen die doen van goeie werke om deur mense gesien te word. Die Vader in die hemel verwag van die lede van die huishouding 'n ander soort geregtigheid wat uitgedruk word in aalmoese (Matt 6:2-4), gebed (veral die kwytskelding van skuld [Matt 6:4-15]) en vas (Matt 6:16-18). Dit is spesifieke maniere hoe die wet en profete vervul word en geregtigheid uitgeleef word (vgl Engelbrecht 1985:159). Knierim (1995:242-243) lê 'n duidelike verband tussen voedsel, land en geregtigheid.

##### **6.5.4.3.1 Aalmoese**

In Matteus se huishouding was 'n groot gaping tussen die magtiges en magteloses, ryk en arm, diegene met status en die gemarginaliseerdes (vgl afdeling 5.5). Die Hebreuse geskifte roep die boonste sosiale klasse tot verantwoordelikheid om die onderste klasse se behoeftes te vervul in resiprositeit van reg en geregtigheid. Die lewensbronne moet met reg en geregtigheid gebruik word ter wille van die armes, wat gehelp het in die akkumulering van die rykdom (Crosby 1988:186). Die manier waarop *dikaïosune* tot uiting kom, is deur *eleemosune* (Matt 6:1). *Eleemosune* het implikasies vir die ekonomiese etiek wat gegrond is op die gee van aalmoese. Die gee van aalmoese in die Matteus-evangelie gaan verder as wat die wet vereis (Matt 19:16-19):

In contrast to a society whose approach to the poor often was based on exploitative forms of redistribution, Matthew's Jesus demanded of his disciples a general reordering of possessions and status on behalf of those without possessions or status, namely the poor (19:21). The concrete expression of this mercy or almsgiving was to go further in meeting the requests of those who ask or in responding to those who take (5:40-42). Again almsgiving was not so much a matter of charity as an essential demand of justice (Crosby 1988:187).

Barclay (1965:186-188) wys daarop dat die gee van aalmoese vir die Jood net so belangrik was soos geregtigheid. Dieselfde woord word vir beide begrippe gebruik.

#### **6.5.4.3.2 Gebed**

Gebed is die tweede wyse waarop geregtigheid uitgedruk word, sodat God se wil ook op aarde geskied, net soos in die hemel. Die eerste petisies van die gebed vorm 'n triade, net soos in Matteus 19:29 waar Matteus die *naam* en *koninkryk* identifiseer met die *wil* van God. God se Naam moet dus geheilig word, God se heerskappy kom en God se wil geskied op die aarde, net soos in die hemel. Die lede van Matteus se huishouding moet deur die gebed hulle goeie werke in die wêreld doen. Die gebed pleit dus ook vir 'n herordening van verhoudings en lewensbronne op aarde. Crosby (1988:188) stel dit soos volg:

We have already seen that “heaven and earth” refer to God’s presence. By working for conditions on earth that give praise to God’s name, the reign of God’s will is continued in the work of Jesus and the church (11:2-6). The order in the heavenly household is imaged in the earthly order. These petitions call for a reordering of relationships and resources to manifest on earth the fulfillment of God’s plan. These petitions stand as subversive to whatever keeps the world in darkness rather than light, in chaos rather than order.

*Gee ons ons daaglikse brood* (Matt 6:11), spreek die mees basiese ekonomiese behoefte van die mens op aarde aan. Mense gee hulleself volledig oor aan God se voorsienigheid, in absolute vertroue op God. Barclay (1965:199) wys daarop dat die tweede deel van die gebed (Matt 6:11-13) die verlede, hede en toekoms van die menslike bestaan onder God se heerskappy plaas. Die afhanklikheid van God het ekonomiese en “eucharistiese” ondertone. Ons is almal hulpbehoewend. God gee ons wat ons nodig het en God gee net genoeg. Die huiskerke moes hulle huise so orden (ekonomiese toestande skep), sodat hulle ook in die behoefte van ander kon voorsien. Hulle moes genoeg vir hulleself soek, maar ook ander hulle skuld vergewe (Crosby 1988:188; Knierim 1995:240-243; kyk ook afdeling 3.4.2.3 en 5.4.4).

#### **(1) Implikasies vir skuldvergifnis**

Die petisie van skuldvergifnis (Matt 6:12) beklemtoon die ekonomiese herordening in die huishoudings en lede van verskillende huishoudings. Skuld het bygedra tot die spanning tussen die besittersklas aan die een kant en aan die ander kant, die huurders en arbeiders in Jesus en Matteus se tyd. Skuld is 'n belangrike meganisme waarmee die rykes ryker geword het en die armes armer. Met hulle mag het hulle winskopies geskep. Hulle het die terme van die opbrengs van surplus produkte gedikteer en van hulle werkers geëis tot hulle eie voordeel. Die model van die gevorderde agrariese samelewing (hoofstuk 5), spesifiek die sosiale stratifikasie (afdeling 5.5), het die groot onderskeid tussen die elite en die ondersteuners, kleinboere en gemarginaliseerdes aangetoon. Die sosiaal-wetenskaplike kommentaar van Malina & Rohrbaugh (1992:58, 59) maak slegs in die verbygaan 'n opmerking in verband met skuld. Crosby (1988:188-190) beklemtoon pertinent die belangrikheid van skuld en kwytskelding van skuld (ekonomies en legalisties) in die gebed van Jesus.

Matteus gebruik die term *ofeleima* vir sonde of skuld. Die term omsluit drie vlakke van skuld (LaVerdiere 1983:132): skuld van geregtigheid, skuld van dankbaarheid en skuld vir oortredinge.

- *Skuld van geregtigheid* dui op 'n soort verpligte gemeentelike geregtigheid waarin werkgewers verplig is om arbeiders hulle loon te betaal.
- *Skuld van dankbaarheid* verwys na die terugbetaling van skuld op grond van ooreenkomste met hulle wat geld skuld. Vergelyk die groot skuldenaar waarvan baie skuld vergewe is (Matt 18:32-33).
- *Skuld vir oortreding* dui op skuld wat 'n verhouding vernietig of wat versoening eis. Alles dui op 'n afhanklike verhouding tussen die betrokke partye. Matteus maak baie van geregtigheid as 'n manier van ekonomiese skuldvergifnis (Matt 18:21-35).

Die kwytskelding van ekonomiese skuld figureer sentraal in die jubileejaar, wat die herstrukturering van grondbesit bepaal volgens die oorspronklike situasie elke vyftig jaar. Jesus het gekom en die jubilee afgekondig (Matt 11:2-6) en Hy het gesê dat die kenmerke van ware dissipelskap is om jou besittings te herorden tot voordeel van die besitloses (Matt 19:21). Die petisie oor skuldvergifnis in Jesus se gebed vra 'n verbintenis van individue en die groep tot ekonomiese herordening. Dit sluit die

herordening van relasionele skuld, asook materiële en ekonomiese skuld in (Crosby 1988:189). Die Septuaginta gebruik die woord *afesis* (werkwoord *afienai*) vir die jubilee wat vra vir vergifnis van skuld (Lev 25:23ev). *Afesis* beteken beide kwytstelling van skuld en vergifnis van sonde. Jesus roep dus volgens Matteus die mense op om die jubilee in werking te stel (kyk Ringe 1985:65-80).

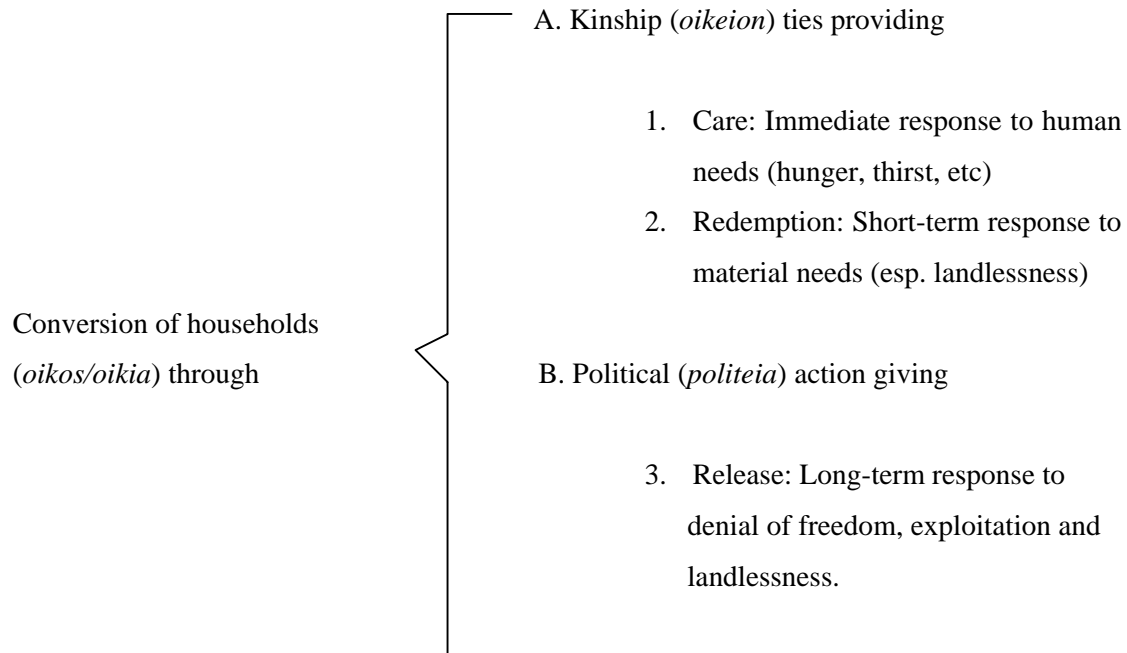
## **(2) Implikasies vir die jubilee**

Die metafore en beelde grondliggend aan die woorde en daede van Jesus toon sterk ooreenkomste met die Sabbat-jubilee wetgewing (Lev 25 en Deutero-Jes) in verband met die bekering van die gemeenskap. Crosby (1988:190) beskryf die implikasies van die jubilee soos volg:

Leviticus 25 outlined conditions that would convert society to its more egalitarian origins. The original covenant, intended to preserve the honor of Yahweh and Israel, would be recalled in an effort to proclaim liberty to all inhabitants, to restore property to rightful heirs, and to cease agricultural activity for one year (Lev. 25:10-12). The Sabbath-jubilee insisted on insuring that the needs of the poor be met in order to offset Israel's anticipated break of the covenant and the dishonor Israelites would show each other and Yahweh by their exploitation of the poor who were always in need.

Volgens Hollenbach (1986:153, 154) moet die armes se behoefte bevredig word binne drie tydvakke - hulle onmiddellike nood vir voedsel en klere; hulle korttermyn behoefte vir familiale herstel en hulle langtermyn behoefte vir totale sosiale rekonstruksie. Die basiese of onmiddellike behoeftes word voortdurend deur familiale *sorg* bevredig. Die korttermyn behoeftes kan na aanleiding van die situasies deur *verlossing* bevredig word en die langtermyn behoeftes kan opgelos word elke vyftig jaar deur strukturele *vrylating*. Crosby (1988:190) stel die plek en funksie van die huishouding soos volg: "Kinship ties expressed in care and redemption were to address individual needs within households. If households (*oikos/oikia*) would be reformed, it would lead to structural release which would meet the needs of the wider community (*polis*) and the entire society (*basileia*)."

Bogenoemde beskrywing van die funksionering van die jubilee deur Hollenbach (1986:154; kyk Crosby 1988:190) kan soos volg voorgestel word:



Crosby (1988:191) toon oortuigend aan dat die Sabbat-jubilee temas van sorg, verlossing en vrylating grondliggend is aan die Matteus-evangelie en veral Jesus se woorde en werke.

- Sorg of medelye. Die Sabbat-jubilee eienskap van sorg of medelye in reaksie op die mens se fisiese nood is kenmerkend van Jesus se bediening in Matteus (Matt 9:36; 14:4; 15:32; 18:27; 29:34). Daarom moet die lewe van Jesus se dissipels ook gekenmerk word deur die bevrediging van die nood van die hulpbehoewendes (Matt 19:21; 25:31-46).
- Verlossing. Die vorm van grondbesit in die tyd van Jesus het verlossing net 'n droom laat bly. Die kwytskelding van skuld van Jesus se gebed (Matt 6:12), pleit vir geestelike, maar ook besliste ekonomiese verlossing of kwytskelding.
- Vrylating of losmaking van gebruike en houdings wat mense se eer en waardigheid aantast, is duidelik in Jesus se gebruik van *exousia*, wat mense vrymaak van verwerping, lyding en sonde. Die meer politieke soort van vrylating van die armes is ook in Jesus en die dissipels se werk sigbaar (Matt 11:2-6). Die werk verwys na Jesaja se verwysing na die Messias en die



Sabbat-jubilee vervulling (Jesaja 61). Matteus verwys ook na vrylating in die herordening van die eerste en laaste in die nuwe huishoudings van geloof (Matt 19:29-30); die verwerping van die stede wat weier om te herorden (Matt 11:20-24; 23:37-39); asook die aanvaarding van enige groep (Matt 8:11-12; 23:31) of nasie (Matt 25:31-46) wat reageer op God se wil om die armes se nood te verlig (Crosby 1988:191).

Crosby (1988:191) kom tot die volgende gevolgtrekking:

Thus, because care, redemption and release were at the heart of the Sabbath-jubilee and because these same characteristics constitute the heart of Matthew's interpretation of Jesus, the first gospel clearly indicates notions of social conversion which reflect the Sabbath-jubilee, and those notions reinforce the phrase about forgiveness of debts in the Lord's prayer.

Ringe (1985:84, 85) stel dat die Onse Vader 'n jubilee-gebed is, omdat elke petisie indirek verwys na die jubilee-beelde. Crosby (1988:191) bevestig die opmerking dat die jubilee grondliggend is aan die bergrede en die gebed.

#### **6.5.4.3.3 Vas**

Die frase, *En lei ons nie in die versoeking nie, maar verlos ons van die bose* (Matt 6:13), behoort ook nie losgemaak te word van die ekonomiese of huisordekonteks binne Matteus nie. In die Matteus-evangelie is vas die derde manifestasie van geregtigheid (Matt 6:16-18). Die frase staan waarskynlik in verband met Jesus se versoeking in die woestyn. Nadat Jesus aangekondig het dat Jesus gekom het om geregtigheid te vervul, is Jesus die woestyn in om versoek te word (personifikasie van ongeregtigheid) en het Jesus begin vas. Jesus het met medelye teenoor diegene opgetree wie se ekonomiese situasie vereis het dat hulle vas, omdat hulle geëksploiteer is. Jesus het die bronne gebruik om hulle nood te verlig (Matt 15:32). Jesus se bediening aan die armes verteenwoordig 'n tipe van vas, of 'n herordening van bronne ter wille van die armes (Matt 9:14-15). Die herordening (kyk Matt 26:11-13) moet deur die dissipels nageboots word, omdat Jesus met hulle is, nie fisies nie, maar in *exousia* (kyk Matt 28:16-20).

Matteus steun baie sterk op Deutero-Jesaja, baie meer as enige ander evangelis. Vir Matteus was Jesus die vervulling van die geregtigheid wat Jesaja verkondig het. Crosby (1988:191) stel dit soos volg:

Thus, it follows that the first gospel's notion of fasting would parallel that economic reordering described by Isaiah in chapter 58 as the essence of fasting. Isaiah railed against those who exercised the ritual of fasting without reordering those economic conditions that exploited people and perpetuated economic dependency. In fact, people were often oppressed and treated unjustly by precisely those practicing the ritual of fasting (Is. 58:1-5). Isaiah's Yahweh called for a new kind of household ordering geared to a deeper form of justice - that which bring good news to the poor.

In die konteks moedig Matteus sy huiskerke aan om geregtigheid uit te leef deur die naaktes te klee en die hulpbehoewendes se nood te bevredig (Matt 25:31-45). Dit is deel van Matteus se vas, wat die gemeenskap se ongeregtigheid aan bande sal lê en sal verhinder om die lede van die huiskerke te oorweldig. In 'n wêreld van ongeregtigheid sal vas help om die situasie te herstel (Crosby 1988:192).

### **6.5.5 Keuse tussen God of Mammon**

Die geregtigheid, dit wil sê die herordening van die huishouding en welvaart ter wille van die armes, moet gehandhaaf word deur goeie werke. Dit vereis 'n *purity-of-the-heart* perspektief teenoor welvaart (*mamonas* [Matt 6:19-32]). In Matteus beteken Mammon iets goddelooslik wat verstrengel (Matt 6:19, 21, 24). Om die Koninkryk of heerskappy van God in te gaan beteken 'n geregtigheid wat dié van die skrifgeleerdes en Fariseërs oortref. Verder moet aalmoese, gebed en vas (Matt 6:1-18) deel wees van die geregtigheid, maar die grootste struikelblok is die hardheid van die hart, wat deur Mammon in verskillende vorme veroorsaak is (Crosby 1988:192). Liefde vir God en die naaste is die fondament van die wet en profete (Matt 22:37-40; verder ook Matt 5:43-46; 19:19). Liefde is die kern van geregtigheid wat die fondament van die wet en profete is. Liefde, asook geregtigheid moet gerealiseer word in goeie werke. Goeie werke is die vervulling van die wil van die Vader. Wetteloosheid (*anomia*) is 'n gebrek aan liefde. Die hart is die sentrum van die lewe en die simbool van liefde, daarom sal *dikaïosune* of *anomia* daaruit voortkom met al die implikasies (Crosby

1988:192).

### 6.5.6 Geregtigheid as reggeordende verhoudings

In Matteus 6:33 stel Jesus 'n uitdaging aan die lede van Matteus se welvarende huiskerke: *Soek eers die Koninkryk van God en sy geregtigheid* (die laaste deel is deur Matteus self bygevoeg). Om die koninkryk te soek beteken om tot God te bekeer. Bekering beteken bekering vanaf *iets of 'n toestand*. God se verlossingswerk in die dissipels se lewe vereis 'n ekonomiese herordening om sodoende die goeie nuus vir die armes te bring. Die herordening moet plaasvind om sodoende die Koninkryk van God te ervaar (Matt 19:21). Soek eers die heerskappy van God en sy orde in die lewe (*dikaiousune*), dan sal God se liefdevolle sorg as Vader ervaar word.

*Soek eers die koninkryk van God* is die fondament van die volgende twee perikope, naamlik om met medelye en opregtheid teenoor ander op te tree (Matt 7:1-6) en die afhanklikheid van God se voorsienigheid en sorg (Matt 7:7-12). Die eerste perikope waarsku teen oordeel in huishoudings. Om te oordeel dui 'n tipe van huigelary (*hupokrites*) aan. Matteus kontrasteer *hupokrites* met geregtigheid en goeie werke. Huigelary is die gebrek aan koherensie tussen woorde en werke, die beeld van een ding teenoor die realiteit van 'n ander. Matteus se etiek kan slegs verstaan word met die klem op geregtigheid<sup>25</sup> in sy huishouding teenoor huigelary (kyk Crosby 1988:193). Die tweede perikope sluit in die triade van vra en ontvang, soek en vind, klop en oopmaak (Matt 7:7-12). Matteus toon hiermee die benadering aan wat sy huiskerke moet volg in gebed. Matteus kom tot die konklusie: *As julle wat sleg is weet om goed te doen vir die kinders, hoeveel te meer julle Vader in die hemel*. Matteus se welvarende huiskerke, wat voor die versoeking staan om selfsugtig op hulle eie lewensmiddele te vertrou, moet luister na die uitdaging. Matteus sluit die gedeelte af met Matteus 7:12, naamlik: *Alles wat julle wil hê die mense aan julle moet doen, moet julle aan hulle doen. Dit is tog waarop dit neerkom in die wet en die profete*. Geregtigheid is die vervulling van die wet en die profete, maar meer nog, geregtigheid is die gelyke behandeling van almal in die gemeenskap. Dit beteken dus liefde vir jou naaste, soos vir jouself (Matt 20:19; 22:36-40) (kyk Crosby 1988:193).

Die bergrede word afgesluit met die verwysing na twee soorte huise: die een wat op sand (woorde sonder werke) gebou is en die een wat op rots gebou is (Matt 7:24-27). Die lede van die huishoudings moet leef onder die gesag (*exousia*) wat hulle by

hulle doop ontvang het (Matt 28:16-20). Dit is dieselfde gesag wat die skare verbaas gelaat het oor Jesus se onderrig (Matt 7:22-29). Met dié gesag moet hulle die onderrig van Jesus gaan uitleef; hulle moet alles onderhou wat Jesus hulle geleer het. Die bergrede word dus afgesluit met *huis*, net soos dit met *huis* begin is (Crosby 1988:195).

### **6.5.7 Die bediening en sending van Jesus (Matt 8:1-11:1)**

#### **6.5.7.1 Inleiding**

Nadat Jesus die onderrig op die berg afgehandel het, het Jesus afgekom en is Hy na Kapernaum (Matt 8:1) en die omringende stede (Matt 9:35). Jesus het die bediening verder voortgesit. Jesus het begin met genesings. Die topologiese wisseling kan soos volg weergegee word:

- 8:1 Kapernaum (vgl opmerkings by afdeling 6.5.1);
- 8:23 Jesus klim in `n skuit na Gadara;
- 9:1 Jesus klim in skuit terug na sy eie dorp;
- 9:35 Jesus besoek die dorpie en klein plekkies;
- 11:1 Jesus gaan na die dorpe om mense te leer.

#### **6.5.7.2 Sending na en vanaf die huis (Matt 10:1-11:1)**

Die begrip *oikia* staan ook sentraal in die tweede diskoers. Die huis is die konteks vir missionêre optrede, asook die sentrum van `n nuwe soort gasvryheid van die verdeling van lewensmiddele. Die sending van Jesus word nou uitgebrei, omdat groot skares mense Jesus begin volg het *reg deur Sirië* (Matt 9:35-38). Die perikoop staan binne die konteks wat verwys na Jesus se prediking, onderrig en genesings (Matt 4:23-25). Jesus se bediening word verder gespesifiseer in Matteus 5:1-7:29 (onderrig) en Matteus 8:1-9:34 (genesing – kyk Comber 1978). Matteus vervolg nou met `n volgende triade van gesag/seën, benaming en sending: *Jesus het sy twaalf dissipels nader geroep en hulle mag gegee om bese geeste uit te dryf en om elke soort siekte of kwaal gesond te maak* (Matt 10:1).

Die triade is `n weerspieëling van die spanning in Matteus se gemeenskap, waarin sommige die Christelike sending op Joodse wyse wil uitdruk deur dit te beperk tot

die *verlore skape van die huis van Israel* (Matt 10:6). Crosby (1988:64) beskryf die spanning soos volg:

The tension is further evidenced when both 10:6 and 15:24 are compared with the final triad of authority/blessing-naming-commissioning of 28:16-20. There Matthew's resurrected Jesus authorizes those baptized in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit with the commission to go to "all nations,....teaching them to observe all that I have commanded you; and lo, I am with you always, to the close of the age".

Matteus se doel is om die Joodse (*partikuliere*) en Hellenistiese (*universele*) sending binne sy huisgemeentes te versoen (vgl Engelbrecht 1985; Donaldson 1985:120, 132). Die manier hoe die gestuurdes<sup>26</sup> te werk moet gaan, is dat hulle nie bekommerd moet wees oor wat hulle gaan eet of aantrek nie (Matt 10:9-10). Die volgelinge (asook die huis-gemeentes van Matteus) van Jesus word nie hierdeur verdoem tot 'n armlastige lewenswyse nie. Matteus toon die nuwe manier aan van hoe die huishoudings in die nuwe Israel bestuur moet word. Matteus se ekonomie verwys na 'n wedersydse deling van bronne (*resiprositeit*) onder diegene wat gestuur is en diegene wat ontvang. Diegene wat met *exousia* gestuur is, gaan die huise in met vrede en met hulle bronne van prediking en genesing (Matt 10:9-10 en onderrig [Matt 28:20]). Diegene wat hulle ontvang deel hulle bronne van voedsel, beskutting, klere en ander vorme van gasvryheid (Matt 10:11-13). Die rede hoekom die gestuurdes nie in hulle eie fisiese bronne voorsien nie, is die kern van die basiese ekonomie: 'n *arbeider*<sup>27</sup> is tog *geregtig op onderhoud* (Matt 10:10b) (Crosby 1988:64).

Die plasing van die *aforisme* in hoofstuk 10 is uniek aan Matteus en beklemtoon die basiese ekonomiese etiek vir die gemeenskap (Crosby 1988:65). Matteus se ekonomie of huisordening verwys na 'n wedersydse deling van verhoudings en lewensmiddele, wat 'n regverdige orde reflekteer met vrede as resultaat. Matteus (Matt 10:11-13) stel dat as 'n huis binnegegaan word, begroet hulle met 'n vredeswens. *As die huismense se gesindheid goed is, handhaaf julle vredeswens vir die huis. Maar as hulle nie goedgesind is nie, trek dan julle vredeswens terug.* Gasvryheid moet seëvier. Die huishouding is die plek waar lewensbronne gedeel word. Die huishouding is dus die basiese ekonomiese eenheid vir die Christelike gemeenskap en

gasvryheid. Verder dien dit as die oorsprong vir die verkondiging van die evangelie (Crosby 1988:66). Matteus waarsku die sendelinge teen die konflik en vervolging wat hulle kan teëkom. Die konflik verdeel huisgesinne en die vervolging kom van die Jode en die breë gemeenskap. Hulle konflik kom as gevolg van Jesus se stryd met Beëlsebul<sup>28</sup> (Matt 9:22-32). *As hulle die hoof (oikodespotes) van die huis die skeldnaam Beëlsebul gegee het, sal hulle dan nie sy huisgenote (oikiakoi) met baie erger name uitskel nie?* (Matt 10:25). Jesus verwys na Homself as Leermeester (in teenstelling met dissipel) en Here (in teenstelling met slaaf). Jesus is Here of *paterfamilias*, maar ook *oikodespotes*, Heer van die huis; Jesus is die hoeksteen (Matt 21:42), die Seun wat die huis geërf het van die Goddelike Huiseienaar (Matt 21:33). Die lede (*oikiakoi*) van die huishouding, is lede van die huis, die kerk (Matt 16:18). Beëlsebul verwys na tempel of huis. Matteus se gebruik van die woord op Jesus se lippe verwys na Beëlsebul as die heer van 'n demoniese huishouding van navolgers, in teenstelling met die huis van dissipels van Jesus (Crosby 1988:67; kyk ook verder Aalen 1962:226-228; kyk ook afdeling 6.6.7.3.1). Hier is dus sprake van twee teenoorstaande teologiese belangeruimtes, naamlik Beëlsebul teenoor Jesus se huishouding.

Matteus verbind dissipelskap met deel wees van die huishouding. Crosby (1988:67) stel dit soos volg:

Matthew will have Jesus declare in the later Beelzebul controversy that Jesus is lord of the temple (see 12:28) and that the house of Israel has been abandoned for the church as the new temple (23:38-24:2). Those disciples who belong to the new temple are members of the new house of Israel, the church, founded by Jesus the householder (10:25). In this sense Matthew 10:25 links discipleship to household membership. Those who are faithful to the head of the household will find the pattern of his life in theirs.

Die heerskappy van God, wat met die huis geïdentifiseer kan word, en God se gawe van vrede sal voortduur tot aan die einde van die tye; hulle sal die geweld van die magte en kragte van die bose huishouding deurstaan. Die tweede diskoers sluit af met 'n triade van Matteus wat verband hou met gasvryheid. Die perikoop, Matteus *Sondergut*, sentreer rondom verskeie vorme van die woord *dechesthai*, wat beteken om te verwelkom of te ontmoet. Matteus gebruik die woord twaalf keer in relasie met

gasvryheid (Matt 10:7-13; 10:40; 10:25; 20:1, 8,11; 21:33, 40; 21:42). Diegene wat die profeet, die regverdige, en die geringstes ontvang, ontvang Hom in wie se naam hulle kom. Gasvryheid in Matteus se huishoudings manifesteer dus `n gemeenskap van mense wat verskillende gawes deel. Die gemeenskap verwelkom en deel onderling met mekaar, waardeur `n kollegiale gemeenskap (vgl endnota 12) geskep word (Crosby 1988:67, 68).

### 6.5.8 Samevatting

In afdeling 6.5 is aangetoon dat die berg en huis primêre metafore is in Matteus. Dit is belangrike strukturele en topografiese aspekte wat teologiese belangeruimtes verteenwoordig. Die berg en huis is positiewe teologiese belangeruimtes in die bediening van Jesus, waar die Seun se identiteit en mag bekendmaak en aanvaar word. Die huis is die plek waar God se wil gedoen word en geregtigheid geskied. Diegene in die huis erken Jesus as die Seun van God en sy mag op alle lewensterreine. Die berg (land) en huis is belangrike aspekte van die Bybelse jubilee. In afdeling 6.5.4 is aangetoon dat die jubilee ten grondslag lê van die bergrede en die gebed van Jesus. Alhoewel die jubilee verstaan word as `n herstelproses of herordening van `n wanbalans (*ekonomies/grondbesit en relasioneel*), verkondig Jesus `n totaal nuwe begin. `n Nuwe gemeenskap wat gegrond is op algemene resiprositeit (*ekonomiese herverdeling*) en `n universele huishouding gegrond op geregtigheid as die doen van God se wil. Die begroning van inklusiwiteit van die nuwe huishouding is die wese van God self, naamlik God se volmaaktheid.

In afdeling 6.5.4.2 is aangetoon dat geregtigheid nie net horisontaal verstaan moet word nie, maar ook vertikaal. Geregtigheid is gegrond in God se verbond met die mens. God is regverdig, daarom moet die mens ook regverdig wees. Die mens kan geregtigheid op drie maniere uitleef, naamlik deur aalmoese, gebed en vas. Die jubilee is grondliggend aan die drie vorme van geregtigheid wat die herstel van ekonomiese en relasionele wanbalans ten doel het. Die herstel volgens die jubilee omsluit die mens in totaliteit. Die wanbalans van die mens se persoonlike behoeftes moet herstel word, die familiale bande wat verbrokkel het as gevolg van eksploitasie (vgl hoofstuk 5), moet herstel word. Laasgenoemde beteken dat die grondbesit reggestel en die samelewingsorde herstel word (eksploitasie teenoor algemene resiprositeit). Die jubilee pleit dus vir `n algehele herstel (lewensmiddele en verhoudings) op horisontale

vlak. In afdelings 6.5.4.3 en 6.5.6 word die vertikale verhouding met God weer eens beklemtoon. Die regte verhouding teenoor God lei tot die regte verhouding teenoor die materiële sake (*teenoor Mammon*) en teenoor mekaar (*relasioneel*).

Dit is geen toeval dat Jesus se onderrig oor die nuwe gemeenskap en die jubilee in Galilea, Kapernaum en omringende gebiede plaasvind nie. Die plattelandse streke het die wanbalans op ekonomiese en relasionele vlakke die swaarste ervaar. In afdeling 6.5.7.2 is weer eens aangetoon dat huis die sentrum is van Jesus se bediening en sending. Verder is algemene resiprositeit (gasvryheid) die ekonomiese begroning van die huishoudings en samelewing as geheel. Jesus is die Hoof en Heer van die nuwe huishouding en vervang dus die ou patriargale sisteem. Daarteenoor, blyk dit duidelik dat Beëlsebul, Satan en die Joodse leiers die verteenwoordigers is van die negatiewe teologiese belangeruimte, naamlik die tempel. Die teenstand en vervolging van Matteus se huiskerke kom uit hierdie oord.

## **6.6 DIE KONINKRYK VAN GOD EN HUIS IN DIE MATTEUS-EVANGELIE (Matt 11:2-13:53)**

### **6.6.1 Inleiding**

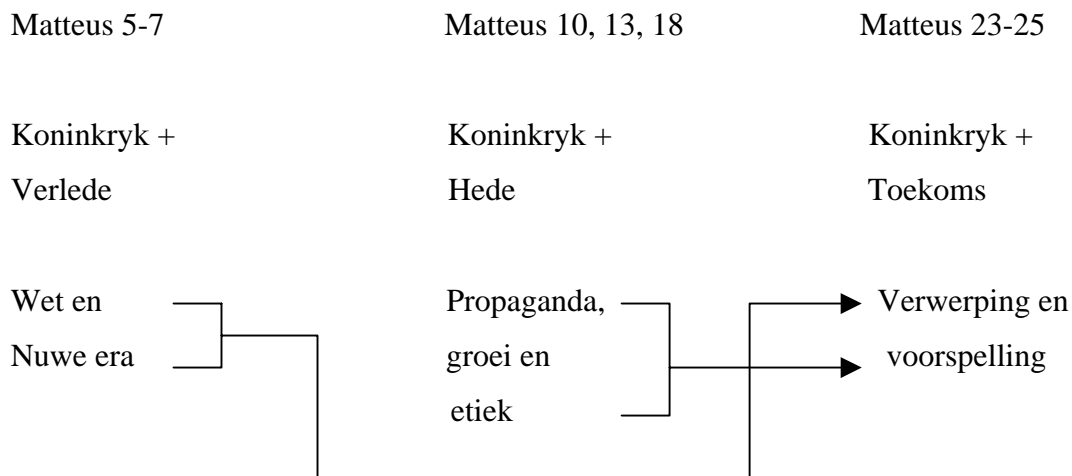
In Matteus 11:20-24 spreek Jesus die oordeel uit oor die stede waar Jesus onderrig het, omdat hulle hulle nie bekeer het nie. Die negatiewe persepsie van die stede word nou openlik na vore gebring. Die hipotese word bevestig dat die jubilee ten grondslag lê van die Matteus-evangelie. Die Koninkryk van God is nie net die sentrum van die evangelie nie, maar ook die volgende deel in McKnight (1992:532; kyk ook afdeling 6.2.) se struktuur van die Matteus-evangelie, naamlik die verwerping en aanvaarding van Jesus vanaf Galilea na Jerusalem. Die afdeling begin dan ook met die Koninkryk van God en die gesag van Jesus.

Matteus 13:35 is die draaipunt van die hele Matteus verhaal. In die eerste helfte van die evangelie het Jesus primêr gefokus op die bediening aan die Jode. Maar daar is toenemende konflik, veral met die Joodse leiers. Matteus beskryf twee keer in die derde boek van die verwerping deur *hierdie generasie* (Matt 11:16-24; 12:41), wat weier om hulle te bekeer. Matteus openbaar dus die onderliggende konflik tussen Jesus en die verenigde front van die huis van Israel. Aan die einde van hoofstuk 12 is



die ongelowige lede van Israel - die lede van Jesus se eie familie - *buitestaanders*, wat niks met die boodskap te doen wil hê nie (Crosby 1988:55).

Clark & De Waard (1982:75) toon aan dat die koninkryk van die hemel sentraal figureer in die diskoerse van Matteus. In Matteus 5-7 word die koninkryk van die hemel gestel teenoor die lewe onder die wet. Hulle is in kontras met mekaar, maar nie in opposisie nie, want in Jesus se bediening word die wet nie tot niet gemaak nie maar vervul. Matteus 10, 13 en 18 is drie vensters wat uitbrei op die koninkryk van die hemel. Die propaganda, groei en etiek van die koninkryk word aan die orde gestel. Die beginsels wat aan die orde gestel word, is vandag nog net so geldig soos in die verlede, daarom die opskrif “koninkryk en hede”. Matteus 23-25 sluit aan by Matteus 5-7. Die verwerping van die nuwe era deur diegene wat die lewe onder die wet verkies, lei tot die verwerping in Matteus 23. Die verspreiding van die koninkryk deur die lewe en getuienis van die lede van die koninkryk lei tot die vervulling daarvan soos in Matteus 24-25 beskryf. Hierdie oorsig beskryf die koninkryk van die hemel in die verlede, hede en toekoms. Dit kan diagramaties soos volg voorgestel word:



### 6.6.2 Die ware familie van Jesus: *Insiders and outsiders*

Matteus se beskouing van dissipelskap sluit in *om saam te wees met*. Jesus is *met* ons, die dissipels (Matt 1:23; 17:17; 26:18, 20, 29, 36; 28:20; kyk ook 9:15; 26:11). Die dissipels is *met* Jesus (Matt 12:30; 26:38, 40, 71; kyk ook 8:11; 9:11). Matteus beperk die intieme assosiasie met Jesus tot die dissipelkring deur die idioome *saam met Jesus* en *saam met hulle* te gebruik. Die dissipels is hulle wat saam met Jesus vergader. In Matteus 25:35, 38, en 43 word die woord *sunagein* gebruik, wat gasvryheid of om te

verwelkom beteken (Crosby 1988:56). Volgens Matteus ontvang hulle wat *binne die huis* is vir Jesus en die Vader wat Jesus gestuur het. Die derde verhaal (Matt 11:2-12:50) word afgesluit met Matteus 12:46-50, wat dien as 'n oorgang na of skarnier van die derde diskoers. Matteus 12:46-50 is die teologiese draaipunt van die Matteus-evangelie. In die perikoop onderskei Matteus tussen die bloedfamilie wat *buitekant die huis* is en *diegene wat binne* is (kyk Kilpatrick 1982). Matteus (anders as Markus) verwys na die dissipels wat *in die huis* is, wat die wil van God doen. Hulle is sy broer, suster en moeder. Crosby (1988:56) beskryf die *fictive kinship*<sup>29</sup> van Jesus soos volg:

What Jesus earlier asked of his disciples - the breaking of patriarchal family ties (4:22; 8:21-22) - he himself now makes clearer. In the new family of disciples blood counts for nothing. What counts is being a disciple who does the will of the heavenly Father. The transition from one household to another also becomes clearer.

Die aardse familie van Jesus wat buitekant is, kan die ongelowige lede van Israel verteenwoordig, afgesny van die huis waar Jesus onderrig gee, naamlik die kerk.

Dissipelskap in Matteus beteken die betrokkenheid van die kinders van die hemelse Vader, wat deur doop en uitvoering van die lering van Jesus (Matt 28:18-20), die vrugte van geregtigheid dra. Matteus 12:46-50 is dus 'n sleutel perikoop wat die dissipels van Matteus se tyd verbind met die huis van dissipels van alle tye. Dit sluit twee dissipelskap temas in, wat belangrik is vir Matteus: die term “wil van God” en die “doen van die wil van God”. Crosby (1988:57) gee 'n volledige bespreking van die wil van God. Die doen van die wil van die Vader vorm 'n nuwe huishouding, 'n nuwe familie van broers en susters wat saam met Jesus vergader bly, of hulle binne of buite die huis is. Hulle is die kerk. “Binne die huis” en “in die kerk” is dus *positiewe teologiese belangeruimtes*, wat die doen van die wil van God beklemtoon. Die konsep van *doen* teenoor *om te sê* is sentraal binne die Matteus-evangelie. Die doen van goeie werke en die dra van vrugte sluit baie nou aan by Matteus se konsep van geregtigheid.

Die perikoop (Matt 12:46-50) beklemtoon dus die kern van Matteus se teologie en dien as skarnier, wat soos volg beskryf kan word:

...those members of Jesus' blood family “outside” the house and those “inside” disciples - who constitute Jesus' true family - can be further understood in the

context of the subsequent parables in chapter 13. Whereas 12:46-50 contrasts those of Jesus' blood family who are "outside" with the disciples "inside", the parables in chapter 13 revolve around the difference between those who see and hear but don't understand and those who do *understand* (Crosby 1988:58).

Bogenoemde bevestig weereens dat *huis of binne die huis* 'n *positiewe teologiese belangeruimte* is waar Jesus se gesag en die wil van God verstaan en gedoen word.

### 6.6.3 Die Vaderskap van God en die nuwe familie

Die huishouding is die plek waar God se heerskappy gerealiseer word. Die uitspraak van Jesus in Matteus 23:9 is baie kontroversieel in 'n patriargale gemeenskap: *Moet niemand op aarde as "vader" aanspreek nie, want een is julle Vader: die Vader in die hemel*. Die hele konteks van Matteus 12:46-50 en 23:8 fokus op die nuwe familie, waarvan die huishouding lede gelyk is, eerder as op die patriargale model of familie. Crosby (1988:107) beskryf Matteus se verstaan van God se Vaderskap soos volg:

Matthew's unique understanding about the important implications of God's "Fatherhood" in the households is reinforced by his references to God's reign which envision God as a householder (13:27, 52; 20:1, 11; 21:33; 24:43) with Jesus calling himself the head of the house (10:25). Among the Synoptics, only Matthew (who used the term "Father" in reference to God 45 times, more than Mark [4 times] and Luke [17 times]) tells the members of his house churches to call no one on earth "Father". Indeed, in a society dominated by codes of honor and shame, there are to be no titles indicating status or role at all (23:6-12).

Die uitspraak om niemand op aarde vader te noem nie, moet saamgelees word met die voorafgaande stelling om almal *adelfoi* te noem (Matt 23:8), wat inklusief na broers en susters verwys. Die nuwe familie is 'n oop, inklusiewe struktuur. Die huiskerke is die ruimte waarbinne die broederskap en susterskap konkreet uitgeleef word. Matteus se gebruik van die konsepte van broederskap en susterskap dui op 'n nuwe soort egalitêre verhouding wat gebaseer is op vrywillige assosiasies (Crosby 1988:108). Die kinders van God is die seuns en dogters van die goddelike *paterfamilias*. Deur die nuwe band van die doop en deur die wil van God te doen (Matt 12:50) is hulle broers en susters van Jesus en broers van mekaar (Matt 23:8). Die opstanding skep dus 'n

nuwe familie van dissipels wat broers en susters is. In God se heerskappy deel almal in die gesag (Matt 28:16-20), broers en susters.

Broers en susters verwys nie net na bloedverwantskap nie, maar ook na *vrywillige asossiasie* en gemeenskaplike verbintenis, soos binne die huiskerke. Die ideaal is groter egalitariteit wat gebaseer is op 'n nuwe soort van algemene resiprositeit deur geloof en lewensmiddele te deel, om die nood van ander te verlig. Die *swakstes/minstes* binne die gemeenskap is die fokus van die mededeelsaamheid (Krentz 1977:336; Crosby 1988:108).

Jesus se oproep tot dissipelskap beteken om die huis en patriargale<sup>30</sup> familie te verlaat (Matt 19:29). Matteus se kerk (*ekklesia*) is saamgestel uit hulle wat die bloed familie of patriargale verhoudings verlaat of verbreek het (Matt 8:21-22; 10:37). Die band met Jesus vereis 'n radikale en totale herordening van die ou patriargale bande. Diegene wat die wil van die Vader doen, is die ware familie van Jesus, dit wil sê, sy ware moeder, susters en broers (Matt 12:46-50). Gehoorsaamheid aan Jesus se manier van lewe binne die ou patriargale huishoudings, kan lei tot konflik binne die huishoudings. Die vooronderstelling is dat nie alle lede van die tradisionele, patriargale huishouding, lede van die kerk is nie. Die konstituerende waardes van die meer egalitêre kerk sal die basis van die konflik wees.

Jesus se ondermyning van die sosiale orde het verder ook die ondermyning van die kultuur se resiprositeit ingesluit. In die gestratifiseerde gemeenskap van Jesus en Matteus se tyd, het alle persone hulle plek gehad. Die meeste mense se plek was aan die onderpunt van die sosiale orde. Hulle is die *minstes* en gemarginaliseerdes (kyk Duling 1994; en afdeling 5.5). Hulle is die sondears en die vyande (Matt 5:20-48). Matteus skets 'n inklusiewe model vir sy gemeenskap wat afsonderlik van die tradisionele, verdelende houdings en gedrag bestaan. Matteus se huiskerke is dus meer egalitêr, teenoor die patriargale en negatiewe resiprositeit van die breë gemeenskap.

Jesus daag die bestaande norme uit wat negatiewe resiprositeit, vergelding en sosiale stratifikasie ondersteun. Matteus se gemeenskap moet gekenmerk word deur wedersydse mededeelsaamheid, vergewensgesinde liefde en groter gelykheid wat die volmaaktheid en heiligheid van God reflekteer.

#### **6.6.4 Huis in die ruimte van die Koninkryk van God (Matt 13:1-53)**

Die derde diskoers verwys ook na huis aan die begin (Matt 13:1) en aan die einde

(Matt 13:52-53). Huis (*oikia*) is die draaipunt in Matteus 13:36. Die huis is die topologiese ruimte (*teologiese belangeruimte*) van die konkluderende perikoop waarin die ware lede van Jesus se familie die wil van die Vader doen. Laasgenoemde vorm die konteks van Matteus se perspektief op dissipelskap. Gelyke dissipelskap in die gemeenskap kan die model wees vir die *nuwe familie* as `n volwasse gemeenskap van gelykheid, resiprositeit en verantwoordelikheid vir die huis en vir die wêreld. Jesus stel `n nuwe ekonomie voor, wat `n nuwe benadering tot produksierelasies bied: `n kollegiale gemeenskap<sup>31</sup> wat deel in een huishouding onder God (Crosby 1988:68). Jesus verlaat die *oikia* (Matt 13:1) en het naby die meer gaan sit en gelykenisse vertel. Jesus het die skare alleen agtergelaat en in die *oikia* ingegaan (13:36). Jesus het die dissipels verder geleer en gevorm, sodat hulle die lering verstaan. Matteus se Jesus fokus nie net op `n spesifieke groep nie, maar is universeel gerig. Crosby (1988:68) stel die universalisme soos volg:

...Matthew's Jesus taught and explained his parables not only to an elite group, but to the crowds - an image of the "world", the *oikoumene*. Whoever in the crowds would understand his teaching and put them into practice would be "with him". However, once "with him" the disciples would create a new kind of household. Thus Matthew's use of the Markan image of Jesus returning to "the house" (13:36).

Die term "huis" het ook `n ander linguïstiese funksie in die diskoers. Matteus 13:1-36 vorm duidelik `n chiastiese struktuur, met huis aan die begin en einde (kyk Crosby 1988:69). Jesus gee hierin `n verdere verklaring van die betekenis van die gelykenisse en die onderrig oor die Koninkryk van God (Matt 13:37-43). Jesus het seker gemaak dat die dissipels die onderrig verstaan het: So is elke skrifgeleerde wat `n leerling word in die koninkryk van die hemel, soos `n huiseienaar (*oikodespotes*) wat uit sy voorraad nuwe en ou dinge te voorskyn bring (Matt 13:52).

In die antieke gebruik was huis gelyk gestel met skatte (*thesaurus*) of besittings. Die huis van Israel was die persoonlike besitting van God (Eks 19:5). Matteus het een gebruik wat huis met besitting verbind (Matt 23:14). In Matteus 13:44 is die skatte die huiseienaar se verstaan van die heerskappy van God. Diegene wat in Jesus glo, vorm `n nuwe huishouding. Die nuwe familie (nuwe huis van Israel/kerk) bestaan uit die

broers en susters wat die wil van God doen.

ˆn Laaste kenmerk van die perikope is dat die dissipels diegene is wat die woorde van Jesus verstaan (*sunienai*). Matteus se dissipels verstaan, maar die wat buite is, verstaan nie. Die verstaan van Jesus se woorde kan nie losgemaak word van die uitvoering daarvan nie. Matteus beskryf in 13:51-52 die skrifgeleerde wat toegerus is vir die koninkryk van die hemel in terme van ˆn huiseienaar wat op die woorde van Jesus reageer (Crosby 1988:58).

### **6.6.5 Die Koninkryk van God**

In Matteus 19:23-24 word die koninkryk van God as sinoniem gebruik vir die koninkryk van die hemel. Die ewige lewe kan ook gelyk gestel word met albei terme (Matt 19:16). Die evangelie van God se heerskappy in Matteus word uitgedruk met Immanuel, God-is-met-ons. Die evangelie begin by die naamgewing van Jesus as Immanuel (Matt 1:23) tot by die laaste vers Matteus 28:20 (vgl Donaldson 1985:87-98; Davies & Allison 1988: 60-64; afdeling 6.4.2). Die hele evangelie getuig van hoe Jesus God se heerskappy aankondig deur prediking, onderrig en genesing (Matt 4:23) en sy gesag deel met die dissipels wat net so moet doen (Matt 9:35-10:1; 28:16-20). Jesus kondig God se heerskappy aan (Matt 4:23), wat met Jesus as persoon geïdentifiseer word (Matt 11:2-6; 12:22-28) en wat ten volle gerealiseer sal word by die wederkoms (Matt 13:41; 24:3; 25:31). Die koninkryk is dus inderdaad die sentrale tema in die Matteus-evangelie (Kingsbury 1978:58). God se heerskappy is ˆn holistiese konsep met ˆn wye reeks dimensies. Crosby (1988:216; kyk Wright 1990) beskryf die holistiese perspektief op die heerskappy van God soos volg:

It involves salvific-historical perspectives as well as political-economic implications. The salvific-historical dimension refers to God's reign as transcendent and eschatological - something not yet here. In Jesus and his church, that reign is with people now in history, yet it will be fully realised only in the future. However, in the present, God's reign has political-economic consequences. Matthew places in the mouth of John (3:2) and Jesus (4:17) the proclamation that God's reign is "at hand" (*eggike* [3:2; 4:17;10:7]). Participation in this reign demands conversion, a total reordering of life, a reconstruction of relationships and resources not only by individuals, but by all levels of society up to and including the political-economic center of life,

Jerusalem itself (23:34-39; see 11:16-24).

Die heerskappy van God sluit beide temporele en ruimtelike dimensies in. Temporeel kan die aanbreek van God se finale heerskappy op die laaste dag verwag word (Matt 7:21-23; 25:31-35). Jesus is nou in persoon en boodskap God-met-ons, God se finale heerskappy is naby (Matt 10:23). Dit is nou alreeds teenwoordig in Jesus (Matt 3:1-17; 4:17; 10:7; 11:2-6; 13:16-17). Omdat God nou reeds regeer, is God se heerskappy meer `n tipe van relasie, as `n dimensie van tyd, volgens Matteus. Die eis van geregtigheid is gegrond op die nabyheid van mense aan God en aan mekaar, eerder as op die nabyheid van die eindtyd. Die nabyheid of ruimtelike dimensie van God se heerskappy, word gevind binne die vergadering van die gemeenskap (Matt 18:20; 28:20).

Die regverdige se son sal skyn in die Koninkryk van God. Hulle sal soos vis in `n net onderskei word van die onregverdiges. Die nuwe orde word voorafgegaan deurdat mense se werke bewys dat hulle regverdig is. God se heerskappy is alreeds `n realiteit (*gerealiseerde eskatologie*<sup>32</sup>).

Matteus lê baie klem op die teenwoordigheid van Jesus en die dissipels bymekaar in die huiskerke. Die Griekse propositie vir *met* (*meta*) dui op `n noue verwantskap. Die gebruik van *met ons/met jou* dui op `n *verbondsverhouding* (Crosby 1988:90). Dit dui op Jesus se band met sy kerk. Die belangrike beginsel vir diegene wat *met Jesus* is, is: *hulle wat nie saam met Jesus is nie, is teen Jesus* (Matt 12:30). Die opgestane Jesus sal *met* sy dissipels wees deur reg-geordende huiskerke. Die dissipels sal met Hom wees en deel in die gesag by Jesus se oorwinning (Matt 28:18-19). Die verbondenheid met Jesus sal nie hiërargiese relasies duld nie. `n Meer egalitêre gemeenskap sal ontstaan (*`n nuwe familie of `n nuwe huishouding*). Die lede van die nuwe huishouding sal in konflik kom met die owerhede, selfs diegene in die kerk (Crosby 1988:90). Die huishouding word dus geherdefinieer. Die familie van Jesus is diegene wat die wil van God doen. Die wil van God is geregtigheid, die regte ordening van verhoudings en lewensbronne.

Die gelykenisse van Jesus is `n omkeer van die horisonne wat die *status quo* handhaaf. In Matteus word gelykenisse *binne in huise* vertel of waar mense *saam met* Jesus vergader (dit wil sê, die kerk), daarom het hulle godsdienstige en politieke-ekonomiese dimensies. Oakmann (1986:128; Crosby 1988:218) verwys na die

godsdientige en ekonomiese dimensie van die gelykenisse van Jesus soos volg:

First, the parables express the theme of providence and lay emphasis upon the ultimate source of sustenance in God. Secondly, these words of Jesus intimate that human labor is devalued, if not abolished, by the reign of God. There is no evident concern with innovations in technology or with changing the means of production. Thirdly, the parables hint in a number of ways that the rule of God undermines the current order of production.

Die heerskappy van God se woord ondermyn alle wanorde in die wêreld, of dit godsdienstig of ekonomies, ruimtelik of temporeel is. Dit skep `n nuwe ruimte van ordelike liefde.

#### **6.6.6 Die koninkryk as `n primêre metafoor in die Matteus-evangelie**

`n Primêre metafoor is `n allesomvattende metafoor wat alle ander beelde en metafore oortref. `n Primêre metafoor stimuleer die verbeelding en sluit dubbelsinnigheid en spanning in. Dit word veral gebruik in konnotatiewe en evokatiewe taal (Keck 1984:47; Crosby 1988:218). In die primêre metafoor is heerskappy en geregtigheid onskeibaar. Geregtigheid is die regte ordening van verhoudings en lewensbronne wat die beeld dra van God se oorspronklike wil vir die skepping. Die Koninkryk van God is gerig op die oorspronklike orde van dinge in die skepping. Matteus se etiek is teleologies, dit wil sê gerig op die einde (*telos*) en doel van God se werk, naamlik die herstel van die skepping.

Die primêre manier hoe God bemoeienis maak met die mens, waardeur God se heerskappy versprei, is huis-gebaseerde groepe wat gesamentlik die huis van Israel vorm. Die verlossing is vir die volk; bevryding is `n belofte vir die kollektiewe jubilee. Die gevolge van die verlossing is persoonlike en sosiale bekering tot God se heerskappy. Die bekering wat Jesus verkondig, is individueel en sosiaal; persoonlik sowel as ekonomies en polities. Die primêre betekenis van *metanoëin* is volgens Crosby (1988:220) sosiale verandering - bekering van strukture en sisteme (Matt 11:20-24; 12:41; 23:1-39). Die kern van die bekering is die etiek van geregtigheid, die regte ordening wat in liefde tot uitdrukking kom. Ernstige kritiek kan op hierdie punt teen Crosby se verstaan van bekering en geregtigheid (kyk afdeling 6.5.4.2) ingebring word. Die horisontale dimensie van bekering en geregtigheid (*of sosiale geregtigheid*



– GV) word oorbeklemtoon, ten koste van die vertikale dimensie. Die twee dimensies is so ineengevleg, dat hulle slegs onderskei kan word en nie geskei (soos by Crosby 1988) nie (vgl Engelbrecht 1985:176-178).

Wat is die verband tussen die *basileia* en *oikos* as primêre metafore? Is die koninkryk `n verlenging van die huis as *teologiese belangeruimte*? Die antwoord lê in die ooreenkoms tussen die ingaan van die heerskappy van God en die ingaan by die huis (vgl Crosby 1988:220). Die huis is die basiese komponent van die koninkryk in die wêreld.

### **6.6.7 Ingaan van die heerskappy van God en ingaan van die huis**

Ingang in die Koninkryk of heerskappy van God vereis `n unieke vorm van geregtigheid (Matt 5:20-48; 6:1-7:23), wat ingaan by die smal hek insluit (Matt 7:13-14). Die ander vier diskoerse, waarvan *huis* ook die sentrale konteks of tema is, beklemtoon ook God se heerskappy. Net soos die *ingaan by die oikos/oikia* die sleutel begrip in al vyf die diskoerse is, net so is die *ingaan by die Koninkryk van God* (kyk Crosby 1988:221).

Die uitdrukking *ingaan in God se Koninkryk* en die ewige lewe word wyd in Jesus se spreke in Matteus gebruik. Dit kom uit Matteus se bronne (Matt 8:12; 11:12; 18:3, 8, 19; 19:23; 23:13), in die modifikasies van die bronne (Matt 7:13-14, 21) en uitsprake wat uniek is aan Jesus (Matt 5:20; 13:41-43; 21:31). Die gebruik van die woord ingaan (*eis+erchomai*) verwys na die koninkryk, huis, stede en streke (dit wil sê *geografiese belangeruimtes*). Die onderskeidende kenmerk van Matteus se teologie is die *ingaan van die Koninkryk van God*. Matteus praat voortdurend van mense wat *in die teenwoordigheid van God se Koninkryk is* (Matt 5:19; 8:11; 11:11). In sleutel perikope is geregtigheid, dit wil sê regte ordening van verhoudings en lewensbronne voorvereiste vir die ingaan van die Koninkryk van God<sup>33</sup>. Die ingaan van die koninkryk van God word verstaan in relasionele-ruimtelike terme, `n plek waar geregtigheid heers in liefdevolle verhoudings onder verskeie mense wat saam vergader.

Matteus gebruik die Koninkryk van God en verwante begrippe in familiale konteks (*kinship*) en nie in *kingship* verband nie (Patterson 1998:87; vgl afdeling 1.4.2.2). Crosby (1988:221) stel dit soos volg:

In Judaism God's reign refers to royal notions about God and the people. In contrast to the prevailing Jewish practice, Matthew's Jesus seldom referred to God as a ruler or king, but as "my Father", and to himself as "the Son" ....

The disciples were his sisters and brothers, called to live under the will and loving authority of that Father (see 6:9; 23:9). Those remaining united to that will would enter God's reign as in heaven.

God se heerskappy is `n ruimte van gesag wat binnegegaan word, waarvan familie verhoudings die kern is. Die manifestering of openbaring van God se koninklike mag of heerlikheid vind in Matteus veral plaas in die ruimte van `n gemeenskap of huishouding. Aalen (1962:228) verduidelik die verband tussen huis en koninkryk soos volg:

That the New Jerusalem is conceived by means of local categories is quite natural. Here we can in fact observe the use of the word "in" in a Jewish text. All the righteous, also those of earlier generations and of the gentiles, shall assemble "in that house", that is, in the New Jerusalem, prophesies Enoch (I Enoch xc. 33). Into this house, moreover, the holy people is "invited", just as Israel is "invited" into the kingdom (Matt. 22: 1ff = Luke 24:16ff). The entrance of the New Jerusalem is narrow, and one has to strive to enter it (iv Ezra vii. 7ff). It is an "inheritance" (v9). Further, it is described as being "full of all good things" (v 6). The New Jerusalem is, consequently, the sum of all the gifts of salvation and recreation.

Gebeure wat gewoonlik in `n huis plaasvind, soos feeste en maaltye, word in Matteus ook verbind met die Koninkryk van God. Baie sal `n plek vind by die maaltyd in die Koninkryk van God, terwyl die natuurlike erfgename uitgedryf sal word (Matt 8:11-12). Sommiges sal ingaan by die fees (Matt 25:21, 23), maar ander sal nie toegelaat word nie (25:11). Die nagmaal vind ook in `n huis plaas (Matt 26:18) en antisipeer die finale heerskappy van God (Matt 26:29). Die heerskappy sal gekenmerk word deur God se liefdevolle gasvryheid (Crosby 1988:222). Aalen (1962:228-9) verduidelik die verband tussen huis, *tafelgemeenskap* en God se heerskappy soos volg:

...a room in a house, a hall. The meal feast, on the other hand, stresses the idea of community. This room or house is for men who are in fellowship with God, or with his representative, Jesus, and with each other. Both sides, the room and the fellowship, are included in the idea of the house. A house is a confined area, and it forms a community. The kingdom of God is a house.

Die koninkryk of huis is die ruimte waar verlossing beskikbaar is en ontvang word (dus, `n *positiewe teologiese belangeruimte* – GV). Die verlossingsgoedere wat in die huis gedeel word is nie net geestelik nie, maar ook materieel. Die heerskappy van God moet na die aarde kom, netsoos in die hemel. Die heerskappy sluit skuldvergifnis en herordening van lewensbronne in. In Matteus is die realisering en besit van die verlossing gegrond op twee soorte herordening: `n passiewe herordening wat eerste God se Koninkryk en geregtigheid soek (Matt 5:6; 6:33) en `n aktiewe herordening van materiële goedere ten gunste van die armes (Matt 19:23-24), deur die werke van geregtigheid (Matt 5:20; 6:1). Laasgenoemde herordening is die voorloper van die ervaring van die heerskappy van God (5:10) (Crosby 1988:222).

Tafelgemeenskap met die gemarginaliseerdes dui aan dat die heerskappy van God reeds in die huishouding aangebreek het. Die geestelike mededeelsaamheid word uitgebrei om die deel in huishoudings of gasvryheid in te sluit. Die aanbreek van God se heerskappy word in die huise en huiskerke gevier, waar twee of drie mense in Jesus se Naam vergader. Die gevolgtrekking kan gemaak word dat die etiek van die Koninkryk van God nie losgemaak kan word van die etiek van die huiskerke<sup>34</sup> nie. Crosby (1988:223) stel die saak soos volg: “The house, as the basic unit of religion and economics and society itself, was the natural order within which ordered relationships would take place. Members justly relating to each other and justly sharing their resources signified the inbreaking on earth of the reign of God in heaven.”

`n Persoon word nie ingebore in die huiskerk nie, maar gaan in as vrywillige lidmaat. Die verband tussen *ingaan in die huis* en *ingaan in die koninkryk* is reeds aangetoon. `n Verband kan met reg getrek word tussen heerskappy en huis. Die afleiding kan gemaak word dat Matteus dissipelskap verstaan as die vrywillige ingaan in die nuwe vrywillige gemeenskap in die huis (Crosby 1988:223). Jesus se boodskap

is nie net gerig aan die huis van Israel nie, maar aan die nuwe huis. `n Nuwe huis (Matt 7:24-27), `n nuwe kerk (Matt 16:16-18), is gegrond in hulle wat die woord van God hoor, verstaan en ook doen (Matt 7:24), deur alles te onderhou wat Jesus hulle leer (Matt 28:20). Die nuwe huis is nie saamgestel uit bloedfamilie, wat nou buitekant die huis is nie (Matt 12:46-47). Die nuwe huis is hulle wat getrou is en hulle familie (Matt 7:18-24) en huis (Matt 19:29) opgee en susters, broers en moeders word van Jesus, deur die wil van die hemelse Vader te doen (Matt 12:48-50) (Crosby 1988:223). Huis en koninkryk is dus positiewe teologiese belangeruimtes. Die hoor en doen van die wil van God is kenmerkend van albei belangeruimtes.

### 6.6.8. Samevatting

Jesus is nou op pad na Jerusalem en die weerstand is besig om op te bou teen Hom. In Matteus 12:46-50 beskryf Jesus duidelik wie die nuwe huisgesin is. Diegene wat die wil van God doen, is saam met Jesus die nuwe huisgesin van God. Die *fictive kinship* staan teenoor die bloedfamilie (patriargale sisteem). In afdeling 6.6.3 word die gevolge van `n kollegiale sisteem beskryf, naamlik dat dit `n nuwe familie, die huisgesin van God tot gevolg het. Die nuwe huishouding van God kom in direkte konflik met die hiërargiese orde van die patriargale sisteem. Die nuwe huisgesin is `n oop, inklusiewe sisteem. Dit moet gekenmerk word deur resiprositeit, vergewensgesindheid en liefde. In afdeling 6.6.4 is aangetoon dat huis die sentrum is van Jesus se optrede en onderrig. Die huis is dus `n positiewe teologiese belangeruimte van hulle wat saam met Jesus is, wat sy onderrig glo, verstaan en die wil van die Vader doen. Elkeen wat glo is deel van die nuwe huisgesin van God (*extended family*).

Afdeling 6.6.5 beklemtoon die holistiese aard van God se heerskappy in die huisgemeentes. Die holistiese aard omsluit alle relasies waarin die mens staan. God se heerskappy vereis `n totale herordening van die lewe. Dit is `n herordening van verhoudings en lewensmiddele tussen individue, maar ook binne die breë samelewing (polities-ekonomies, sowel as godsdienstige hervorming). In afdeling 6.6.7 word die verband tussen huis en koninkryk duidelik aangetoon. Om die huis in te gaan, is sinoniem met om onder God se heerskappy te staan. Die Koninkryk van God of nuwe huisgesin vereis `n totale herordening van die lewe (lewensmiddele en relasies). God se heerskappy word nie met *kingship* beskryf nie, maar met *kinship* – nuwe familiale

verhoudings. Diegene wat God se Woord hoor, verstaan en doen, vorm die nuwe huisgesin van God, waar Sy heerskappy seëvier.

## **6.7 JESUS SE BEDIENING OP DIE BERG EN IN DIE HUIS (Matt 13:54-19:1)**

### **6.7.1 Inleiding**

Twee belangrike teologiese belangeruimtes sal in afdeling 6.7 bespreek word, naamlik Jesus se bediening op die berg en die verband tussen huis en kerk in Matteus. In die eerste plek is reeds in afdeling 6.4.1.5 gewys op die belangrikheid van die bergmotief in Matteus. In afdeling 6.4.3 is die gevolgtrekking gemaak dat berg en huis belangrike, positiewe teologiese belangeruimtes is. In die eerste narratief en diskoers (Matt 2:24-7:29) dien twee bergtekste as die topologiese konteks van die verhaal. In die vierde narratief en diskoers (Matt 13:54-19:1) dien twee bergtekste (Matt 15:29-31; 17:1-9) weer eens as die topologiese konteks van die verhaal. Die verband tussen bogenoemde twee bergtekste sal later aangetoon word. Vervolgens sal aangetoon word dat die berg `n belangrike teologiese belangeruimte binne die Matteus-evangelie as geheel is. Tweedens, is die Matteus-evangelie die enigste evangelie wat die woord kerk (*ekklesia*) gebruik. Jesus gebruik twee keer die woord kerk (*ekklesia*), wanneer Jesus verwys na die kerk wat op rots gebou (*oikodomein*) sal word (Matt 16:18) en wanneer Jesus stel dat die kerk die derde, gemeentelike moontlikheid is vir versoening, nadat individuele en derde party bemiddeling misluk het (Matt 18:17-18). Matteus veronderstel `n intieme verband tussen huis (*oikos/oikia*) en kerk (*ekklesia*). Die verband beklemtoon Matteus se ideologiese of teologiese perspektief. Die verstaan van die dinamika van die huishouding in Matteus is belangrik vir die interpretasie en struktuur van die evangelie. Dit blyk uit die navorsing (kyk Donaldson 1985; Crosby 1988), dat te min aandag gegee is aan die negatiewe, teologiese belangeruimte wat die tempel en sinagoge in Matteus vervul het.

Crosby (1988:50-51) wys op `n belangrike triade binne die struktuur van Matteus, asook op die verband tussen huis, kerk en koninkryk. Huis, kerk en koninkryk word in die onderhawige studie as positiewe teologiese belangeruimtes beskou. Davies & Allison (1988:62-70) toon aan dat Matteus 1-12 (Matteus *Sondergut*) uit verskeie triades bestaan. Hulle beweer dat dit moeilik is om vanaf Matteus 14:1 waar Matteus

die struktuur van Markus volg, triades aan te toon (Davies & Allison 1988:70). Davies & Allison is nie korrek in hulle bevinding ten opsigte van die struktuur van Matteus 13:54-17:27 nie. Ellis (1974:132) het aangetoon dat Matteus 13:53-17:27 bestaan uit drie dele, naamlik Matteus 13:53-14:33; 14:34-16:20 en 16:21-17:27 (kyk ook Barr 1976:330; Combrink 1982:11-12; Van Aarde 1982:21-34). Die rede hoekom geleerdes nie die struktuur van Matteus 13:53-17:27 korrek kan bepaal nie, is omdat hulle nie genoegsaam die temporele en topografiese formules in ag neem nie. Die verteller se redaksionele veranderings en karakterisering word ook geïgnoreer (kyk Van Aarde 1982:22). Van Aarde (1982:21-34) toon aan dat die karakterisering van Petrus en die dissipels onderliggend is aan die struktuur van Matteus 13:53-17:27. Elkeen van die drie dele (Matt 13:53-14:33; 14:34-16:20 en 16:21-17:27) konkludeer met Matteus *Sondergut* in verband met Petrus: Petrus wat op die water loop (Matt 14:18-33); die Petrus-belydenis (Matt 16:17-19) en Petrus en die betaal van belasting (Matt 17:24-27). Dit is dus belangrik dat 'n kombinasie van narratologiese en sosiaal-wetenskaplike metodes en modelle gebruik sal word in die navorsing van Matteus.

### **6.7.2 Petrus: Spanning tussen geloof en kleingeloof (Matt 13:53-14:33)**

Die eenheid moet verstaan word in die breë konteks van die voorafgaande perikope. Die gevaar vir die dissipels (protagoniste van Jesus) is dat hulle perspektief en optrede ooreen kan stem met die opponente van Jesus, die Joodse leiers. Die Joodse skare en hulle houding teenoor die Joodse leiers en die dissipels is van kardinale belang. Die reaksie van die Joodse skare hang af van die getrouheid van die dissipels aan hulle opdrag as leermeesters. Matteus 11:2-12:50 beskryf die houding teenoor Jesus: aanvaarding of verwerping. Die Joodse leiers is die handlangers van Satan in die verwerping van Jesus. Matteus 13:1-52 beskryf die kontras tussen die dissipels se begrip ten opsigte van die identiteit van Jesus in teenstelling met die Joodse skare se blindheid en onbegrip van wie Jesus is.

Die spanning van die verhaal is aan die toeneem met die Joodse skare wat Jesus in Nasaret verwerp (Matt 13:53-58) en die bekendmaking van die dood van Johannes die Doper (Matt 14:1-12). Jesus betoon hartlike liefde teenoor die Joodse skare deur die eerste vermeerdering van die brood (Matt 14:13-21). Die dissipels tree op as bemiddelaars (kyk Held 1961; Van Tilborg 1972; Minear 1974; Garland 1979). Die vraag is: Hoe sal die dissipels hulle rol of funksie as bemiddelaars teenoor die Joodse

skare vervul?

Die eenheid sluit af met die beeld van Petrus as prototipe vir die dissipels. Petrus se perspektief word gekenmerk deur spanning tussen insig of geloof (bely Jesus as Seun van God) en kleingeloof of twyfel (Van Aarde 1982:28).

### **6.7.3 Die berg en huis as positiewe teologiese belangeruimtes (Matt 14:34-16:20)**

#### **6.7.3.1 Die vermeerdering van die brood op die berg**

Die vierde narratief van Matteus (Matt 13:54-17:23; contra Van Aarde 1982:21-34) beskryf die toenemende weerstand wat Jesus kry vanaf die Joodse leiers en hulle topologiese ruimtes van *Jerusalem* en die *tempel/sinagoge*. Matteus wissel die teenstand en aanvaarding van Jesus voortdurend af. Verder is daar 'n dialektiese spanning tussen die Joodse partikularisme en die heidense universalisme, wat eers in Matteus 28:16-20 opgelos word (vgl Donaldson 1985:120, 132-135). Matteus 15 beskryf Jesus se bediening onder die Galilese skare (*hoi ochloi*) binne Matteus se teologiese raamwerk. Donaldson (1985:126-131) gee 'n volledige redaksie-historiese oorsig van Matteus 15:29-31 en die plek en funksie daarvan as 'n *summary statement*. Matteus 15:29-31 dien as 'n oorgangspeserikoop van die verhaal van die Kanaänitiese vrou na die vermeerdering van die brood (Matt 15:32-39). Matteus toon weer eens 'n sterk verband aan tussen die bediening van Jesus op die berg en die skare (*hoi ochloi*). Die berg (Matt 15:29) word beskou as die plek van eskatologiese vervulling. Jesus vergader die volk rondom Homself as 'n eskatologiese gemeenskap (vgl Matt 4:23-5:1). Jesus se genesings dien as teken van messiaanse identiteit en die era van vervulling. Die vermeerdering van die brood word ook as 'n eskatologiese vervulling gesien. In die tweede tempelperiode het die volk die Messias verwag en dat hulle sou deelneem aan die messiaanse maaltyd. Die Joodse skare word beskou vanuit dieselfde eskatologiese bediening van Jesus in Matteus 4:23-51. Die skare is diegene wat saam met die dissipels bymekaar kom in die eskatologiese gemeenskap.

Die berg in Matteus 15:29-31 as plek van bymekaarkom, genesing en voeding, funksioneer as eskatologiese ruimte. Donaldson (1985:129-131) toon die verband tussen Matteus 15:29-39 en die Ou-Testamentiese Sion-tipologie of eskatologie as konteks vir Jesus se bediening op die berg aan. Die teks gee spesifieke aanduidings, naamlik:

- Jesus se genesing (Matt 15:29-39) is `n verwysing na Jesaja 35:5ev wat die genesing uitbeeld as deel van Israel se pelgrimstog na die berg Sion;
- Die vermeerdering van die brood op die berg (Matt 15:29-31) is die tweede verwysing na die teenwoordigheid van Sion-eskatologie. Die maaltyd op die berg verwys na Jesaja 25:6-10a wat ten doel het om Israel se oorwinning van die nasies deur Jahwe aan te toon;
- Derdens is die Sion-eskatologie aanduiding van die bymekaarmaak van die verlore skape van die huis van Israel (vgl Jer 31:10-12; Eseg 34:14). Die teks van Matteus 15:29 is `n indirekte verwysing na die verlore skape van die huis van Israel.

Donaldson (1985:130, 131) toon aan dat verskeie elemente *saam* aantoon dat `n verband bestaan tussen Matteus se vermeerdering van die brood op die berg en die Sion-tipologie in die Ou Testament: die versameling van die skare; die genesing van die lammes, kreupeles, blindes en stommes; verwysing na Jesaja 35:5; die maaltyd van die skares; die metafoor van die pastor; die eskatologiese optrede van die God van Israel en die bergmotief in die besonder.

Nevertheless, the formative influence of Zion eschatology is apparent, for the care with which Matthew has constructed the setting for 15.29-31 is evidence of its theological importance for the evangelist, and such a configuration of elements would call to mind no other theological background than that of Zion eschatology.

By his construction of 15.29-31, Matthew invites us, then, to see the feeding of the four thousand as not only an eschatological event, but, in particular, the christological fulfillment of the expectations of Zion eschatology (Donaldson 1985:131).

Die plek en funksie van die bergmotief in Matteus 15:29-31 kom na vore in die plot van die evangelie as geheel. Die kern van die bergmotief in Matteus fokus op die betekenis van die bediening van Jesus in woord (Matt 4:23-7:29) en in daad (Matt 15:29-39). Die sit-houding van Jesus (Mtt 5:1; 15:29) dui op `n Sinai-tora motief, maar is ook `n aanduiding van die gesag waarmee Jesus die bediening uitvoer. Die



bergkonteks is `n literêr-teologiese middel om te fokus op Matteus se Christologie. Verder is daar ook `n verband tussen Matteus 15:29-39 en 28:16-20. Die ooreenkoms is ruimtelik, naamlik op die berg in Galilea, maar terselfdertyd teologies. Dit gaan oor Matteus se besorgdheid oor die verlossing van die heidene. Donaldson (1985:132) kom tot die gevolgtrekking dat die heidene in Matteus vir Jesus opsoek en nie Jesus vir hulle nie (vgl die wyse manne, die hoofman in Kapernaum en die Kanaänitiese vrou). Matteus toon `n skerp kontras aan tussen Jesus se bediening aan *die verlore skape van die huis van Israel* aan die een kant en die uitsluiting van die heidene aan die ander kant (contra Jackson 2000:935). Die vraag is: Hoe los Matteus die spanning op tussen die Joodse partikularisme en die heidense universalisme?

Volgens Donaldson (1988:132) word die spanning opgelos deur die plek en funksie van die bergmotief in die struktuur van Matteus. Matteus 15:29-31 verwys na `n Ou-Testamentiese konteks waarin verlossing aan die heidene belowe is. Matteus 15:29-39, die bergmotief, saamgelees met die Kanaänitiese vrou<sup>35</sup>, is `n gedeeltelike oplossing van die vraag na die verlossing van die heidene. `n Gedeeltelike kompromie word gevorm tussen die uitsluiting van die heidene en die uitsondering van die insluiting van hierdie een heiden. Die volledige oplossing lê in die relasie tussen die berg in Matteus 15:29-31 wat vooruit wys na die berg in Matteus 28:16-20 (binne die struktuur van Matteus - GV). Die opgestane Here staan op `n berg in Galilea en gee opdrag om *na al die nasies* te gaan en hulle dissipels te maak. Die heidene word nou ingesluit in die gemeenskap op die berg. Die maaltyd op die berg (Matt 15:29-31) is `n teken vir die heidene dat hulle insluiting in God se verlossing naby is.

Volgens Jackson (2000:945) is daar geen spanning tussen die Jode en die nasies in Matteus nie (contra Donaldson). Die nasies of vyandige nasies is daarenteen `n integrale deel van die evangelie as geheel. Die pad van die heidene loop deur Israel via die heidense vroue. Die heidense vroue is `n integrale deel van die evangelie verhaal vanaf die genealogie tot by die verskyning op die berg in Matteus 28:16-20. Die vroue in die evangelies (kyk Matteus) is `n *volledige evangelie* (kyk Jackson 2000:1043-1052).

I would, therefore, add to the profiles of the “male” Fellows in the Jesus Seminar that the small core corps of women in the gospel story constitutes the entire essence of the historical Jesus: he was born to a single woman, he healed

women, his most authentic teachings contain female characters and roles, he was crucified while women watched, and Mary's vision of a resurrected Lord have remained with us for two thousand years – quite a simple history, really – in fact, the Complete Gospel (Jackson 2000:1052).

### **6.7.3.2 Petrus, die rots van die kerk (Matt 14:34-16:20)**

Die belydenis van Petrus (Matt 16:13-16) en Petrus se karakterisering (Matt 16:17-20) is Matteus *Sondergut*. Die dissipels kom tot die insig van die gevaar van die suurdeeg van die Joodse leiers. Die “brood” van die Joodse leiers word sterk gekontrasteer met die brood wat Jesus via die dissipels vir die Joodse skare gee (Matt 14:13-21; 15:32-39). Die “brood” motief het 'n belangrike funksie in die Matteus-evangelie. Van Aarde (1982:27) toon die korrelasie aan tussen die versoeking van Satan in die woestyn (Matt 4:1-11) en Jesus se versoeking deur die Joodse leiers (Matt 16:1-4). Die aard van die suurdeeg of brood van die Joodse leiers is gevaarlike formalisme sonder liefde. Die aard van die brood wat Jesus gee, is gehoorsaamheid aan die wil van die Vader. Liefde is gehoorsaamheid aan die wil van die Vader.

Die belydenis van Petrus en die Petrus-karakterisering as rots waarop die kerk gebou word, moet geïnterpreteer word teen die agtergrond van die implisiete gevaar van die Joodse leiers as gesante of protagoniste van Satan. Die Petrus-belydenis is die aanvaarding van die uitnodiging van Jesus om sy juk op te neem (Matt 11:28-30). Daarteenoor is die dreigende gevaar dat die dissipels kan meewerk met die Joodse leiers wat dan ook hierna in Matteus 16:21-23 gebeur.

### **6.7.3.3 Universele huis-gebaseerde kerk (Matt 16:16-20; 7:24-35)**

Triades<sup>36</sup> word regdeur Matteus gevind. Crosby (1988:50-51) wys op die belangrike triade wat die konsepte van gesag/seën, die gebruik van 'n naam en sending verbind. Matteus gebruik die triade op twee sleutelplekke in sy evangelie - die mededeling van Jesus se gesag met die apostels wat op die naam geroep is en uitgestuur word (Matt 10:1-8) en die laaste sending opdrag (Matt 28:16-20). 'n Derde gebruik van die triade is in Matteus 16:13-20, nadat Petrus Jesus bely het as die Christus.

Verder kan 'n verband getrek word tussen Matteus 7:24-25 (*'n wyse man wat sy huis op rots bou*) en Matteus 16:18 (*die kerk wat op rots gebou word*). Matteus 7:24-25 sluit die Bergrede af wat stel dat hulle wat die woord hoor en ook doen, is soos 'n

wyse man wat sy huis op rots bou. Volgens Crosby (1988:50) dui die tekste die universele dimensie van Matteus se kerk aan:

...these phrases reveal an underlying element in Matthew's horizon about his community: the equation of the church with house, with both being built (*oikodomein*) on rock. "Every one" who puts the words of the gospel into practice are those disciples throughout the world who understand Jesus' teaching and make it come alive in their lives and relationships.

Die kerk is Jesus se huishouding of erfdeel (Matt 21:38), wat deur die Goddelike huiseienaar aan Hom toevertrou is. Jesus is die Here (Matt 10:24) en die Hoof van die huis (Matt 10:25). As Hoof van die huis oefen Jesus die gesag in God se Naam uit. Jesus se gesag is deur die bouers (Matt 21:42) verwerp en is vir Petrus 'n struikelblok (Matt 16:23). Jesus is die rots (*petros*), maar Jesus is ook die Seun (*huios*) en op Jesus is die kerk gebou (*oikodomein*). In Matteus 21 word die Seun (*huios*) verwerp en word dit gelyk gestel met die steen wat deur die bouers verwerp is. Seun is 'n begrip wat met huis geassosieer word. Die lyn van huis-gebaseerde gesag is dus verleng vanaf die Hoof van die huis na die seuns. Die Goddelike huiseienaar deel die gesag met Jesus (Crosby 1988:51).

Christus is altyd teenwoordig in die kerk. Petrus is die draer van die sleutels van die kerk. Die konsep van die sleutels in Matteus dui 'n belangrike band tussen *ekklesia* en *oikos/oikia* aan. Die sleutels van die koninkryk (Matt 16:19; 23:13) is 'n unieke konsep in die Christelike literatuur. Om die sleutels te ontvang, beteken dus om gesag of mag te hê om 'n huis te bestuur. Daar is dus 'n duidelike verband tussen huis en kerk (Crosby 1988: 52). Die huis van Israel het nie voldoen aan die eise van die Koninkryk van God nie, daarom het Jesus die kerk as die nuwe huis gestig. Die kerk/huis is die nuwe ingang in die Koninkryk van God. Jesus is die rots (Matt 21:42), die fondament van die nuwe Israel, die *ekklesia*. Petrus het die sleutels van die *ekklesia*, maar het ook te kort geskied as rots; Petrus is 'n struikelblok (Matt 16:23). Daarom is die mag om te sluit en oop te maak, gegee aan die lede van die kerk (Matt 18:18), diegene wat die wil van die Vader in die koninkryk doen.

Matteus toon dus 'n verband aan tussen die kerk in Matteus 16:18 en die geïmpliseerde struktuur waarvan Petrus die sleutels het, wat die koninkryk van die

hemel simboliseer in Matteus 16:19. In die breë agtergrond word *oikos/oikia* met die *polis* en *basileia* verbind en is die ingaan van die huis, stad of koninkryk belangrike konsepte in die Matteus-evangelie (vgl Windich 1928:177-186; Crosby 1988:52, 53). Jesus bou die huis (die kerk) op Petrus. Petrus dra die sleutels van die huis of gemeenskap, daarom is die gemeenskap die mense van die koninkryk.

#### **6.7.4 Die kruis en navolging van Jesus (Matt 16:21-17:27)**

##### **6.7.4.1 Petrus as navolger van Jesus**

Petrus word met twee teenoorgestelde beelde beskryf in Matteus 16:13-20 en die volgende eenheid wat begin met Matteus 16:21-23. In eersgenoemde is Petrus die rots (*petros*) waarop die kerk gebou word en in laasgenoemde is Petrus 'n struikelblok (*skandalon*). Van Aarde (1982:28) toon aan dat Matteus 16:21-17:27 'n nuwe deel is op grond van die temporele formule *apo tote erchato*. Topografies is dit dieselfde plek, naamlik in die nabyheid van Sesarea-Filippi (Matt 16:13-20 en 16:21-23). Eers vanaf Matteus 17:1 is daar 'n topografiese verandering, naamlik die berg as geografiese ruimte. Matteus hou vas aan die ligte en donker kant van Petrus, sonder om die spanning te probeer oplos of te verskans (Van Aarde 1982:28).

Hierdie eenheid beklemtoon ook die naderende realiteit van die gevaar dat die dissipels, veral Petrus op dieselfde vlak as Satan is. Petrus werk saam met die Satan omdat hy weier om die kruis te aanvaar as die gehoorsame weg van die Seun van God (Matt 16:21-23). Die spanning van die verhaal word verlig deur die insig van die dissipels (Matt 17:1-13) dat die Joodse leiers verantwoordelik is vir die dood van Johannes die Doper, die prototipe van Jesus (Matt 17:13). Die patroon van geloof/ongeloof herhaal sigself in Matteus 17:17. Jesus plaas die dissipels op dieselfde vlak as die Joodse leiers deur hulle te beskryf as 'n "ongelowige en ontaarde geslag" (kyk Matt 12:39; 16:4). Die onvermoë van die dissipels om die siekes onder die Joodse skare (die seun wat demoon besete was) te genees, word beskryf as ongelooft (Matt 17:17 – kleingelooft). Die dissipels reageer negatief op die lydensverhaal van Jesus (Matt 17:23) deur bedroef te word op Jesus se bekendmaking dat Hy moet ly en sterf (Van Aarde 1982:29).

##### **6.7.4.2 Die berg van verheerliking (Matt 17:1-9)**

Die berg van verheerliking<sup>37</sup> roep `n rykdom van teologiese assosiasies op. Donaldson (1985:136-149) gee `n volledige oorsig oor die verskeidenheid teologiese assosiasies. Die huidige ondersoek neem kennis daarvan, maar fokus spesifiek op die berg as `n teologiese belangeruimte in die Matteus-evangelie. Die gevolgtrekking kan gemaak word dat die simboliese elemente van die verheerliking op die berg polivalent is en dat verskeie Joodse prototipes en tipologieë na vore gebring word. Die belangrikste afleiding wat gemaak kan word, is dat die identifisering van Jesus as die Seun van God alle ander simboliese elemente in die narratief oorskadu. Donaldson (1985:148) konkludeer soos volg:

So we conclude that though there is apocalyptic colouring in the whole account, the basic shape of the narrative arises from the movement from Moses typology to Son-christology. Because of its variety of associations, the mountain functions at three levels. Taking on characteristics of an apocalyptic mountain of revelation, it serves both as a reminder of Moses typology and as the place of the exaltation of the Son – the place where Mosaic categories are transcended.

Die kern van Matteus in verband met die verheerliking op die berg, is die koninklike gesag van die Seun van die mens (Matt 16:28), `n verband tussen Jesus en die koninkryk wat elders in Matteus gevind word (Matt 13:41; 25:31). Die koms van die koninkryk is `n vervulling van die belofte dat Jesus self in die koninklike rol sal verskyn. Matteus se redaksie plaas die kroning van die koning in die verhaal van Matteus in groter reliëf. Matteus beklemtoon die funksionering van die bergmotief as simbool binne die drie blokke van idees, naamlik apokaliptiek, Moses-tipologie en die troon-bestyging konnotasie (Donaldson 1985:151).

Die primêre betekenis van die berg van verheerliking is die spesifieke plek en funksie daarvan in die progressiewe ontwikkeling van Matteus se teologiese tema, naamlik die Seun van God-Christologie (kyk Grassi 1989:29). Die verheerliking in Matteus funksioneer as proleptiese oorwinning wat die lydensweg van Jesus as die korrekte weg bevestig en wat uitloop op die heerlikheid van die opgestane Here. Donaldson (1985:155, 156) beskryf die progressiewe ontwikkeling van Matteus se Christologie van die gehoorsame Seun soos volg:

Recalling the correspondence that exist between each of these mountains and the

Mountain of Temptation, one can go even further. On these three mountains Matthew has depicted for us in bold but economical fashion the whole pattern of the path of obedient Sonship and its outcome. On the Mountain of Temptation, which stands at the end of a section where Jesus' Sonship is declared and then tested (3.13-4.11), Jesus chooses obedience to the Father rather than the Lordship due to him as Son. On the Mountain of Transfiguration, after making clear to his disciples that the path of obedient Sonship must lead to the cross, the disciples receive a foretaste of the vindictory enthronement that will be his. And on the Mountain of Commissioning, the path of obedience having been followed to its end, Jesus appears as the fully enthroned Lord of heaven and earth.

Die gevolgtrekking kan dus gemaak word, dat daar 'n duidelike relasie bestaan tussen die plek en funksie van die berg as topologiese belangeruimte en die Christologie in die plot en struktuur van die Matteus-evangelie. Die mag/gesag wat Jesus op die berg van versoeking (van die satan) geweier het, het Jesus op die berg van opdrag van die Vader ontvang. Die gesag van die Vader oortref alle gesag, want dit sluit alle mag in die hemel en op die aarde in.

#### **6.7.4.3 Petrus, belasting en die tempel (Matt 17:24-27)**

Die navorsing toon aan dat die struktuuranalise van Matteus 13:34-17:27 die interpretasie van die perikope beïnvloed. Van Aarde (1982:21-34) se struktuuranalise neem die temporele formules en karakterisering van die dissipels binne Matteus in ag en toon die korrekte analise en interpretasie van die teks. Van Aarde (1982:29-31) verklaar die perikoop in terme van die teenoorgestelde perspektief van Petrus en die Joodse leiers ten opsigte van Jesus se perspektief op die tempel. Jesus is nie teen die betaal van tempelbelasting of tempeldiens as sodanig nie, maar die formalistiese en partikularistiese aard daarvan (Van Aarde 1982:30-31). Jesus betaal die belasting vrywillig uit die hart, terwyl die Fariseërs dit wetties afdwing. Jesus is die werklike tempel. Nabootsing van Jesus se gehoorsaamheid aan die wil van die Vader vervang die formalistiese tempeldiens. Van Aarde (1982:21-34) verklaar die betaal van belasting dus binne die konteks van Matteus se perspektief van die dissipels, veral Petrus.

Thompson (1970:19; kyk ook Van Aarde 1982:30; Van Zyl 1982:36-55) toon aan dat die topografiese situasie van Matteus 17:24-27 by Kapernaum beklemtoon die

opposisie teenoor Jesus (kyk Matt 11:23ev). Kapernaum word geïdentifiseer met Jerusalem, die plek van die tempel en woonplek van hulle wat die tempelbelasting ontvang. In beide Markus en Matteus is Jerusalem die plek van Jesus se vyande (Lohmeyer 1942:106; Marxsen 1959:33-76; Van Eck 1995).

Matteus 17:24-27 beskryf dat Petrus volledige insig het en dat sy perspektief ooreenstem met Jesus se perspektief ten opsigte van die Joodse leiers en formalistiese godsdiens. Petrus staan soos Jesus teenoor die Joodse leiers. Matteus 13:53-17:27 sluit dus af met 'n klimaks omdat Petrus se insig en afkeur ten opsigte van die Joodse leiers en formalistiese tempeldiens ooreenstem met Jesus se perspektief (Van Aarde 1982:31).

Thompson (1970:86; Clark & De Waard 1982:41; Van Zyl 1982:36-37; Crosby 1988:226-227) beskou Matteus 17:24-27 teenoor die bestaande praktyk<sup>38</sup> as deel van Matteus 18:1-19:1. Die argument ondersteun sy teorie ten opsigte van huis as primêre metafoer in Matteus – struktureel en inhoudelik. Crosby (1988:226-227) verklaar die betaal van belasting in terme van die eskatologie. Die perikoop moet ook ekklesiologies-Christologies binne die breë sosio-ekonomiese agtergrond van die Romeinse Ryk verstaan word. Die rede vir die deel oor belasting is om die koninkryk van Jesus te stel teenoor die keiser se Ryk. Matteus het twee perikope oor die betaal van belasting (Matt 22:15-22; 17:24-27). Belasting is 'n manier van ekonomiese redistribusie. Matteus kombineer ekonomie met ekklesiologie. Jesus wil vir die huiskerke, wat onder die heerskappy van die Romeinse Ryk leef, leer om nie 'n struikelblok te wees nie (Matt 22:15-22; 17:27). Hulle moet hulle belasting betaal. Alhoewel die huiskerke gehoorsaam moet wees aan die keiserlike gesag, berus die primêre gesag by Jesus, God-met-ons. Die dissipels moenie 'n ander messias verwag wat die keiserlike Ryk omver sal gooi nie. Hulle moet gehoorsaam leef binne die gemeenskap, gehoorsaam aan die reëls van die gemeenskap terwyl hulle erken dat Jesus die primêre gesag bo die keiser is. Alle mag is ondergeskik aan God-met-ons (Crosby 1988:227).

#### **6.7.5 Die kerk in die huis en huisorde (Matt 17:24-19:1)**

Die vierde diskoers handel oor kerkorde en dissipline binne 'n verdeelde gemeenskap. Matteus gee sy eie kollegiale reëls van hoe die probleme van 'n verdeelde gemeenskap hanteer moet word. Teenoor die bestaande praktyk om die



perikoop te begin by Matteus 18:1, begin Crosby (1988:71) by Matteus 17:24-25 waar Jesus die “*huis binnegaan*”. Die hele diskoers of onderrig vind in die “*huis*” plaas. As dit aanvaarbaar sou wees, dan begin die perikoop met die gedeelte oor belasting (17:24-25). Huis is dus die teologies-geografiese belangeruimte waarbinne hierdie perikoop afspeel.

In Matteus is nederigheid (*tapeinos*) `n basiese vereiste vir deel wees van die huishouding. Al die lede moet hulle status prysgee en soos kindertjies (*paidos*) word, en `n nuwe soort nederigheid handhaaf (Matt 18:1-4) (Van Zyl 1982:53). Die Matteus-gemeente is gekenmerk deur konflik en stryd. Daarom gee die perikoop (Matt 17:24-18:4) riglyne vir die herstel van die verhoudings. Hy waarsku diegene wat die geringstes tot struikeling bring (Matt 18:5-9) en gee dan raad oor hoe om die vrede in die verdeelde huiskerke te herstel. Matteus beskryf die insluiting van die vervreemdes (Matt 18:10-14) gemeentelike korrigering (Matt 18:15-18), en die krag van gebed in die gemeentelike byeenkoms (Matt 18:19-20). Verder vervolg die vergewing van sondes, sewe keer sewentig (Matt 18:21-34). Hulle moet mekaar van harte vergewe (Matt 18:35) (Crosby 1988:71).

Crosby (1988:53) verduidelik die verband tussen huis/kerk en die doen van die woorde van Jesus soos volg:

The church in its local houses (18:17), as well as its universal expression as the new house of Israel (16:18) finds its ultimate foundation in Jesus and from him to Peter, but the members within those house churches who put into practice Jesus' teachings (7:24-29; 28:16-20) and thus fulfill God's will also constitute that foundation.

Binne hierdie konteks kan Matteus se gebruik van *ekklesia* in Matteus 18:18 verstaan word. Die huis (Matt 17:25) is die konteks; en die konteks dui op verdeeldheid binne Matteus se huishouding. Die verdeeldheid is duidelik in die perikoop (Matt 18:1-35) wat wys op die belangrikheid van die oplossing van die konflik en om versoening binne die kerke te bewerk. Die *ekklesia* is die laaste uitweg waar versoening vir die stryd gesoek kan word. Matteus beklemtoon ook die krag van gebed waar die gelowiges vergader (*sunagogein*). Die *outsiders* is hulle wat weier om versoen te word as dissipels van die gemeenskap (Crosby 1988:53).



Jesus bou die kerk en hulle sal mag en gesag besit om toe te sluit en oop te sluit (Matt 16:18). Dit is nie noodsaaklik vir die nuwe huishouding om huisgebaseer te wees, as voorwaarde om kerk te wees nie (kyk Martin 1975). Die voorwaarde van tien huishoofde wat die gesag het in 'n sinagoge, het verval. Waar twee of drie in Jesus se naam vergader, daar is Jesus by hulle teenwoordig (Matt 18:20). Jesus gee hulle gesag (Matt 28:18-20) om die kerk te vorm (Matt 18:18). Crosby (1988:54) sluit die verband tussen huis en kerk soos volg af:

Given these reflections we can conclude that Matthew does not make a simple equation of *oikos/oikia* with *ekklesia*. On the one hand, the former is a universal concept which assumes local households (16:16-18). On the other hand, the church (18:18) may be house-based (17:25), but need not be spatially determined; it can extend beyond households to the gathering of at least two or three (18:18-20).

Die dissipels wat saam vergader en saam met Jesus is, wat die wil van die Vader doen, is die kern van die Matteus-evangelie se verstaan van die kerk as die ware Israel.

Die woord *ekklesia* (Matt 18:17) wat in die gedeelte gebruik word, dui op die belangrikheid van versoening in die *oikia* (Matt 17:25). Die huishouding, die kerk, is die laaste toevlugsoord vir versoening. Crosby (1988: 72) wys op die belangrike verband tussen huis en kerk in die perikoop:

The power of binding and loosing earlier given to Peter upon his confession of faith (16:17-19) is now shared with the local *ekklesia* as well (18:18). If the keys (to the house/*ekklesia*) reflect authority and that household authority is to bind and loose, and if the members of the household are to bind and to loose, it follows that they share in the authority (the keys) as well. The two forms of binding and loosing, the two manifestations of the authority of the keys - that of Peter and that of the whole household - were to be united within the *ekklesia*.

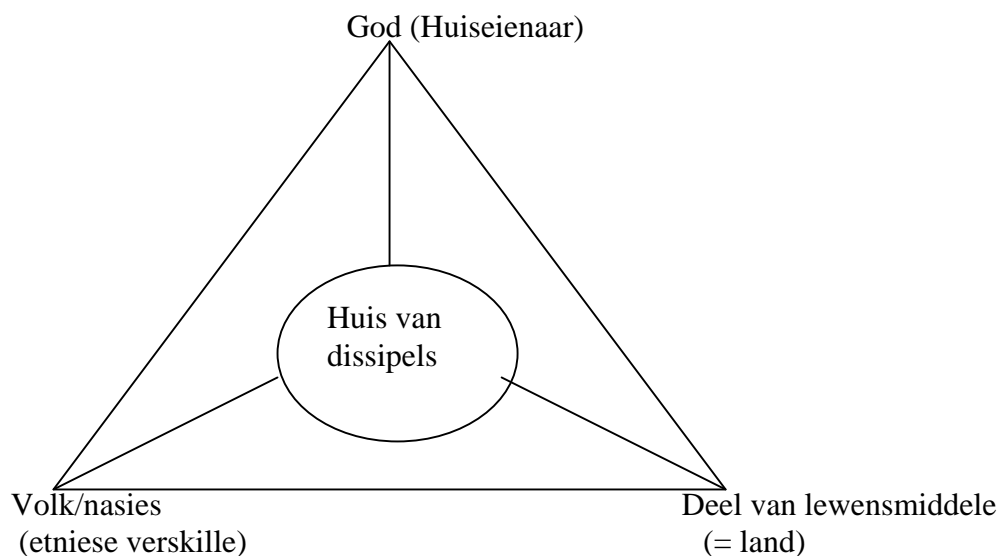
Die verdeeldheid in die gemeente handel nie net in verband met gesag nie, daaroor getuig die twee sendingopdragte (Matt 10:5-6 en 15:24 vir die Jode en Matt 28:16-20 vir die heidene). Die vervreemding was nie beperk tot die interpretasie van die wet

wat Jode en heidene onderskei het nie; dit sluit ook onversoenbaarheid binne verhoudings (*etniese verskille*) en die deel van bronne (*resiprositeit*, veral ten opsigte van geregtigheid) in. Die saak is vererger deur die bestaan van meerdere huiskerke in een stad, wat party-stryd bevorder het (Filson 1939:110-139; kyk Crosby 1988:72). Die diskoers kan soos volg afgesluit word:

By placing Jesus's words about *ekklesia* (18:17) and discipline in the context of the house (17:24), Matthew was showing how his own house churches should put into practice Jesus's teachings and thus experience his abiding presence.

That abiding presence will be manifest in the forgiveness of debts (material as well as relational) that the members owe each other, indicating their unity within a household which reflects their master's forgiveness as well (18:21- 35) (Crosby 1988:72, 73).

Die perikoop in Matteus (17:24-19:1) oor die herstel van die kerklike orde bevestig die hipotese dat die jubileegedagte van herstel van verhoudings en grondbesit (*besittings*), grondliggend is aan die Matteus-evangelie. Kwytskelding van skuld (*relasioneel en materieël*) is dus belangrik. Vergewensgesindheid is belangrik om die verhoudings te herstel. Die driehoekmodel kan soos volg by die primêre metafore van Matteus aangepas word:



### 6.7.6 Samevatting

In afdeling 6.7.1 en 6.7.2 is die besondere verband aangetoon tussen die struktuur van Matteus 13:53-17:27 en die interpretasie daarvan. Die teks maak verskeie struktuur analise en interpretasies moontlik (kyk afdeling 6.7.4.3). Van Aarde (1982:21-34) se narratologiese benadering fokus op die dissipel-beeld in Matteus, Donaldson (1985) fokus op die verband tussen berg en Christologie, terwyl Crosby (1988) die plek en funksie van die huis as primêre metafoor beklemtoon. Die navorsing het ook die plek en funksie van triades in die struktuur en interpretasies van Matteus aangetoon.

In afdeling 6.7.3 is aangetoon dat die berg as teologiese belangeruimte in Matteus die plek en funksie van die geografiese besonderhede in die evangelie beklemtoon. Matteus trek `n besondere verband tussen die berg en die Christologie. Die berg is die plek van eskatologiese vervulling en die Sion-tipologie dien as agtergrond. Die berg wys prolepties na die finale bergmotief in Matteus 28:16-20, waar die identiteit en gesag van Jesus as Immanuel, Seun van God met ons finaal tot volle openbaring kom. Verder kom die dialektiese spanning tussen die Joodse partikularisme en heidense universalisme tot finale ontplooiing met Jesus se sending opdrag (kyk afdeling 6.7.3.1), alhoewel sommige geleerdes dit nie as `n spanning voorstel nie (kyk Jackson 2000:935-948). Die berg is dus `n positiewe, geografies-teologiese belangeruimte in Matteus wat die plek en funksie van die ruimtelike aspek beklemtoon.

In afdeling 6.7.3.3 is die direkte verband tussen huis, kerk en koninkryk aangetoon. Die huiskerk is `n belangrike geografies-teologiese belangeruimte waar geregtigheid, die doen van God se wil, geskied. Die nuwe huisgesin van God en die kerk word gevorm deur hulle wat die wil van God doen. Dit is hulle wat die Woord van God hoor, verstaan en doen. Die huis en kerk word op rots gebou en staan onder God se heerskappy. Die verband tussen huis en kerk is nie `n direkte verband nie. Ons kan sê dat die kerk is in die huis en die huis in die kerk, maar die kerk is ook veel groter as die huis. Die kerk het geen ruimtelike beperking nie.

Afdeling 6.7.4 beklemtoon weer eens die belangrikheid van die bergmotief in Matteus (kyk afdeling 6.7.4.2). Die berg is `n belangrike teologiese belangeruimte in Matteus wat in noue relasie met die Christologie van Matteus staan. Die berg van verheerliking bevestig dat Jesus die Seun van God is. Jesus word gekroon as die koning, die gehoorsame Seun, wat deur lyding heen die oorwinning behaal het. Die dissipelbeeld word struktureel en inhoudelik deur middel van `n triade in Matteus

13:53-17:27 voorgestel. Die gevolgtrekking in 6.7.4.3 is dat die dissipelbeeld op 'n klimaks afsluit deur dat Petrus en Jesus se perspektief teenoor die Joodse leiers en hulle formalistiese godsdiens ooreenstem. Die Joodse leiers, Jerusalem en die tempeldiens (via tempel belasting) is die opponente van Jesus. Jesus roep die dissipels op om belasting te betaal. Alhoewel God se heerskappy teenoor die keiser se ryk gestel word, moet die belasting steeds betaal word. Belasting is een van die maniere hoe die lewensmiddele herorden word. Alle mag en gesag behoort steeds aan God alleen.

In afdeling 6.7.5 is huis die belangrike teologiese belangeruimte waarbinne vergewensgesindheid, dit wil sê die vergifnis as kwytskelding van skuld (*relasioneel en materieel*) plaasvind. Die jubilee, die herordening van lewensmiddele en verhoudings, is die breë agtergrond waarbinne die teologiese betekenis van versoening verstaan moet word. Die noue verband tussen huis en kerk word weer eens

beklemtoon. Die verband tussen huis, kerk en dissipline is aangetoon. Matteus beklemtoon dat mense soos kindertjies moet word en nederig moet wees. Mense moet in vrede met mekaar lewe. Die huis of kerk is die laaste toevlugsoord waar versoening bewerk kan word. Die verdeeldheid in Matteus se huiskerke is gegrond op verhoudings en lewensmiddele. Die verhoudings word herstel deur vergewensgesindheid en die wanbalans ten opsigte van lewensmiddele word herstel deur die kwytskelding van skuld.

## **6.8 DIE VERHOUDING TUSSEN GOD, HUIS EN JERUSALEM (Matt 19:1-26:1)**

### **6.8.1 Inleiding**

De Villiers (1982:56) stel dat Matteus 19-22 'n topografiese raamwerk het waarbinne die woorde en gelykenisse van Jesus geïnkorporeer is en wat meewerk in die ontwikkeling van die plot van die verhaal. Matteus 19:1 begin met die vertrek van Jesus vanuit Galilea na die gebied van Judea, oorkant die Jordaan. Die tweede topografiese aanduiding is Matteus 20:17 waar vir die eerste keer genoem word dat Jesus op pad is na Jerusalem. Die eerste twee lydensaankondigings van Jesus in

Matteus 16:21 en Matteus 17:22-23 vind plaas as die dissipels almal saam met Jesus in Galilea is. Matteus 20:17 is dus die draaipunt (topografiese – GV) in die plot van Matteus. Die spanning is aan die oplaai. Die lyding van Jesus is onafwendbaar.

Matteus 19-28 bestaan uit drie dele, naamlik Matteus 19-22; 23-25 en 26-28 (kyk Clark & De Waard 1982:46-72; De Villiers 1982:56-73; Lategan 1982:74-87; Maartens 1982:88-117; Riekert 1982:118-136). Volgens die chiasiese struktuur van Matteus (kyk afdeling 6.2.2.3) is dit 'n diskoers (Matt 23-25) wat deur twee narratiewe dele (Matt 19-22 en 26-28) omring word. Elkeen van die drie dele het 'n spesifieke plek en funksie in die struktuur en plot van die evangelie.

Die plot van 'n verhaal bestaan uit 'n *setting* (Matt 1:1-4:17), *complication* (Matt 4:18-25:46) en *resolution* (Matt 26:1-28:20) (Van Dijk 1980:46-47; kyk Combrink 1983:69) of te wel 'n begin, middel en einde (kyk Combrink 1983:73-74; Van Aarde 1994:30; afdeling 2.2.3). Clark & De Waard (1982:73) beskryf die plot van Matteus in drie bedrywe, naamlik “*setting, development and consummation*”.

Matteus 19:1-25:46 is die tweede helfte van die *complication* van die plot van die verhaal. Die Joodse skare, dissipels en die geringstes is die helpers van Jesus en word positief voorgestel deur die verteller. Die Joodse leiers en sommige van die Fariseërs (Matt 19:3; 22:14) is die opponente van Jesus wat Jesus verwerp. Die hoofpriesters neem saam met die Fariseërs die leiding in die aanval op Jesus (Matt 21:15, 23, 45), maar die skrifgeleerdes (Matt 21:15), die oudstes (Matt 21:23), die Sadduseërs (Matt 22:23) en die Herodiane (Matt 22:16) word ook genoem. Vanaf Matteus 21:14 word hulle almal saam genoem in hulle aanval teen Jesus, dit wil sê na die intog in Jerusalem en die tempel. Laasgenoemde konstitueer dus 'n negatiewe teologiese belangruimte. Hierdie karakters hoort saam op grond van hulle vyandige houding teenoor Jesus: hulle verwerp Jesus (De Villiers 1982:57-58).

Die tempel is die ruimte waarbinne die opponente (Fariseërs) na Jesus toe kom met die doel om Jesus vas te trek. Matteus 22:34-40 is die finale fase in die konflik tussen Jesus en die Joodse leiers, want wanneer hulle Jesus later aanval, swyg Jesus (Matt 26:63; 27:12). Dit is die klimaks van die verhaal of stryd tussen Jesus en die opponente. Matteus 22:33 en 22:34 beskryf die kontrasterende reaksie van die Joodse skare (wat verbaas was oor Jesus se wonders) en die Joodse leiers (wat Jesus verwerp het). Jesus vervul die rol van katalisator van keuses vir of teen Hom; die rol van skepper van nuwe lojaliteite, as ook die personifikasie van die fundamentele stryd

tussen die Koninkryk van God en die ryk van Satan (kyk Clark & De Waard 1982:73-75; De Villiers 1982:59-61).

Matteus 26:1-28:20 is die *resolution* (Combrink 1982:84-87) of *consummation* (Clark & De Waard 1982:73) van die plot van Matteus. Matteus 26:1-28:20 is die klimaks van die verskillende narratiewe *drade* wat saamgevat word. Die opposisie teen Jesus bereik 'n hoogtepunt. In Matteus 26:2 kondig Jesus die kruisiging aan, voor die verteller ons vertel (Matt 26:3-4) van die Joodse leiers se laaste vergaderings waar Jesus se dood beplan word (kyk Combrink 1983:84).

Die spanning verhoog as sekere gebeure daarop dui dat die opposisie miskien kan misluk. Die resoluksie van die verhaal moet noodwendig kom deur middel van Jesus se lyding, dood en opstanding. Daarom intensifiseer die spanning. Die ironie van die verhaal is dat die opponente Jesus spot as Koning van die Jode (Matt 27:29) en Seun van God (Matt 27:43). Die leser weet dat Jesus die Koning van die Jode en Seun van God is. Selfs na die dood gaan die opposisie teen Jesus voort. Die graf word opgepas (Matt 27:62-66) en na die opstanding word 'n leuen daaromtrent versprei. Die verteller impliseer 'n voortgaande opposisie (kyk Combrink 1983:85).

Na Getsemane is Jesus stil. Jesus beïnvloed steeds die leser met die passiewe en stilte waarmee Jesus op die pad loop as Knecht van die Here (kyk Matt 12:18-21). Die laaste woorde van Jesus aan die dissipels en opponente in Getsemane is dat Jesus se lyding en gevangenskap die vervulling is van die profesie van die geskifte (Matt 26:54, 56). Jesus se sending van diens en verlossing van die volk se sonde (Matt 20:28) is vervul in die kruisiging en opstanding. As opgestane Here kan Jesus verklaar dat Hy Immanuel, God-met-ons is tot in ewigheid (Matt 28:20).

In die lydensverhaal verdwyn die dissipels van die toneel. Ons lees van hulle onbegrip (Matt 26:6-13), Jesus se bekendmaking van die verraaier (Matt 26:20-25) en dat almal Hom sal verlaat (Matt 26:31-35). Ons lees dat hulle nie kon waghou om saam met Jesus te bid nie (Matt 26:36-46) en ook van Petrus se verloëning (Matt 26:69-75), maar dan niks verder nie. Hulle verskyn aan die einde op die berg in Galilea – alhoewel sommige van hulle getwyfel het (Matt 28:17). Die verhaal sluit af met die sending van die dissipels om vissers van mense te wees en om dissipels te maak van alle nasies. Jesus se opdrag van Matteus 4:19 is dus vervul.

Die resoluksie beklemtoon die rol van die skare in die plot van Matteus. Die skare is van die begin van Jesus se openbare bediening saam met Jesus. Hulle volg Jesus,

bewonder sy onderrig en genesings en roep Hom uit as Profeet en die Seun van Dawid. In die resoluksie van Matteus kies die skare vir Jesus Barabbas bo Jesus Christus. Hulle verklaar dat die bloed van Jesus op hulle en hulle kinders kan kom. Die skare het dus 'n volle omkeer gemaak, vanaf navolging en bewondering na verwerping van Jesus. By die kruis bespot hulle Jesus saam met die Joodse leiers (Clark & De Waard 1982:73-74; Combrink 1983:86-87).

Die huis en bergmotief in Matteus is, soos reeds aangetoon, positiewe topografies-teologiese belangeruimtes. Teenoor Jerusalem en die Joodse leiers, is die huis en berg die belangeruimtes waar God se wil geskied en waar Jesus die dissipels onderrig in die gehoorsaamheid aan God. In afdeling 6.8 sal die plek, funksie en topografies-teologiese betekenis van die berg en huis in die struktuur en plot van Matteus aangetoon word. Vervolgens sal aangetoon word dat Matteus 19:3-20:16 fokus op die herordening van verhoudings en lewensmiddele. Matteus gee in die genoemde perikoop 'n nuwe benadering tot die *huistafels* met die klem op die regte ordening van verhoudings en lewensmiddele. Die *huistafels* het twee dimensies: Die eerste beskryf die verhouding tussen persone (man-vrou; ouers-kinders; en eienaar-slawe). Die tweede is voorstelle vir die hantering van lewensmiddele of die skep van welvaart. Donaldson (1985) en Crosby (1988) het Nuwe Testamentici se aandag gevestig op die plek en funksie van die term "huis" binne die struktuur van Matteus, maar Crosby se verstaan van geregtigheid as die herordening van lewensmiddele en relasies kan nie sonder kritiek aanvaar word nie (kyk Engelbrecht 1985:157-173; afdeling 6.5.4.2). Hiermee word nie ontken dat geregtigheid nie sosiale dimensies het nie.

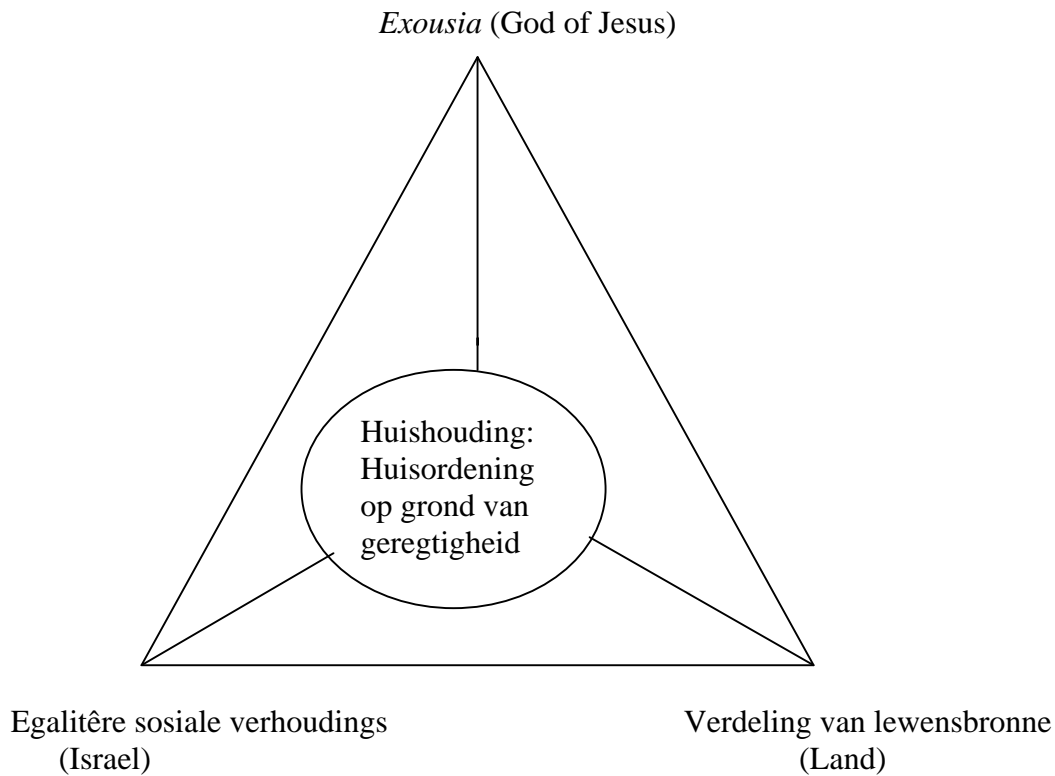
## **6.8.2 'n Huishouding van reggeordende verhoudings en lewensmiddele**

### **6.8.2.1 Gesag in die eerste-eeuse Mediterreense samelewing**

Gesag beteken die reg en mag om te beveel, om lewenswyse af te dwing, gehoorsaamheid te eis, om te besluit en af te kondig, om te beïnvloed en te oordeel. Gesag moet gelegitimeer word deur hulle oor wie dit uitgeoefen word. Die verstaan van Matteus se gesag is slegs moontlik binne die sosiale konteks daarvan. Gesag binne sosiale verhoudings in die huishoudings fokus op die realisering van geregtigheid. Gesag en onderdanigheid was ter sprake by drie groepe mense, naamlik mans en vrouens; ouers en kinders; en eienaars en slawe. Die samelewing van die tyd

van Jesus en Matteus was patriargaal en hiërargies gestratifiseerd. Sosiale koördinasie en gesag het bestaan in spesifieke vorme van sosiale stratifikasie (kyk afdeling 5.5).

Sosiale koördinasie bestaan uit drie hoof areas, naamlik gesag, die verdeling van arbeid en verdeling van skaars lewensbronne (Crosby 1988:76, 127). Die drie areas kan vervolgens met 'n driehoek voorgestel word.



Die huishouding is die belangeruimte waarbinne gesag funksioneer. Die grootte en inklusiwiteit van elke huishouding kan verskil. In die huishoudings kan verbande getrek word tussen ekonomie en godsdiens, asook tussen lojaliteit en gesag. Crosby (1988:78) gee die volgende samevatting van die breë historiese agtergrond waarbinne die gesag van die huishoudings gefunksioneer het:

In first-century Syria-Palestine, house-based religion legitimated Rome's political authority. That political authority resulted from military power and conquest. It maintained itself by military force, client kings, control of some of the clergy, and procurators with military clout. However, an uneasy balance always existed among these various groups. The older aristocratic families as encapsulated in the high priests vied with the new Roman client rulers of



Herod's family. Together these two groups jostled for power with the Roman procurator (vgl Duling 1994).

Rome het hulle gesag oor die Jode uitgeoefen deur hulle godsdienstige leiers en gesagstrukture. Die Jode se gesag het gesentreer in die verskillende leiers, naamlik godsdienstige, politieke, ekonomiese en kulturele gesag. Die belangrike leiers was die hoofpriester, Sadduseërs, Fariseërs, skrifgeleerdes en die oudstes. Op verskillende wyses het hulle almal die Romeinse heerskappy gelegitimeer. Dit was veral in die tyd van die Sanhedrin, die hoogste regeerliggaam van die Jode in die tyd van die Romeine. Die Sanhedrin het bestaan uit verteenwoordigers uit al die groepe wat hierbo genoem is.

Die groep van hoofpriesters het bestaan uit die priesters en die hoëpriester, waar laasgenoemde amp deur die priesterlike families gedomineer is. Die hoofpriesters se amp is uitgevoer na die wense van die Romeine, daarom was hulle nie krities teenoor die Romeinse gesag nie. Die Sadduseërs, 'n faksie binne die priesterlike klas, het die huishoudelike sake van die Jode onder Romeinse oorheersing gereël; hulle was ondergeskik aan die Romeinse oorheersing. Die Fariseërs is veral na die opkoms van Herodus die Grote uit die politieke magsarena verwyder. Hulle het 'n ambivalente houding teenoor die Romeine gehad. Op die meeste het hulle saamgewerk; in die minste het hulle geen weerstand gebied nie. Die skrifgeleerdes was gehoorsaam aan die leer van die Fariseërs; hulle was deel van die Joodse aristokrasie saam met die Sadduseërs, hoofpriesters en Fariseërs. Die oudstes was ook deel van die aristokrasie en sou baie verloor as hulle nie ten minste die gesag van die Romeine verdra het nie (Duling 1992:99-116; kyk Van Aarde 1994:86-136).

Alhoewel die aristokrasie die Romeinse gesag ondersteun het, het die res van die Joodse groep ander reaksies teenoor die Romeine gehad. Die Selote het aktief weerstand gebied teen die gesag van die Romeinse oorheersers. Die Esseners het hulleself onttrek uit die politiek en afgesonder op afwagting vir die koms van die messiaanse tyd. Die Joodse volk as geheel was in die middel. Hulle was ideologies teen die Romeine, maar polities neutraal, omdat hulle bestaansbehoefte belangriker is as politiek. Na die eerste Joodse opstand (66-70 vC) het die Sanhedrin van die toneel af verdwyn. Die Joodse leierskap was in 'n krisis gedompel, omdat die aristokrasie in diskrediet gebring is. Die Fariseërs het navore gekom as die leiers en het 'n skool te

Jamnia begin vir die studie van die tora. Vir die Fariseërs was die huishoudings van Judaïsme die plek vir die mees effektiewe uitleef en oorlewering van die Judaïsme. Crosby (1988:79) beskryf die plek en funksie van die huishouding soos volg:

The household, then, became central to authority because it was in the house-based synagogues that the Jews gathered to maintain their identity via Torah. This would be done under the authority/leadership of the Pharisees. Consequently, with the Pharisees (as well as other significant groups at this time), religious authority revolved around institutional lines and customs of particular family and kinship practices.

Jesus het in sy eie dorp die tora geleer in die Joodse sinagoge. Die Fariseërs het aanstoot geneem en begin vra waar Jesus die gesag en wysheid vandaan kry (13:54, 57; 21:23). Volgens hulle het Jesus geen legitieme familiare of politieke basis vir institusionele gesag nie. Jesus het dus in voortdurende konflik gekom met die Fariseërs oor die gesag waarmee Jesus werk.

#### **6.8.2.1.1 Die gesag van Jesus in konflik met die owerhede**

Die huisgebaseerde gesag in Matteus is die konteks waarbinne Jesus optree en waar Jesus se gesag in konflik is met die gemeenskap. Jesus se gesag by sy geboorte was 'n uitdaging van die politieke gesag en 'n bedreiging vir Herodes (Matt 2:1-12). Die konflik het tot by die dood van Jesus geduur, omdat Jesus oënskynlik die koning van die Jode was. Die koningskap was 'n bedreiging vir die keiser. Die opstanding van Jesus het die owerhede gedwing om 'n alibi te skep om hulle gesag te beskerm of te handhaaf (Matt 28:11-15).

Konflik oor gesag is onderliggend aan die hele verhaal van Matteus. Die Joodse leiers het gesag en status. Hulle het hulle status en gesag oor 'n lang tyd verwerf. Hulle het hulle gesag gehandhaaf, omdat die mense bereid was om hulleself ondergeskik te stel aan die gesag en die Romeine politieke rede gehad het om die vorm van sosiale koördinasie te ondersteun (kyk McKenna 1979; Malina 1984).

Dit is op die punt wat Jesus op die toneel verskyn en met gesag preek (Matt 7:29), genees (Matt 9:6; 10:1) en met gesag sondes vergewe (Matt 9:6). Jesus ondermyn die bestaande sosiale koördinasie wat deur die Joodse leiers beheer is. Jesus het hulle

gesag op vier areas uitgedaag:

1) to reorder table fellowship; 2) to reorder Torah and temple; 3) to reorder the Sabbath to meet human needs; and 4) to do God's will via a new kind of collegial community. These challenges show that his exercise of authority (21:23-27) brought him into direct conflict with the authority of the Jewish leaders....(Crosby 1988:80).

Jesus was dus 'n morele bedreiging vir hulle gesag en daarom vir die godsdienst en gemeenskap gebaseer op die gesag. Matteus plaas die gesprek of konflik oor gesag in die konteks (Matt 21:1-46) van die huiskerke. Jesus se intog in Jerusalem (Matt 21:1-11) vind op dieselfde dag plaas waarop Jesus die tempel reinig (Matt 21:12-17). Jerusalem is die hart van die volk en sentrum van die kosmos. Verder is dit die sentrum van Joodse gesag, asook middelpunt van politieke, ekonomiese, godsdientige en kulturele lewe (kyk Elliott 1986). Die twee gedeeltes word gevolg deur die vervloeking van die vye boom wat nie vrugte dra nie (Matt 21:18-22 - Jesus se verwerping van die leiers se gesag), en die debat oor die oorsprong van Jesus se gesag (Matt 21:23-27). Dit word nou gevolg deur die perikoop van die man wie se tweede seun gehoorsaam is aan sy bevele (Matt 21:28-32) en die gelykenis van die huiseienaar (Matt 21:33-42). Crosby (1988:81) vat die konfliktsituasie soos volg saam: "The juxtaposition of these pericopes makes it clear that Matthew portrays the chief priests and the Pharisees directly challenged about their authority and the very identification of Israel with God's reign. The result was that, rather than being converted, they tried to arrest Jesus (21:46)."

#### **6.8.2.1.2 Die uitdaging van die tora en tempelordening**

Die voorskrifte van die tora en die tempelordening was die pilare van Israel se verbondstrou. Jesus se optrede en woorde vra juis 'n bekering van die sosiale orde, wat die tora en die herstrukturering van ekonomiese verhoudings binne die tempel insluit. Jesus se weerstand teen die interpretasie van die tora deur die leiers het bygedra in sy etikettering as ondermyner (Crosby 1988:199). Jesus se uitdaging van die tempelordening kan ondersoek word in die konteks van die tempelreiniging (Matt 21:12-17). In Matteus vind die reiniging van die tempel - die hart van die volk - op

dieselfde dag plaas as Jesus se triomfantelike intog in Jerusalem, die sentrum van Joodse politieke, ekonomiese, godsdienstige en kulturele lewe (Matt 21:1-11). Die twee perikope word gevolg deur die vervloeking van die vyeboom wat nie vrugte dra (‘n beeld van Jesus se oordeel en verwerping van die leiers [Matt 21:18-21]) en die debat oor die bron van Jesus se gesag (Matt 21:23-27). Die intog in Jerusalem bring Jesus in die sentrum en bron van die Fariseërs se gesag. Jesus se omkeer van die tafels en die insluiting van die gemarginaliseerdes is ‘n simboliese optrede en ‘n oproep om die ou orde om te keer of te bekeer. Die omkeer van die tafels in die tempel is ‘n direkte uitdaging van die leiers se gesag en die vervloeking van die vyeboom is ‘n verwerping van hulle gesag. Verder is die omkeer van die tafels ‘n oordeel oor die tempel en vooruitskouing van die vernietiging daarvan (Matt 24:2).

Die debat oor die bron van Jesus se gesag, stel sy gesag in kontras teenoor die gesag van die godsdienstige leiers. Die vier perikope word gevolg deur die verhaal van die man wie se tweede seun gehoorsaam is aan sy wil (Matt 21:28-32) en die gelykenis van die huiseienaar, wat eindig met die konklusie: *Daarom sê Ek vir julle, die koninkryk van God sal weggeneem word van julle af en aan die nasies gegee word wat vrugte dra* (21:43). Die volgorde van die perikope skets die uitdaging van die gesag van die skrifgeleerdes en die Fariseërs. In plaas daarvan dat hulle hulle bekeer, beplan hulle om Jesus te arresteer (21:46) (Crosby 1988:200). Jesus was nie teen die tempel as sodanig nie, maar teen die strukture wat die armes en die volk geëksploiteer het:

The temple hardly represented an innocent religion divorced from reality. Because taxes were funneled through it, it served as a means of economic redistribution. That Jesus paid the annual half-shekel temple tax (17:24) indicates that Jesus and the Jesus movement were not against the temple as such. *The temple-structuring they resisted was rather the way the priestly rulers allowed the temple to be part of a redistributive system that exploited the poor and kept them outside this symbol of the Jewish order of life* (Crosby 1988:200; my kursivering – GV; kyk Van Aarde 1994:204-228).

Die tempelreiniging verkondig dat Jesus in die sentrum is van ‘n herstelde/ herordende tempel, wat diegene wat uitgesluit was, in God se teenwoordigheid ingesluit het. Die herordening geld ook vir die huiskerke waar die armes ook

uitgesluit en geëksploiteer is. Die huisekonomie behoort gegrond te wees in die geloof en nie in Mammon nie. Sagaria het in 14:21 gesê dat: *op daardie dag sal daar geen handelaar meer wees in die huis van die Here van die leërskaer nie. Daardie dag was die dag van die Here, die jubilee (kyk Matt 7:22; 25:31), wat die herordening van die sosiale orde ten gunste van die armes, insluit. Hulle wat uitgesluit was uit die tempel/huis-orde of die ekonomiese sisteem - die blindes en lammes – het na Jesus toe gekom, nadat Jesus die tafels van die handelaars omgekeer het. Ekonomiese omkering of herordening het dus plaasgevind (Crosby 1988:201).*

### **6.8.2.2 Die nuwe familiale verhoudings**

Die perikoop begin by egskeiding (Matt 19:3-9), selibaatskap en behandeling van kinders in die huishouding. Die vrou was weerloos in die egskeiding binne die patriargale sisteem. Met die egskeiding is die vrou afgesny van alle lewensmiddele en die bron van inkomste. Jesus fokus op die onverbreekbaarheid van die huwelik as deel van God se plan vir almal binne die huishouding van die skepping (Matt 19:4-8). Jesus verbreek die reg van die man om meer as een vrou te trou. In Matteus 19:13-15 sê Jesus dat almal soos kindertjies moet word as `n nuwe ordening van die huishouding. In die wet het kinders geen individuele status of regte gehad nie. Hulle was afhanklik van hulle ouers. In Matteus se ideale gemeenskap was almal van mekaar afhanklik. In die huishouding is almal eenders/gelyk behandel (Crosby 1988:120).

Die volgende twee perikope (Matt 19:16-30; 20:1-16) eindig met `n herordening (*wie eerste is sal laaste wees en wie laaste is, sal eerste wees*). Dit toon `n nuwe model aan vir die deel en ordening van lewensmiddele. Die besittings (*huparchonta* [Matt 19:22; 24:47; 25:14]) kan ook *oikia* beteken (Crosby 1988:121). Besittings is nie noodwendig net materiële eiendom nie. Omdat materiële besittings deur `n jong mens geërf is, beteken besittings in die konteks van Matteus, `n persoon se status en posisie binne die huishouding. Om jonk en welvarend te wees, beteken om deel te wees van `n elite familie in die gemeenskap. Jesus se uitnodiging tot dissipelskap vereis dus `n verandering in die huisorde, in ekonomie, in familiestatus asook in materiële goedere. Dissipelskap beteken `n totale herordening van verhoudings en lewensmiddele ten gunste van die armes. Daarom is die jongman teleurgesteld. Die herordening van verhoudings (status) en lewensmiddele (welvaart) is die voorwaarde

vir die besit van die ewige lewe en ingang in die heerskappy van God (Crosby 1988:121).

Die dissipels se reaksie dat dit vir mense onmoontlik is om hulle hele lewe te herorden, laat Matteus aantoon hoe dit wel moontlik is: *Vir mense is dit onmoontlik, maar vir God is alles moontlik* (Matt 19:23-26). Die *exousia* kan `n totale herordening van die lewe bewerkstellig. Jesus wys daarop dat die nuwe wêreld (*paliggenesia*), die nuwe skepping in die huidige wêreld, sal bestaan uit diegene wat hulle verhoudings en lewensmiddele herorden ter wille van sy Naam. Die herordening vereis dat die eie *oikia* verlaat word, wat die verhouding met ander familieleden (broers of susters, vader of moeder of kinders) of die lewensmiddele (die land) kan beteken (Crosby 1988:122). Net Matteus gebruik die konsep *paliggenesia* vir `n nuwe begin (Matt 19:28). Die woord verwys na `n totale herordening van individuele en sosiale lewe. Vergelyk die gebruik van die konsep in afdeling 5.6.1.5 in verband met die herordening van die skepping, sodat man en vrou gelyke toegang tot die lewensmiddele het.

Matteus se visie van *paliggenesia* vereis `n nuwe soort huishouding. Die nuwe begin moet ook verstaan word saam met die ander verwysings na die *nuwe*, as deel van `n sosiale herordening wat begin om God se heerskappy te laat aanbreek op aarde, netsoos in die hemel. Vir Matteus het die aanbreek van die eindtyd, die nuwe era begin met die lewe en werk, die dood en opstanding van Jesus. Die kerk van Matteus se lig moet so in die huise skyn, dat almal in die huis die nuwe lewenswyse kan sien (Matt 5:15). Volgens Crosby (1988:123) verwys Matteus soos volg na die nuwe era (*paliggenesia*) en die verband met herordening:

Whether it be symbolized by new wine in fresh wineskins (9:17), the householder bringing out old and new (13:52), or the ritual celebration of the breaking of the bread which prefigures the new table fellowship (26:28, 29), a new age or *paliggenesia* is predicated on a restructuring of old relationships that do not reflect God's reign: "many that are first will be last, and the last first" (19:30).

Die vraag wat nou gevra kan word, is: Wie is die familie van Jesus? Dit is die laaste manier waardeur Jesus die sosiale orde wil herorden. Die onwilligheid van die

patriargale gemeenskap om hulle te bekeer, het daartoe gelei dat 'n nuwe gemeenskap totstand kom. Die gemeenskap sal 'n egalitêre gemeenskap wees, wat deur gemeenskaplike bande as moeder, broers en susters saamgebind sal wees. Almal sal onderdanig wees aan die wil van God (Matt 12:50). Die nuwe familie van God is diegene wat hulle bekeer tot die heerskappy van God, deur hulle lewe te herorden ter wille van die geringstes of armes (Matt 19:21, 28-30). Die wil van God is om almal op gelyke basis te behandel, as die primêre norm vir die ordening van die huise (Matt 6:10; 7:21; 12:50; 18:14; 21:31). Die wat omgee vir die armes sal in God se koninkryk ingaan (Matt 19:29-29). Hulle is die ware Israel (Crosby 1988:203).

### **6.8.2.3 Die nuwe ordening van lewensmiddele**

Die nuwe era word dus gekenmerk deur diegene wat hulle lewensmiddele herorden (huis en land), asook hulle verhoudings (broers en susters, vader en moeder). Die gelykenis in Matteus 20:1-16 toon nou verder die noodsaaklikheid aan dat die dissipels nie net hulle optredes moet herstruktureer nie, maar ook hulle manier van dink (*ideologie*) oor die betekenis van die regverdigde orde van God se heerskappy. Die gelykenis reflekteer 'n daaglikse ekonomiese gebeurtenis in die tyd van Matteus: 'n huiseienaar wat na die mark toe gaan waar mense wag vir werk. Matteus toon 'n dieper betekenis van *huishoudings* aan, binne 'n totale herordening van die ekonomiese sisteem in die nuwe era: *Met die koninkryk van die hemel gaan dit soos met die eienaar van 'n wingerd wat vroeg in die môre uitgegaan het om arbeiders vir sy wingerd te huur.* (Matt 20:1-2).

*Oikodespotes* is 'n bekende woord in Matteus (word agt keer gebruik). Lang (1982:50) toon drie belangrike vorme van verhoudings tussen die huiseienaar en werkers aan: beskermheer, eksploitasie en samewerking.

- Die beskermheer het die toegang tot ekonomiese bronne beheer. Die grondeienaar het die surplus ekonomiese produksie van die land opgeëis van die huurders. In ruil daarvoor het die grondeienaar die huurders beskerm en in hulle bestaansbehoefte voorsien, as die nood gedruk het.
- Die eksploitatiewe verhoudings het bestaan waar die grondeienaar/huiseienaar in die stede gebly het. Die eienaars stel net belang in die surplus produksie en gee die huurders so min as moontlik vir hulle lewensonderhoud. Dit het gelei tot spanning. In bogenoemde twee relasies is selfgenoegsaamheid binne die

huishouding ekonomie grondliggend aan die verhoudings.

- Die samewerking tussen die huiseienaar en die werkers lê grondliggend aan die gelykenis (Matt 20:1-16). God se ekonomie openbaar die optrede van die huiseienaar waaraan alle huishoudings in Matteus se gemeenskap gemeet sal word. God se optrede is die maatstaf van alle ekonomiese verhoudings op aarde, indien dit volmaak wil wees soos wat God volmaak is, dit wil sê, regverdig (Matt 5:48; 5:20; 20:13).

Die gelykenis openbaar `n dimensie van God se heerskappy, eerder as streng ekonomiese probleme soos werkloosheid en regverdige lone. Die menslike ekonomie of herordening van die huis in die *nuwe era* is die voorvereiste vir ingang in die huis van God, in God se ekonomie (redding). Die optrede van die huiseienaar in die gelykenis toon die kenmerke van die ordening van die huis (*ekonomie*) onder God se heerskappy soos volg aan:

1) the land is God's; 2) God gives resources to every person who is open; 3) God resources all people equally no matter how much or how hard they work (20:12); 4) the goal of resource-sharing is not "more to those who do more" or "less to those who do less", but justice (20:13); 5) God's generosity (*hagathos*) stands opposed to the niggardliness (*poneros*)<sup>39</sup> of humans (20:15); and 6) in contrast to that mentality that seems to legitimate "more" for some, in God's reign there is enough for everyone. The parable not only reveals that everyone's needs will be met with a living wage when human justice reflects the justice of the divine Householder; it reveals an entirely new kind of general reciprocity based on the model of God's gracious mercy toward the least ones (Crosby 1988:124).

Die gelykenis beklemtoon God se genade en vrygewigheid, ten spyte van die ekonomiese ondertone daarin. Dissipelskap is nie net vir `n spesifieke groep nie, maar vir almal wat nog steeds buite die sisteem is (Matt 28:18-20). Dit is gerig op die gemarginaliseerdes. Die goeie nuus moet aan die armes verkondig word en die volheid daarvan, dit wil sê ook deelhê aan die land. Die ervaring van God se heerskappy is gegrond op die herordening van verhoudings en lewensmiddele, op herordende vorme van status en klas, waar die eerste laaste sal wees en die laaste, eerste.



Die *huistafels* van Matteus wat die herordening van status (verhoudings) en klasse (lewensmiddele) vereis, ondermyn die resiprositeit van Matteus se gemeenskap. Die nuwe wêreld vereis 'n omkeer van die sisteem, 'n herordening van verhoudings en lewensmiddele. Die nuwe era van God se heerskappy begin in die hede (Crosby 1988:125). Dit beteken dat onder God se heerskappy is daar genoeg lewensmiddele vir almal. Die een persoon se wins is nie die ander se verlies nie (*contra zero-sum economy* – GV). Vrygewigheid en medelye teenoor die armes, werkloos en verwaarloosdes, transendeer die besorgdheid oor meriete en status (vgl Elliott 1992:52-65).

#### **6.8.2.4 Tafelgemeenskap: Inklusief en/of eksklusief**

Die tafelgemeenskap was vir die Jode 'n mikrokosmos van die ideale gemeenskap. Dit is 'n weerspieëling van die sosiale orde of struktuur van geregtigheid wat vir die volk voorsien word. Die unieke band tussen God en Israel is dus verstaan in terme van die tafelgemeenskap (Ps 23:5; 78:19; Jes 25:6; Eseg 39:20). Die Fariseërs, wat 'n tafelgemeenskapfaksie was, het eksklusiewe tafelgemeenskap voorgestaan as 'n teken van verbondstrou. Die nie-Jode is uitgesluit. Tafelgemeenskap is 'n sentrale eienskap van Jesus se bediening. Jesus se tafelgemeenskap staan teenoor die van die skrifgeleerdes en Fariseërs (kyk Buse 1963). Jesus toon die noodsaaklikheid aan vir 'n dieper herordening van die basiese patrone van tafelgemeenskap. Jesus het die bestaande sosiale orde uitgedaag deur saam met die sosiaal-veragtes, sondaars en tollenaars aan dieselfde tafel te sit (Matt 9:10-12). Die tafelgemeenskapsmodel van Jesus was inklusief en oop vir almal. Daarteenoor was die Fariseërs se model eksklusief. Die deel van 'n maaltyd in 'n gestratifiseerde gemeenskap simboliseer gelykheid tussen tafelgenote. Die uitnood van gemarginaliseerdes het hulle ook gelyk gestel. Jesus se benadering tot tafelgemeenskap het mense as mekaar se gelykes behandel en het Jesus geopenbaar as hulle vriend (Matt 11:19). Die Fariseërs het Jesus se benadering beskou as die ondermyning van hulle interpretasie van Israel se ware sosiale orde (Crosby 1988:199).

Die heerskappy van God word duidelik weerspieël in die bruilofsfees (Matt 22:1-14), waar 'n radikale omkering van die sosiale orde sal plaasvind: daar sal geen buitestaanders (*outsiders*) wees nie. Enige *insider* wat die tafelgemeenskap wil beperk en ander mense uitsluit, sal self uitgesluit word. Dit geld vir die skrifgeleerdes en

Fariseërs van Jesus se tyd, die Judaïste van Matteus se tyd of enigiemand van watter tyd ook al, wat die tafelgemeenskap eksklusief wil maak. Die parallel tussen Matteus 8:11-12 en 21:31-43 verklaar Jesus dat enigiemand wat deur die skrifgeleerdes en Fariseërs uitgesluit word, die tollenaars of egbrekers, God se koninkryk eerste sal ingaan. Crosby (1988:199) beskryf die perspektief van Jesus se teenstaanders soos volg:

Law is the glue of structures; by going beyond the Law (at least the leaders' interpretation of it) to reorder relationships to include the excluded, Matthew's Jesus showed that mercy must be at the heart of the new ethic (see 9:13). Yet, in the eyes of the leaders, with their vested interests, Jesus acted illegally; he was undermining the social order from which they benefited. He would have to die.

### **6.8.3 Weë teen die huis van Israel (Matt 23:1-25:34)**

#### **6.8.3.1 Die verband tussen huis, stad en Jerusalem**

In die finale diskoers (Matt 23:1-26:1) fokus die sentrale vers op Jesus se finale breuk met Jerusalem en die Joodse leiers (Matt 23:33-24:2). Jesus veroordeel die skrifgeleerdes en die Fariseërs omdat hulle misluk het in die geregtigheid, genade en geloof, terwyl hulle gestrewe het na gehoorsaamheid aan die wet en omdat hulle die profete doodgemaak het (Matt 23:1-36). *Kyk, nou word julle stad (oikos) as puinhoop aan julle oorgelaat* (Matt 23:37-38). Jesus, Immanuel verlaat Jerusalem en sal nie weer gesien word nie, totdat Jesus terugkeer (Matt 23:39). "Thus the pivotal passage of Matthew's last discourse of Jesus is expressed from the perspective of the *oikos* of Jerusalem, the centre of the people's familial and social life. Possibly building on Jeremiah (Jer. 12:7; 26:6), Matthew portrays the desolation of the temple without the presence of Emmanuel (Crosby 1988:73)."

Matteus se verwysing na *oikos* in die konteks (Matt 23:37-39), verbind die huis van Jerusalem met sy tempel. Die gedeelte is onlosmaaklik verbind met Jesus wat die tempel (*hieron*) verlaat (Matt 24:1). Huis kan beteken Jerusalem of selfs die hele Israel, daarom kan afgelei word dat die Ou-Testamentiese beeld van die tempel as die huis van God deur Jesus bedoel word. Huis verwys dus na die tempel, asook na Jerusalem (Matt 23:37). Verder verwys dit ook na die mense van die stad wat die

persoon en werk van Jesus verwerp het. *Elke koninkryk wat onderling verdeeld is, gaan te gronde, en geen stad of huis wat onderling verdeeld is, sal bly staan nie* (Matt 12:25). In hierdie sin (net soos in Matt 10:11-14) dien huis (*oikia*) as 'n plaasvervanger vir stad (*polis*) en die mense (Crosby 1988:73). In dieselfde verband verwys huis na mense wat vergader is (Matt 23:37). Jesus verwys soos volg daarna as Jesus sê: *Wie nie aan My kant is nie, is teen My; wie nie saam met My die skape bymekaar maak nie, jaag hulle uitmekaar* (Matt 12:30). Die vernietiging van die huis van Israel kan nie losgemaak word van Jesus wat die tempel verlaat nie (Matt 23:38; 24:1). Matteus verbind huis (*oikos*) en tempel (*hieron*) dus direk. Huis en tempel verteenwoordig dus twee teenoorgestelde teologiese belangeruimtes<sup>40</sup> in Matteus. Matteus verwerp die huis van Israel ten gunste van die nuwe huis van geloof. Die nuwe huis en nuwe gemeenskap word soos volg beskryf:

But now, Matthew's Jesus shows, this temple, this city, and this people will also be toppled. As Ezekiel prophesied earlier, not one stone will stand on another. In their place another temple will be housed in the person of Jesus and his community (26:61). This new temple will be housed in a new household: a house founded on rock (7:24-27; 16:17-19). Those who have gone to the mountain for baptism and now go throughout the whole earth with the message of the gospel (28:16-20) will be part of this new house (Crosby 1988:74).

Matteus verruim Jesus se refleksie op die tempel deur die lede van die huiskerke (wat toegerus is met gesag om te preek, te leer en te genees, alles wat vra vir 'n her-ordering of herstel van verhoudings en lewensmiddele) te vergelyk met verantwoordelike huisbestuurders (*oikodespotes*) wat vertrou word met die eiendom (huishouding) van die heer/eienaar. *Wie is eintlik die getroue en verstandige slaaf vir wie die eienaar oor sy ander slawe aangestel het om hulle op tyd kos te gee? Dit is die slaaf vir wie sy eienaar by sy tuiskoms so aan die werk sal kry* (Matt 24:45-47).

Die laaste diskoers sluit af met die skeiding tussen die skape en die bokke, die regverdiges en die onregverdiges (Matt 25:31). Die besit van die heerskappy van God sal afhanklik wees van hoe die lede van die huishouding hulle lewensmiddele gedeel het met die geringste van die broers en susters, en inderdaad, hoe die lewensmiddele nie net met die dissipels gedeel is nie, maar met almal wat in nood is (Matt 25:33-46). Diegene wat sodanig optree sal regverdiges wees: "Because justice refers to rightly-

ordered relationships and resources, at the end of the age those who have lived in fidelity to the ordering of the house will be called “just”. The king will call them ‘blessed of my Father’ (25:34) because they did the Father’s will” (Crosby 1988:75).

### **6.8.3.2 Jesus op die Olyfberg: Eskatologie en Christologie**

Die eskatologie van Matteus is `n komplekse saak. Dit hou verband met Matteus se verstaan van “tyd” (Hagner [1994] 1996:174-176). Matteus se verstaan van tyd kan beskryf word met “*the end is announced as having begun*” (kyk Van Aarde 1999:672). Dit hou verband met aspekte soos die beloftes van die geskryfte, vernietiging van Jerusalem, die interim periode en die koms van die Seun van die mens (Hagner [1994] 1996:174-176; vgl Van Aarde 1999:672). Twee perspektiewe kan onder Nuwe Testamentici onderskei word ten opsigte van die interpretasie van “tyd” by Matteus. Aan die een kant is Kingsbury (1973) wat slegs twee periodes (temporele fases) in Matteus onderskei, naamlik die *tyd van Israel* wat `n voorbereiding is vir en profeties ten opsigte van die koms van die Messias en *die tyd van Jesus* waarin die tyd van Israel in vervulling gaan. In Matteus se tyd strek die tyd van Jesus vanaf die bediening van Jesus en Johannes die Doper (verlede) deur die n-Pase (hede) tot met die komende vervulling van die tye (toekoms) (kyk Van Aarde 1999:678-680 vir `n beskrywing van die detail verskille). Die belofte-vervulling skema figureer baie sterk by Kingsbury. Aan die ander kant ondersteun die meerderheid geleerdes die standpunt van die drie periodes of temporele fases wat in Matteus onderskei word (Strecker 1966; Walker 1967; Trilling 1969; Meier 1976; Van Aarde). Walker (1967:115) verwys na die drie temporele fases as die “*prehistory of the Messiah*” wat by Abraham begin, die geskiedenis van die roeping van Israel (*spesifieke gerigtheid*) wat die bediening van Johannes die Doper insluit as die voorloper van die Messias en Jesus self as die *Mitte der Mitte* en laastens die geskiedenis van die heidenssending (*universele gerigtheid*) wat begin by die kruisiging en opstanding van Jesus en strek tot by die oordeelsdag en dus deels saamval met die tyd van die evangelis (kyk Van Aarde 1999:678). Strecker (1966:184-188) verwys na die drie temporele fases as die tyd van die vaders en die profete, die tyd van Jesus en die tyd van die heidenkerk (*Heidenkirche*). Walker (1967:115) en Strecker (1966:187) beskou Johannes die Doper as deel van die tyd van Jesus. Na die dood en opstanding van Jesus het die tyd van die profete en van Jesus

oorgegaan in die eskatologiese tyd. Marxsen (1959:63ev) beskryf die einde van Matteus se evangelie as “*open-ended*” omdat dit na die konklusie van die tyd van Jesus `n volgende era begin wat voortduur tot aan “*die einde van die tye*” (kyk Van Aarde 1999:676-677).

Matteus trek `n duidelike verband tussen Matteus 24:3 en 28:20 met die uitdrukking *aan die einde van die tye*. Die uitdrukking kom dus na vore in twee belangrike Matteus-perikope in verband met die tyd tussen Jesus se lyding en die einde van die tye. Verder brei Matteus die skare uit om al die dissiples (Matt 24:3) in te sluit (teenoor Markus). Die dissipels is dus op beide die Olyfberg en die berg van opdrag die hoorders van Jesus se onderrig. Beide perikope sluit aan by die kerk se bestaan in die wêreld en die verhouding met die Here in die *interim periode* tussen die kruis en die paroesie. Die aard van die *interim periode* word soos volg deur Donaldson (1985:162) beskryf:

The nature of this interim period as described in 28.16-20 is reasonably straightforward. The Church lives in a world that has been placed under the authority of the risen Jesus, whose presence with the Church is promised until the End. Her task is to invite “all nations” to acknowledge Jesus’ authority by becoming disciples and Church members. Although the duration of this period is not given, there is no indication that the End is imminent.

Die vraag wat gevra moet word, is: Onderskei Matteus tussen die paroesie en die verwoesting van Jerusalem? Die kerk is volgens Matteus in `n interim periode tussen die opstanding en die (meer onlangse) val van Jerusalem aan die een kant, en die paroesie en einde van die tye aan die ander kant. Maar wat is die eienskappe van die interim periode volgens Matteus, en wat is die boodskap aan die kerk in hierdie interim periode? Volgens Matteus 24-25 het die interim periode die volgende drie kenmerke (kyk Maartens 1982):

- die ontwrigting van buite, die kerk staar lyding en vervolging deur die nasies in die gesig (Matt 24:9, 21-22);
- afvalligheid en ontrouheid van binne, terwyl die kerk deur valse profete bedreig word, wetteloosheid, en liefde wat verflou (Matt 24:10-12, 23-26); en

- die sending na die nasies wat uitgevoer moet word voor die einde van die tye (Matt 24:14) (Donaldson 1985:165).

Die hele periode staan in die skaduwee van die naderende paroesie wat oordeel oor die nasies sal bring (Matt 24:30; 25:31-46), as ook die oordeel wat verdeeldheid binne die kerk bring (Matt 24:40-42, 48-51; 25:11-13, 26-30). Daarom maan Matteus die kerk om waaksaam te wees, sodat die Here hulle getrou aan die gebooie sal vind by die wederkoms (Matt 24:37-25:30). Matteus beklemtoon dus die belangrikheid van gehoorsaamheid aan die bevel van die eenaar, totdat die einde kom. Die kerk en die lede moet getrou bly en waaksaam wees.

Die gevolgtrekking kan dus gemaak word, dat Matteus 24-25 en 28:16-20 met betrekking tot die bergmotief bedoel is om saamgelees te word. Dit beskryf die lewe van die kerk in die tyd voor die einde aanbreek. Die vraag is: wat is die verband tussen eskatologie, geskiedenis en die kerk in Matteus? Die perikope toon ooreenkomste aan in verband met die interim periode en die kerk se rol daarin. Die volgende ooreenkomste kan gelys word:

- die bergmotief;
- die teenwoordigheid van Jesus by die dissipels;
- diskoerse oor die einde van die tye;
- die sending na die nasies in die eindtyd (Matt 24:14); en
- die gehoorsaamheid van die dissipels aan die bevel van die Here.

Ten spyte van die ooreenkomste, is die verskille tussen die twee perikope ook belangrik. Eerstens, in Matteus 24-25 word die interim periode gekenmerk deur 'n sin van dringendheid en spanning. Daarteenoor, word Jesus se slotopmerking (Matt 28:16-20) gekenmerk deur kalmte en vertrouwe wat geen ruimte laat vir 'n apokaliptiese figuur nie. Die lewe van die kerk voor die einde van die tye word bepaal deur die status van die opgestane Here, eerder as die bedreiging van die toekomstige oordeel. Tweedens, alhoewel die Seun van die Mens die afwesige eenaar is in die Olyfberg-diskoers (vgl Matt 24:43-25:30), beklemtoon die berg van opdrag die teenwoordigheid van die Here by die dissipels tot aan die einde van die tye. Daar is dus 'n duidelike progressie in die beskrywing van die interim periode. Beide gedeeltes

het 'n eskatologiese ondertoon, dit wil sê, beide wys op die etiese opdrag in die lig van die naderende einde. Die teenwoordigheid van die opgestane Here by die kerk, bring 'n totaal nuwe perspektief op die eindtyd. Baie van die voordele wat net met die paroesie geassosieer word, is na die opstanding op proleptiese wyse 'n werklikheid vir die kerk.

Die teenwoordigheid van Jesus in Matteus 1:23 en 18:20 is prolepties van die teenwoordigheid na die opstanding en die verheerliking van Jesus binne Matteus, tot by die finale openbaring in Matteus 28:20. Matteus 28:16-20 is 'n progressiewe vooruitgang van die gesag van Jesus (nie net op aarde nie; vgl Matt 9:6) en 'n vooruitgang in die sendingopdrag van die dissipels (nie meer net Israel nie; vgl Matt 10:5; 15:24, maar die heidene ook) Matteus 28:16-20 verteenwoordig ook 'n nuwe verstaan van die verhouding van die kerk en die Here tot en met die einde van die tye. Matteus 24-25 verbind die interim periode met die slot van Matteus 28:16-20 en wys vooruit na die bestaan van die kerk tot aan die einde van die tye. In Matteus 28:16-20 verklaar die proleptiese genieting van die voordele van die paroesie, naamlik die universele gesag van die opgestane Here en die teenwoordigheid van die Here by die volk, vir die kerk die aard van die interim periode terwyl hulle die gesag onder die nasies verkondig. Die gevolgtrekking kan dus soos volg gemaak word:

It would appear, then, that we are justified in seeing the Olivet Discourse in Matthew as part of a mountain motif in the Gospel which finds its key and culmination in the closing mountain scene. Although the eschatological and apocalyptic nuances traditionally associated with the Mount of Olives, and in particular its function as a mountain of revelation, are not foreign to Matthew's purposes here, his interest in the mountain setting of the discourse is primarily in its value as a literary symbol by means of which the link with the closing scene may partially be established. By means of this symbol Matthew is able to gather up the description of the interim period found in the Olivet Discourse and incorporate that description into the larger and more profound view of the Church's place in salvation history that comes to expression in the closing mountain scene (Donaldson 1985:168).

Volgens Crosby (1988:80) het die uitbly van die paroesie aanleiding gegee dat Matteus se huiskerke hulle aangepas het by die gemeenskap rondom hulle. Die



probleme wat verband hou met etnisiteit, mag en stad-plattelandse verskille in die breë gemeenskap, het Matteus se huiskerke beïnvloed. Matteus 24 beskryf van die gevolge van die verskeie spanningsvelde wat bestaan het: sommige dissipels het moeg geword, ander het afvallig geword en in konflik gekom met dié wat getrou gebly het. Baie huishoudinglede het jaloers geword teenoor mekaar en mekaar gehaat (Matt 10:35-37; 24:10). Ander is op dwaalweë verlei deur die leer van valse profete (Matt 24:4-5, 11). Die invloed van die mag van die bese het toegeneem (Matt 24:12a). Wetteloosheid het toegeneem, asook die minagting van gesag. Die liefde van baie huishoudinglede het verflou (Matt 24:10-12) (Crosby 1988:81).

Die brandende vraag wat by die huiskerke ontstaan het, was: Waar is God? Die spanning in verband met die vraag het verhoog met die vernietiging van die tempel in 70 n C. Die tempel, God se huis, is die simbool van God se teenwoordigheid. Met die vernietiging het groter twyfel ontstaan. As die simbool van God se teenwoordigheid vernietig is, waar is God dan? Waar kan God gevind word? Crosby (1988:82) beskryf Matteus se reaksie op bogenoemde vraag soos volg:

Matthew had to respond to this tension with words of hope. Sensitive to the people's growing anxiety and disillusionment, Matthew recalled Jesus's words: "Be on guard! Let no one mislead you.... Do not be alarmed!" (24:2, 6). Matthew tried to remind the members of his community that Jesus's presence would not be limited to cataclysmic events (24:6-11). His coming-to-be-with-them would never again be limited to an isolated location (24:23-24) such as the desert or even holy shrines (24:26). Matthew asked that his households, rather than being kept in fear by searching for Jesus in empty places (28:5-6), return to their biblical roots by reexamining their genealogy (1:1f).

#### **6.8.4 Resolusie van die verhaal (Matt 26:1-28:20)**

##### **6.8.4.1 Salwing in die huis in Betanië (Matt 26:6-13)**

Matteus begin die lydensverhaal van Jesus met die vrou wat Jesus met baie duur olie gesalf het (Matt 26:6-13). Jesus is in Betanië *in die huis van Simon die melaatse* (Matt 26:6). In die huis het die vrou met duur olie, wat 'n teken is van welvaart en luuksheid, Jesus gesalf vir die begrafnis. Die vrou het dus 'n lewensmiddel van groot waarde met Jesus gedeel. In haar ervaring van die teenwoordigheid van Immanuel in



die huis, is die vrou bemagtig om haar lewensmiddele te herorden om in Jesus se geantisipeerde behoefte te voorsien. Die dissipels se reaksie op die vrou se optrede toon aan dat die lewensmiddele wat nie deur 'n persoon of groep benodig word nie, herorden moet word ten behoeve van die armes wat in nood is. Matteus veronderstel dat mededeelsaamheid met die armes, deel is van die huishoudelike etos (Crosby 1988:118).

Die vrou sal onthou word vir haar goeie werke. Die vrou se goeie werk is die reaksie op Jesus se geprojekteerde nood: om Jesus voor te berei vir die begrafnis (Matt 26:12). Volgens Matteus is goeie werke om in die behoeftes van die armes te voorsien (Matt 11:2, 5). Mense word geseën (Matt 11:6) as hulle werke in ooreenstemming is met dié van Jesus (Matt 11:2), deur in die hulpbehoewendes se nood te voorsien (Matt 25:31-46). Wat belangrik is vir ons ondersoek, is Jesus se reaksie, naamlik: *Die armes sal julle altyd by julle hê, maar vir my het julle nie* (Matt 26:11). Die woorde van Jesus is 'n verwysing na Deuteronomium 15:11 en het betrekking op die armes in die *land*. Die teenwoordigheid van die armes vereis 'n sabbat (Deut 15:9) en 'n gereelde openheid teenoor die armes en hulpbehoewendes in die land. Jesus pleit vir 'n regverdigte optrede teenoor die armes. Crosby (1988:118) beskryf Jesus se optrede soos volg:

When the poor were with him, even though he might have tried to avoid doing so (15:21-28), Jesus always shared his resources with them (15:28). He directly linked his entire life (11:2-6) and the legitimation of discipleship with the way the poor would be resourced (19:21ff). Now she has done the same; she has put into practice the heart of his teaching which he came to proclaim (11:2-5; 19:2f).

Die vrou se goeie werk sal in die hele wêreld verkondig word, omdat haar daad die herordening van die lewensmiddele openbaar, wat die kern van Jesus se onderrig is. Die evangelie moet aan almal geleer word tot aan die einde van die tye, want alle mag in die hemel en op die aarde is aan Jesus gegee (Matt 28:16-20). Die goeie nuus sal na die armes toe kom, oral waar onder die gesag van Jesus geleef word (Matt 11:3-6). Die armes sal altyd op die aarde wees, sodat die volgelinge van Jesus wat voldoende lewensmiddele het, altyd die werk van Jesus kan voortsit deur in die behoeftes van die armes te voorsien. Die betekenis van die perikoop kan soos volg saamgevat word:

...we conclude that - in light of the call to perfection which demands a reordering of resources on behalf of the poor (19:21) - the reality of the poor becomes the environment in which those with resources can experience the reign of God. Their very presence is a continual reminder that the work of creation and reordering relationships and resources is not yet complete in God's household. Good news comes to the poor when those with resources experience the reign of God. But that experience of God's reign is predicated on a life oriented to meeting the poor's needs (25:31-45) (Crosby 1988:119).

#### **6.8.4.2 Die berg van opdrag (Matt 28:16-20)**

##### **6.8.4.2.1 Inleiding**

Die navorsing het reeds aangetoon dat Matteus 28:16-20 die kulminasiepunt is van die vorige bergperikope in Matteus (4:8; 5:1; 8:1; 14:23; 15:29; 21:1; 24:3; 26:30). Matteus 28:16-20 het 'n spesifieke teologiese plek en funksie binne die Matteus-evangelie, veral rakende die Christologie en ekklesiologie. Die berg van opdrag is die klimaks en samesmelting van bogenoemde temas regdeur die evangelie. Donaldson (1985:170, 175-188; kyk ook Van Zyl 1982:54) toon met reg aan dat navorsing relatief min aandag gegee het aan Matteus 28:16-20<sup>41</sup> as geheel. Donaldson het 'n volledige oorsig gegee oor die verskillende benaderings wat gepoog het om die eenheid van die verskillende elemente van Matteus 28:16-20 te interpreteer. Matteus 28:18-20 is dikwels in isolasie hanteer of as van sekondêre belang geag (Hubbard 1974:69, 73; Frankemölle 1974:60). Die plek en funksie van die berg as topografies-teologiese belangeruimte het ook min aandag van Nuwe-Testamentici ontvang (Donaldson 1985:179). Waar die berg meer direk bespreek is, is dit óf hanteer as 'n plek van openbaring (Bornkamm 1964:171; Osborne 1976:76), óf as gevolg van Sinai-tipologie wat aan die werk is (Lohmeyer 1951:24, 44; Davies 1974:55; Hubbard 1974:92-98; Perrin 1977:51; Gundry 1982:593; Trilling 1969:24). Hierdie benaderings is nie een volgens Donaldson (1985:180) geldig nie. Die ondersoek na die berg as godsdienstige plek en teologiese simbool in die tweede tempel periode, toon aan dat die berg funksioneer as 'n plek vir eskatologiese gebeure en dat Sion die spesifieke sentrum was vir die hoop op die eskatologiese herstel van die volk van

God. Matteus se perikoop van die berg in Galilea is die begin van die nuwe era waarin Jesus se universele gesag uitgeoefen word en die opdrag van die heidensending gegee word (kyk Donaldson 1985:180). Matteus het dus doelbewus die evangelie afgesluit met 'n bergperikoop. Die bergmotief het 'n verskeidenheid van literêre, tipologiese en teologiese rolle en is nie noodwendig net 'n literêre simbool nie. Matteus 28:16-20 as 'n literêre simbool, bind al die vorige bergperikope saam as 'n hegte eenheid.

#### **6.8.4.2.2 Eskatologiese vervulling**

Donaldson (1985:188) stel dat die drie stellings<sup>42</sup> van Jesus in Matteus 28:16-20 duidelik gegrond is in die eskatologiese verwagtings van die berg Sion. Die stellings van Jesus is 'n doelbewuste en noukeurig saamgestelde eenheid. Donaldson (1985:188) vat die betekenis soos volg saam:

Rather, the mountain setting of v. 16 provides the clue to the connective thread running through the various elements of the passage and binding them tightly together. The passage as a whole partakes in a profound unity provided by Matthew's christological reinterpretation of Zion eschatology: *the exalted Jesus is the gathering point for the eschatological people of God and the locus of God's presence with his people*. The mountain setting functions as the vehicle by which these Zion expectations are transferred to Christ in whom they find their fulfillment. Whatever apocalyptic and Sinai overtones are present have been gathered up into this larger vision (my kursivering – GV).

#### **6.8.4.2.3 Christologiese vervulling**

Die berg van opdrag moet vervolgens binne die konteks van die evangelie as geheel ondersoek word. Daar is drie temas wat soos 'n goue draad regdeur die evangelie loop en wat in Matteus 28:16-20 kulmineer. Die eerste tema is die Christologiese tema. Die sentrale tema is die Seun (van God) wat *progressief* ontwikkel deur die Matteus-evangelie. Die Seun vervul die roeping van 'n nederige gehoorsaamheid aan die wil van die Vader, wat noodwendig uitloop op die kruis. Die Seun oorwin finaal deur die opstanding en verheerliking deur die Vader. Kingsbury (1974:573-584; kyk Meier 1979:118; Donaldson 1985:178, 179; Van Aarde 1994:50-51) toon aan dat die Seun (van God) die sentrale Christologiese tema van Matteus is. Van Aarde (1994:50-53) wys op die kritiek van Nuwe Testamentici op die tendens om een Christologiese titel

uit te sonder as die alles insluitende en omvattende titel in Matteus (kyk Keck 1980:9; Hill 1980:68). Die Nuwe Testament, as ook Matteus wil met die Christologiese titel vir ons iets sê in verband met die identiteit van Jesus, daarom die verskeidenheid. Matteus stel nie belang in die interrelasie tussen die titel soos die moderne geleerdes nie (kyk Keck 1980:9). Die oorbeklemtoning van `n enkele Christologiese titel onderwaardeer ander motiewe en dwing sekere materiaal om in te pas by die voorafbepaalde vorm (kyk Hill 1980:68). Die omvattende perspektief en kompleksiteit van die Matteus-narratief word geïgnoreer deur slegs te fokus op een sentrale Christologiese titel (vgl Meier 1979:218-219 se kritiek op Kingsbury; kyk Van Aarde 1994:52). Van Aarde (1994:52) beskou sy eie beklemtoning van Immanuel (God-met-ons) as die dominante perspektief van die teologie van Matteus nie op dieselfde vlak as Kingsbury se beklemtoning van die Seun van God as sentrale titel nie.

Are we then not also guilty of a “single-mindedness” and a “search for one overarching christological theme” (see Hill above) when we maintain that the *Emmanuel title* is the dominant perspective of the theology of Matthew (see Van Aarde 1982)? No. The difference is that we do not consider that the Emmanuel title functions as an inclusive title, encompassing all the other christological titles. Neither do we argue that the Emmanuel title functions as the center of an ellipse, recessively integrating all the other titles. As a Hebrew name Emmanuel is a direct explication of an Old Testament theme. This Old Testament God-with-us theme was taken up by Matthew in order to provide the deep-seated theological perspective from which the narrator evaluates and presents *all* the names of Jesus, as well as everything else in the Gospel of Matthew. In view of this, Matthew’s Jesus is generally speaking, presented as the *fulfiller of the Old Testament*, that is, *Emmanuel – the Torah incarnate* (kursivering – AG v A).

Op die berg van opdrag ontvang Jesus die wêreldwye gesag van die Vader en beveel dat al die nasies onderrig moet word. Die onderrig van Jesus kulmineer in die berg van opdrag en sluit af met die Sion-tipologie van troonbestyging (vgl Ps 2).

#### **6.8.4.2.4 Die ekklesiologiese tema**

Die unieke bergperikope in Matteus 4:23-5:1; 15:9-39 en 28:16-20 handel oor die

vergadering van die eskatologiese gemeenskap en die instelling van die kerk. Die eerste twee perikope beskryf op ideale wyse Jesus se onderrig van die dissipels saam met die skare. Hulle vergader rondom Jesus op die berg om te deel in die eskatologiese seëninge van genesing, onderrig en voeding. Die probleem van die eskatologiese seëninge wat in die eerste twee perikope geantisipeer is, asook die deelname van die heidene in Matteus 25:29-39, word eers in die finale diskoers opgelos. In die finale bergperikoop deel die dissipels in die eskatologiese gemeenskap en gee Jesus die dissipels die sending opdrag om na alle nasies te gaan. Die nasies word deur onderrig en doop ingesluit in die formele instelling van die eskatologiese vergadering van die volk van God, naamlik die kerk. Die drie bergperikope word dus linguïsties, struktureel, topografies-teologies en ekklesiologies met mekaar verbind.

#### **6.8.4.2.5 Die heilshistoriese tema**

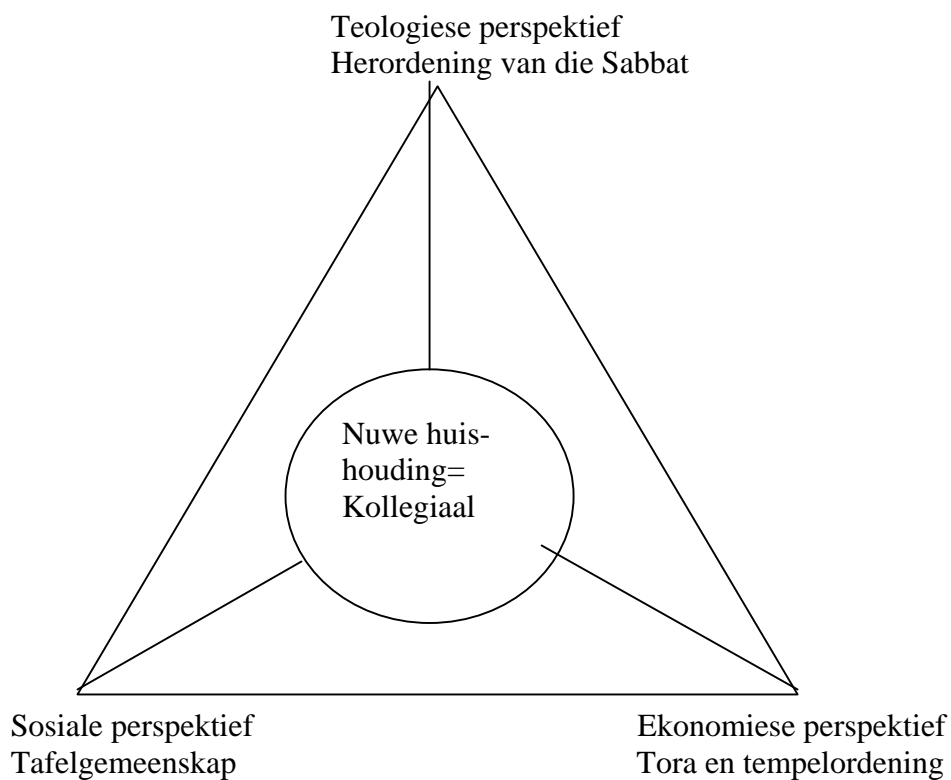
Jesus se aanvaarding van die universele gesag en die vestiging van die kerk met die wêreldwye sending is 'n nuwe begin in die heilsgeskiedenis tot aan die einde van die tye. Marxsen (1959) en Conzelmann (1977) is die voorlopers van die heilshistoriese benadering (kyk Van Aarde 1999:677). Van Aarde (1999:677) stel dat die *Heilsgeschiede* vir baie Matteus-navorsers een van die sentrale temas in Matteus is. Die heilshistoriese benadering is egter nie sonder gebreke nie. Vrae in verband met Matteus wat debatteerbaar is, is die aantal temporele fases (sekwensies – AG van A) wat in die evangelie onderskei word, die spesifieke plek waar een sekwensie eindig en die volgende sekwensie begin, en laastens die plek en aard van die tyd van die Ou Testament binne die heilshistoriese raamwerk van die evangelie. Al drie hierdie aspekte is geïntegreer in die evangelie.

Matteus 28:16-20 grond die versoeking (Matt 4:23-5:1) en die voeding (Matt 5:29-39), asook die Olyfberg-perikoop wat handel oor die interim periode tussen die hede van Matteus en die einde van die tye, op 'n Christologiese en ekklesiologiese basis. Die apokaliptiese visioen van Matteus 24-25 is komplimentêr, maar word ook gekorrigeer deur die gerealiseerde eskatologie van Matteus op grond van die teenwoordigheid van die opgestane Here. Die finale bergperikoop is die kulminasiepunt van bogenoemde heilshistoriese tema regdeur die berg-perikope. Die gevolgtrekking kan dus gemaak word, dat: "...the mountain pattern in the First Gospel – of which 28.16-20 is the key and culmination – is not a mere surface literary

motif, but rests on foundations deep in Matthean theology” (Donaldson 1985:190).

### 6.8.5 Voorstelling van die driehoekmodel

Uit bogenoemde sosiale hervorming van Jesus of die herordening van die patriargale sisteem is dit duidelik dat die driehoekmodel (kyk Wright 1984, 1990) gebruik kan word vir die interpretasie van die Matteus-evangelie. Crosby (1988:196-203) kan deur middel van die model geherstruktureer word om sodoende die data meer verstaanbaar voor te stel. Die afdeling (6.8.) kan opsommend, soos volg voorgestel word:



### 6.8.6 Samevatting

Die derde afdeling van die Matteus-evangelie volgens McKnight (1992:531) se strukturindeling handel oor die toenemende konflik tussen Jesus en die Joodse leiers, wat uitloop op die oordeel en verwerping van Jerusalem en die leiers. Die oorsaak van die konflik en stryd blyk volgens Matteus gegrond te wees in die botsing tussen die patriargale gesag van die Joodse leiers, teenoor Jesus se aanspraak op gesag. Verder is aangetoon dat die teenoorstaande persepsies oor grondbesit, die stryd tussen stad en platteland en die sosiale stratifikasie van die samelewing (vgl hoofstuk 5), aanleiding

gegee het tot stryd en wedywering.

In aansluiting by die genealogie, het die vrou 'n belangrike rol te vervul in Matteus se nuwe huiskerke. Jesus bemagtig die vroue en stel hulle gelyk aan die mans. In Jesus se nuwe huisgesin is die vrou se posisie herorden en is sy 'n integrale deel van die huisgesin van God. Die tweede deel van 6.8.2 handel oor die herordening van die lewensmiddele. Matteus vestig 'n duidelike band tussen die topologiese belangeruimte van die huis en die mens se nabyheid aan Jesus binne die huis, asook die mededeelsaamheid van lewensmiddele. Die vrou in Betanië is 'n illustrasie van die realisering van die herordening van lewensmiddele binne die huis, in die teenwoordigheid van God. Die boodskap sal versprei vanaf die *oikos* na die *oikoumene* (wêreld).

Die herordening van verhoudings en lewensmiddele word in Matteus 19:3-20:16 saam aangetref. Dit beklemtoon die nuwe begin wat aangebreek het in Jesus en sy nuwe huishouding. Binne die nuwe huishouding word geen onderskeid meer getref op grond van die ou patriargale sisteem nie. Die nuwe begin in Jesus is dus 'n totale herordening van die ou patriargale sisteem, wat die vrouens en die sosiaal veragtes geëksploiteer het. Die herordening vind plaas op alle vlakke van relasies, asook alle vorme van lewensmiddele. Die huis, land en wêreld staan onder God se heerskappy. God is die Huiseienaar en Hoof van die wêreld. Die hele patriargale sisteem is hiermee uitgedaag.

Afdeling 6.8.4 toon duidelik die verband aan tussen huis, stad en Jerusalem. Jerusalem en die leiers word verwerp en die tempel sal verwoes word. Die tempel is vervang met die nuwe huishouding van God. In die nuwe huishouding sal lewensmiddele en relasies reg georden wees, dit wil sê, gegrond op geregtigheid as die doen van die wil van God. Die nuwe huis van God ontvang gesag van God om die wil van God uit te voer. Die gesag word gebruik om siekes gesond te maak, duiwels uit te dryf en mense te leer om alles te onderhou wat God hulle beveel het. Alle mag behoort aan God en God is met ons tot in ewigheid.

Die ondersoek na die plek en funksie van die ruimte-aspek toon duidelik aan dat die topografie teologiese belangeruimtes verteenwoordig. Die huis en berg is positiewe teologiese belangeruimtes waar Jesus se onderrig en genesing aan die dissipels en skare onderskeidelik lei tot die aanvaarding en gehoorsaamheid aan Jesus, die Seun van God. Die huishouding het dus 'n sentrale plek en funksie binne die pre-

industriële ekonomie van die gevorderde agrariese samelewing. Die rol en status van elke persoon binne die gestratifiseerde samelewing word verduidelik. Die huisgesin is die kleinste bousteen van die samelewing, ekonomie en koninkryk. Die eerste-eeuse Mediterreense ekonomie is gegrond op algemene resiprositeit, wat ten doel het om eksploitasie te voorkom. Die sentrale tema van die bergperikope ontwikkel progressief, totdat dit kulmineer in Matteus 28:16-20 waar alle mag in die hemel en op die aarde deur die Vader aan Jesus gegee is. Jesus is die Seun van God wat nederig en gehoorsaam op die lydensweg na Jerusalem loop en wat finaal oorwin deur die opstanding en hemelvaart. Jerusalem, die tempel, sinagoge en die huis van Israel is negatiewe, teologiese belangeruimtes wat Jesus, die Seun van God en die Goddelike gesag verwerp en wat die Joodse skare vanuit hulle magsposisie eksploiteer en mislei.

*Hoofstuk 6 se gevolgtrekking sal in hoofstuk 7 geïnkorporeer word as deel van die samevatting van die ondersoek as geheel. Die patroon wat gevolg is met die gevolgtrekking aan die einde van elke hoofstuk sal dus verbreek word.*

## ENDNOTAS

---

<sup>1</sup> Hierdie studie sluit aan by die narratologiese navorsing wat fokus op karakterisering en tyd-ruimtelike aspekte (kyk afdeling 2.2.4-2.2.4.2). Die studie het ten doel om die leemte in narratologiese navorsing aan te vul en te fokus op die topologiese belangeruimtes in die evangelies.

<sup>2</sup> 'n Belangrike strukturele kenmerk van Matteus word nie deur McKnight gemeld in die bevestiging van die feit dat Matteus vanaf 14:1 Markus sterk navolg nie. Dit is dat Matteus se eie werk tot met hoofstuk 13 gekenmerk word deur die gebruik van triades (Davies & Allison 1988:62-72).

<sup>3</sup> Die driehoekmodel sluit baie sterk aan by die gebruik van triades in die struktuur van Matteus (kyk Davies & Allison 1988:62-72 vir 'n volledige oorsig van die triades in Matteus).

<sup>4</sup> Volgens Barclay (1965) kan die numeriese verklaring van die genealogie van Jesus soos volg verduidelik word: Die genealogie word soos volg saamgevat: daar is drie stalle van veertien geslagte tot by Christus (1:17). Die getal veertien is van betekenis, omdat die Hebreeuse konsonante van Dawid altesaam veertien is (D=4; V=6; D=4 =14). Die een moonlike verklaring is volgens Crosby (1988:86; vgl Huffman 1992:254-259) soos volg:



“Since three is a perfect number and Matthew had three sets of fourteen figures, the genealogy of David’s house is only perfected in Jesus Christ. His household will be the new Israel of men and women through whom God will continue to be present in creation.” Die ander moontlikheid is dat die getalle 6 keer 7 = 42 ook gebruik kan word. Ses is die getal van die mens en sewe die getal van God, dus in Jesus het God en mens bymekaar gekom.

<sup>5</sup> Betlehem van Judea is die plek waar Jesus, die koning van die Jode gebore is. Die term “Jode” word verkeerdelik gebruik vir die inwoners van Judea (*Ioudaios*). Malina & Rohrbaugh (1992:32, 33) wys tereg op die verkeerde gebruik van die term Jode. Matteus gebruik nie die woord Jood/Jode nie, maar verwys na die plek as Judea, die aangrensende gebied van Galilea en Perea. Judeër dui dus `n persoon aan uit die gebied van Judea wat deel is van die groter gebied, Israel. Pilch (1997:119-125) sluit aan by Malina & Rohrbaugh (1992:32, 33) in verband met die gebruik van die term Jood/Jode (kyk afdeling 4.4.3 vir Pilch se standpunt).

<sup>6</sup> Sim (1999:18) kom tot die gevolgtrekking dat die bewyse van die oënskynlike konsensus rondom die feit dat die wyse manne heidene was, baie twyfelagtig is. Dit is daarom nie moontlik om die ras van die wyse manne te bepaal nie. Hulle kon waarskynlik ook Jode gewees het.

<sup>7</sup> Niedner (1989:43-47) toon oortuigend aan dat Matteus in kontinuïteit met die Ou Testament staan en nie anti-Judaïstiese en anti-Jerusalemse propaganda versprei het nie. Grassi (1989:23-29) beklemtoon weer die sterk ooreenkomste tussen Matteus en Deuteronomium, onder andere ten opsigte van `n Moses-tipologie en die verkondiging van gehoorsaamheid aan die *tora*.

<sup>8</sup> Donaldson (1985:202, 284) verbind die bergmotief en Galilea baie sterk met mekaar. Matteus verbind die drie belangrikste berge in Galilea binne die plot van die verhaal.

<sup>9</sup> Farmer (1953/54) en Byington (1953/54) het pionierswerk gedoen rondom die bergmotief in die Bybel.

<sup>10</sup> Die ontstaan en agtergrond van die Sion-tipologie word omvattend in Roberts (1973:329-344) en Hayes (1963:419-426) bespreek. Algemene agtergrond ten opsigte van die bergmotief word deur Kingsbury (1967:205-210) en Sperling (1982:608-609) verskaf.

<sup>11</sup> Vergelyk weer die endnotas in 6.3.1 en 6.3.4 in verband met die kontinuïteit tussenn die Ou Testament, Deuteronomium en die Matteus-evangelie.

<sup>12</sup> Verskeie navorsers (kyk Kelly 1964:190-220; Pokorny 1973:115-127) het gepoog om die oorsprong, agtergrond, literêre verbande en betekenis van die versoeking van Jesus aan te toon. Kelly (1964:190-220) gee `n oorsig van die literêre ontwikkeling en parallele van soortgelyke versoekings in die Joodse denke van dieselfde era. Hierdie ondersoek toon aan dat die versoekings van Abraham, Israel in die woestyn, Petrus en Judas, die konteks is vir die verstaan van die berig oor die versoeking van Jesus. Vir verdere verwysings, kyk Bowden-Smith (1935/36); Freeman (1936/37); Doble (1960/61); Powell (1960/61); Kelly (1964).

<sup>13</sup> Doble (1960:91-93; vgl Pokorny 1973:115-127) bevestig dat die verskillende versoekings in die berig die Seunskap van Jesus beklemtoon.

<sup>14</sup> Barclay (1965:55-60) dui aan dat die Griekse woord beteken om te toets of om vas te stel (vgl Gen 22:1).

<sup>15</sup> Donaldson (1985:102) toon die *verbatim* ooreenkomste tussen Matteus 4:8 en Matteus 28:16-20 aan. (Vgl verder die ooreenkomste wat Davies & Allison [1988:60] aantoon tussen Matteus 1-2 en 28).

<sup>16</sup> Grassi (1989:25) toon aan dat dit sit-posisie verskeie betekenismoonlikhede kan hê, byvoorbeeld: dit kan dui op troonbestyging en gesag. Vergelyk Matteus 25:31 waar die Seun van die Mens op die troon sit in oordeel en gesag in die finale oordeel.

<sup>17</sup> Crosby (1988:59) wys net op die een triade binne Matteus. Davies & Allison (1988:60-64) gee `n volledige oorsig oor die triades in die Matteus-evangelie, veral ook in die bergrede.

<sup>18</sup> Crosby (1988:181) stel dat die bergrede die basiese struktuur van geregtigheid beklemtoon:

5:1-5:16: Inleiding: Die saligsprekinge groepeer rondom geregtigheid/goeie werke in die huis;

5:17-5:48: Vervulling van die wet en profete vervul die geregtigheid wat dié van die skrifgeleerdes en Fariseërs oortref;

- 5:17-5:20: Die wet en profete as profesie
- 5:20-5:47: Die antitese stellings
- 5:48: Die weg van heelheid (*teleios*);
- 6:1-6:32: Realisering van geregtigheid deur die doen van goeie werke, sodat God kan sien;
- 6:1-4: Aalmoese
- 6:5-15: Gebed ( met implikasies vir kwytstelling van skuld en jubilee)
- 6:16-18: Vas
- 6:19-32: Keuse tussen God en Mammon
- 6:33-7:12: Geregtigheid as regte verhoudings met ander en God;
- 7:13-23: Konklusie: Die triade van kontraste oor die doen van goeie werke en woorde wat oorgaan in daede, is om die huis op rots te bou.

<sup>19</sup> Volgens Spreuke is hulle nabootsers van wysheid wat *haar huis bou* (Spreuke 9:1; 24:3).

<sup>20</sup> Mary Douglas (1966) gebruik kultureel-antropologiese modelle om die samestelling van die Christelike gemeenskap te beskryf. Die gemeenskap kan beskryf word as *high/low grid* en *strong/weak group* (vgl Crosby 1988:111; Leland White 1986). Met die begrip *grid* word bedoel die graad van sosiale gehoorsaamheid van persone van `n groep aan die gemeenskap se simboliese sisteem, die sisteem van klassifikasies, definisies en evaluasies, waardeur die gemeenskap sy lede in staat stel om orde en betekenis aan hulle ervarings te skep. Met *group* word bedoel die mate van sosiale druk wat op `n persoon of subgroep geplaas word om te konformeer met die breë gemeenskap se eise en om tussen grenslyne wat die groep afbaken, te bly. Volgens Malina (1986:203) reflekteer Matteus se gemeenskap `n sterk groep, lae graad samestelling. Crosby (1988:111) definieer die *sterk groep-lae graad* van Matteus se gemeenskap soos volg:

Strong group characteristics involve clear group identity with pressure to conform, definite “insiders” and “outsiders” with clear division of their boundaries, along with normative symbols which define, express, and continue the group identity. Low grid indicates a low degree of fit or match between an individual’s experiences and societal patterns of perception and evaluation.

<sup>21</sup> Malina (1991:66-87) toon die andersheid tussen die eerste-eeuse Mediterreense en Westerse begrip “persoonlikheid” aan. Malina beskryf Matteus se gemeenskap soos volg:

John the Baptist and Jesus, with their call for conversion, asked for people to break with belief in external responsibility, to realize that praise or blame for behaviour was their own, to seek a reward from God rather than live with the expected rewards from men. Of the Synoptic gospels, it seems that Matthew and his concern with the house of Israel saw the world in terms of internal responsibility and external control. In this the community of Matthew seems most like Jesus' original Galilean audience. Thus, the qualities featured in Matthew's Sermon on the Mount (Matt 5-7), like that document's directives on litigation (Matt 18), admit of external control, but quite distinctively underscore internal responsibility.

<sup>22</sup> Elliott (1989:53-65) wys op die verband tussen afguns (*evil eye*), redistribusie, *limited good* en die *zero-sum game* in kleinboergemeenskappe.

<sup>23</sup> *Teleios* (Matt 5:48) is die beginsel waarvolgens die ses antiteses van die wet uitgebrei word (Engelbrecht 1985:155, 156; vgl verder afdeling 6.5.4.2).

<sup>24</sup> Davies & Allison (1988:63) gee die volgende uiteensetting van die triade in Matteus 6:1-18:

- Algemene beginsel (6:1);
- Spesifieke opdrag (6:2-18);
- Aalmoese (6:2-4);
- Gebed (6:5-15) - Hoe om te bid: nie soos huigelaars in die sinagoge nie (6:5-6);  
- Hoe om te bid (6:7-15); \* Nie soos heidene (6:7-8);

<sup>25</sup> Senior (1979), maar veral Reumann (1985) lê 'n baie sterk verband tussen die geregtigheid en die ekonomie van God.

<sup>26</sup> Vergelyk Clark (1947) en Brown (1980) vir verdere verwysings.

<sup>27</sup> Verdeling van arbeid binne die huishouding van Matteus kan soos volg beskryf word: Verdeling van arbeid is die gemeenskap se manier om verhoudings en lewensmiddele te orden rondom produksie. Verdeling van arbeid sluit implisiete vooronderstellings of een of ander sosiale kontrak in, wat die produksierolle en optredes bepaal. Die taak en funksie van die sosiale kontrak is:

...to regulate potential conflicts among the various economic actors in three specific areas: "(1) the demands and requirements of the individual worker or household for food, clothing, shelter and a share in the amenities and pleasures of life; (2) the needs of the society as a whole; (3) the demands and requirements of the dominant individuals or groups" (Crosby 1988:99).

Matteus se huishouding is die basiese produksie-eenhede binne die gemeenskap. Die basiese verdeling van arbeid het binne die huishoudings plaasgevind. Matteus verdeel die arbeid in sy huishoudings langs manlike en vroulike rolle. Matteus is ook beïnvloed deur die patrone en vooronderstellings in verband met verdeling van arbeid en rolverdeling. Die mans het huise gebou (Matt 7:24), vrouens het brood gebak (Matt 13:33) en kinders het gespeel (Matt 11:16). Malina (1981:99-100) toon ook die verdeling van arbeid in Matteus duidelik aan:

The preindustrial Mediterranean world is marked by families which are producing units. However, men's and women's work is sharply segregated (for example, note that the parable on anxiety in Matt. 6:25; 31 has birds compared with men's work, while the lilies of the field are compared with women's work). As producing unit, the family was the focus of the activities of each family member, and potentially disruptive extra-familial associations were taken care of by the head of the family.

Matteus se huishoudings het beslis verdeling van arbeid gehad, of die huise van die patriargale of kollegiale model was, is nie ter sake nie.

<sup>28</sup> In Matteus is die huiskerke en Jesus in konfrontasie met Beëlsebul (kyk afdeling 6.5.2.2). Die heerskappy van God is in konflik met die bese. Die konfrontasie tussen die twee *magte* is essensieel vir die verkondiging van die heerskappy van God. Matteus 10:24-25 beskryf situasies wat uniek is aan Matteus se huiskerke. Die konsepte openbaar sowel sy ekonomie as sy ekklesiologie. Die titel huiseienaar/*oikodespotes* verwys Jesus na Homself as leermeester en heer in 'n gesaghebbende verhouding met sy dissipels en slawe/seuns wat lede van die huishouding is. Jesus is leermeester van die dissipels en hoof van die nuwe familie, onder God die Vader (Matt 12:46-50). *Mathetes* en *didaskalos* korreleer, netsoos *kurios* en *doulos/paidion*, asook *oikodespotes* en *oikiaskos*. Crosby (1988:91-93) stel die verhoudings as twee teenoorstaande pole voor. Geen *insider* noem Jesus leermeester nie. Net Jesus verwys na

Homself as leermeester. Jesus roep mense om Hom te volg as sy dissipels. Dissipel wees beteken om in `n lewenslange verhouding met Jesus te staan. Dissipelskap is nie `n tussen fase op pad na `n leermeester toe nie. Die naam *Kurios*/meester beteken binne die sosio-politieke konteks *paterfamilias* of hoof van die huishouding (Crosby 1988:92). Diegene wat Jesus *Kurios* noem, onderwerp hulle as seuns, dogters en slawe aan die gesag van Jesus. Teenoor die Jode verwys die dissipels na Jesus as meester (Matt 26:10), maar onder mekaar noem hulle Hom Here. Matteus is die enigste evangelis wat wys op die noue verband tussen Jesus as Here (Matt 24:42) en Jesus as huiseienaar (Matt 24:43). Die genesing van die blinde en doofstom duiwelsbesetene is die konteks vir die volgende kontrovers met Beëlsebul (Matt 12:22-32). Die mense sien die verband tussen Jesus en die huis van Dawid, terwyl die Fariseërs stel dat Hy slegs deur Beëlsebul duiwels kan uitdryf. Jesus reageer deur te wys dat `n koninkryk wat in sigself verdeel is, ten gronde sal gaan, net so ook `n stad of huis wat verdeel is (Matt 12:25). Matteus verbind dus die koninkryk, stad en huis-metafoor met mekaar. Jesus is die Here, die Hoof van die huis wat bestaan uit dissipels en slawe (Matt 10:25), wat deel in sy mag. Die huis van Satan bestaan uit mense wat beïnvloed word deur die mag van die bose (Matt 12:43-45). Matteus begrond die uitdryf van duiwels in die krag van die Heilige Gees. Die Matteus-evangelie verbind dus die genesing van God in Jesus met die werk van die Gees. Die mag van God in Jesus konfronteer enige gesag, insluitende ekonomiese en politieke kragte, wat in die pad staan van God se wil en heerskappy. Die Huiseienaar se uitoefening van gesag moet deur die huishoudings voortgesit word. Die gesag van Jesus het Hom in konflik gebring met ongeregtheid en misbruik van gesag, net so sal dit die dissipels in konflik bring met leiers en owerhede. God se heerskappy staan teenoor enige misbruik van gesag. Die misbruik van gesag dui op die teenwoordigheid van die bose en dit moet uitgedryf word. Jesus dryf die duiwels uit deur die Gees van God. Ander plekke verbind Jesus se genesing met *exousia* (Matt 9:6; 10:1; 21:23-27). Matteus wys dat Jesus se gesag van God af kom. Deur die Gees en gesag van God word die gesag van God se heerskappy en teenwoordigheid dus in Jesus geopenbaar. *Exousia* openbaar God se teenwoordigheid en gesag in die werk van Jesus.

<sup>29</sup> Malina (1989:127-141) wys daarop dat daar `n radikale verskil bestaan tussen `n twintigste-eeuse individualistiese, psigologiese persoon en `n eerste-eeuse *persoon*. In die eerste-eeuse Mediterreense wêreld staan `n persoon as `n diadiese karakter bekend, dit wil sê dat die mens altyd in relasie tot ander mense of groep(e) staan. Malina (1989:133-137) beklemtoon dat die familiale instelling die primêre instelling in die eerste-eeuse Mediterreense samelewing was.

Since they were group oriented, they were socially minded, attuned to the values, attitudes, and beliefs of their ingroup. Due to their ingroup enculturation, they were used to assessing themselves and others in terms of stereotypes often explained as deriving from the geographical location of their group. Furthermore, since these persons were strongly embedded in a group, their behaviour was controlled by strong social inhibitions along with a general lack of personal inhibition. Their prevailing social institution was kinship; familism was foremost in people's minds. And the primary way in which they made sense of the world was in terms of gender, by viewing persons as well as things, time and space in terms of male and female (Malina 1989:139).

<sup>30</sup> Die onderskeid met betrekking tot huiskerke tussen die patriargale sisteem en die kollegiale sisteem kan soos volg beskryf word. Resente navorsing (Malherbe 1977:87-91; Meeks 1983:77-80; Crosby 1988:104) toon aan dat die dominante modelle vir die antieke huishoudings as vrywillige assosiasies is die *collegia* en *koina*. Die nie-patriargale modelle is 'n duidelike refleksie op Matteus se huiskerke. Die huiskerke is op 'n meer egalitêre wyse saamgestel en bied 'n direkte uitdaging aan die breë gemeenskap se patriargale sisteem. Egalitarianisme ondersteun politieke en sosiale gelykheid. Die Christelike gemeenskappe reflekteer dus meer die vorme van *collegia* en *koina* en is meer inklusief in terme van sosiale stratifikasie en ander sosiale kategorieë (Meeks 1983:79 Crosby 1988:106). Jesus roep mense om Hom te volg deur hulle vader te verlaat (Matt 4:22; 8:21). Die kollegiale model, teenoor die patriargale model, is 'n vrye assosiasie van mense wat bymekaar kom. Matteus 18:18-20 impliseer 'n huiskerk en 'n kerk wat gekonstitueer word waar twee of drie in Jesus se Naam vergader (*sunagogein*). Die gelykheid wat Jesus voorstaan, kan soos volg teenoor die breë gemeenskap gestel word:

*Ekklesia* was a political concept which involved a gathering of free individuals. In that stratified society, these may not have been "equal" in the same sense as that proffering in theoretical democracy; however nowhere in Matthew's gospel does Jesus canonize forms of social stratification. On the contrary, as we will show, the very reality of the poor and margined demands reordering by those claiming to be his disciples (Crosby 1988:106).

Jesus beklemtoon *exousia* deur te fokus op die diepere verbondsimplikasies van die verhouding tussen God en Israel. Die gesag/*exousia* word verbind met die doop (Matt 28:19-

20). Die doop gee aan al die huishouding lede 'n nuwe bestaan, naamlik 'n gelyke deelhê aan die gesag van die opgestane Jesus. Bogenoemde deelhê aan die gesag ondermyn die dominerende deur patriargale bloedverwantskap en word daardeur die belangrikste determinant van die nuwe familie in die nuwe era (Matt 19:28-30). Alhoewel die lede van die *ekklesia* nog steeds deel is van patriargale huishoudings, word gesag anders uitgeoefen as in die gemeenskap (Matt 20:25-26).

<sup>31</sup> 'n Ekonomiese sleutel wat verband hou met die stratifikasie van die samelewing van daardie tyd, is die antropologiese konsep van *limited good*. Die meerderheid mense het die oorheersing deur 2% van die samelewing gelate aanvaar. Die konsep van beperkte goedere lê ten grondslag van die eerste-eeuse Mediterreense ekonomie. Die ekonomie in die tyd van Jesus en Matteus kan soos volg beskryf word: "It was a traditional society in which a pre-feudal cottage industry or house-based economic system existed. Here status determined the ordering of relationships and resource allocation and, thus, the ultimate distinctions of position and roles between powerful and powerless, between rich and poor" (Crosby 1988:102). Malina (1981:75) beskryf die konsep van *beperkte goedere* in die antieke tyd soos volg: enige individu of sy huisgesin as geheel kan slegs hulle sosiale posisie verbeter ten koste van iemand anders. Dit is wat Lester Thurow (1981:269; vgl Crosby 1988:102) *zero-sum-economy* noem. Die individue van die verskillende status vlakke was in voortdurende konflik gewikkel, maar die meeste families en huishoudings het hulle status onvoorwaardelik aanvaar. Rang is aanvaar as deel van die normale sosiale orde wat deur God (vir die Israeliete) gesanksioneer is. Die kultuur reflekteer die basiese waardes wat die mense se gedrag rig. Daarom het die kultuur die rangorde versterk. Mistifikasie is die kritieklose aanvaarding van die status in die samelewing. Crosby (1988:102) beskryf dit soos volg:

One was born, not only physically, but ideologically, into conditions that denied the possibility of any real structural change. The uncritical acceptance of this order, sanctioned by religion and/or social ideology, is what Marxists call "mystification". Since status always reflects the value a culture places on various groups of people in terms of power, and since the world of the New Testament contained the above-mentioned levels or ranks of people, how the gospels would deal with power in the form of status is key to understanding the way the ordering of relationships among people and the allocation of limited resources would be further *mystified or demystified* (my kursivering - GV).



Die huishouding is die basiese ekonomiese produksie-en-verbruikseenheid. Binne die huishouding is die verdeling van arbeid gegrond op die beginsel van resiprositeit. Die hart van resiprositeit in 'n bestaans-gebaseerde, rang-ordelike en patriargale kultuur bestaan uit twee kern beginsels, naamlik normatiewe resiprositeit en die reg op bestaan. Binne die sisteem het die kleinboere sekere bronne prysgegee (soos kos en werk) in die ruil vir beskerming deur die beskermheer. Die beskermheer moes sorg dat die kleinboer se bestaansbehoefte in tye van nood bevredig word en hulle beskerm word. 'n Morele ekonomie is binne die sisteem gevorm, wat ekonomiese geregtigheid verseker het en waar eksploitasie voorkom is (Crosby 1988:103; kyk afdeling 5.7.3.1 in verband met resiprositeit). In bogenoemde streng georganiseerde struktuur van pre-kapitalistiese, huis-gebaseerde ekonomie is dit net godsdiens wat die ideologie van die klassisteem en die vernietigende vorme van negatiewe en gebalanseerde resiprositeit kan ondermyn. Slegs die begroning van die morele beginsels van godsdiens in geregtigheid, kan die eksploiterende ekonomiese sisteem ondermyn (Mott 1984:25; Crosby 1988:104). Die breë gemeenskap waarbinne Matteus se huiskerke funksioneer, het die sosiale stratifikasie ondersteun en het gebalanseerde resiprositeit as ekonomiese verspreidingsbeginsel gebruik. Die groter welvaart en kosmopolitaanse houding van die huiskerke het hulle in die versoeking gestel om die resiprositeit waardes van die breë gemeenskap te ondersteun. Matteus skryf dus sy evangelie om sy huis van dissipels te help om terug te keer na Jesus se oorspronklike visie van algemene resiprositeit, veral teenoor die buitestaanders, die armes en die gemarginaliseerdes (Crosby 1988:104).

<sup>32</sup> Van Aarde (1999:673-674) verwys na die *anakronistiese* gebruik van terme soos gerealiseerde eskatologie, eskatologie van die toekoms, nabye en uitgestelde, asook 'n geïmpliseerde interim periode. Teoloë het 'n *theologoumenon* gemaak van die woord *eschatos* (kyk Pilch 1993; Malina 1996).

<sup>33</sup> God se heerskappy en God se wil is onlosmaaklik aan geregtigheid verbind wat deur Jesus vervul is (Matt 3:15). Jesus word genoem *seun* en *geliefde* (Matt 3:17). Jesus is gehoorsaam aan die plan van God. Crosby (1988:224) dui die volgende verband aan tussen Jesus se doop en geregtigheid:

Since the terms used of Jesus came from Psalm 2 and Isaiah 42 and 61, baptism of Jesus shows a definite connection among God's will and the fulfillment of all justice, childlike obedience (Ps 2), and the jubilee restoration of life (Is. 42, 61). The prayer Jesus taught asked that God's will be done on earth and in heaven (6:10). He was faithful to that will from his testing in the desert (4:1-11), through

his prayer in Gethsemane (26:36-46), to his death on the cross.

Die vrug van God se heerskappy is die produk van geregtigheid. God se wil vir die huishouding van geloof vereis die doen van wat goed en reg is. Die totale vrug van ons goeie werke, geregtigheid, behoort aan God.

<sup>34</sup> Crosby (1988:223) maak dit baie duidelik dat alhoewel die heerskappy van God weggevat is van die huis van Israel en vir die kerk gegee is (Matt 21:43); en al is die huiskerk die plek waar die opgestane Here sal wees (Matt 16:18; 18:20; 28:20), kan die kerk nie gelyk gestel word met die heerskappy van God nie. Diegene buite die kerk, vanuit alle nasies, mag miskien die eerstes wees wat die heerskappy van God se kerk ingaan op grond van hulle geloof (Matt 8:11-12) en hulle geregtigheid (Matt 25:31-46). Alhoewel die *Koninkryk van God as 'n huis voorgestel word*, kan dit nie gelykgestel word aan die begrip "huiskerk" nie. Geen godsdienstige instelling as sodanig kan gelyk gestel word aan die heerskappy van God nie. Die kerk behoort eers die Koninkryk van God en God se geregtigheid te soek. Die kerk is egter nie gelyk aan die heerskappy van God nie. Slegs die huiskerke wat afsonderlik en almal gesamentlik God se geregtigheid soek en dit doen, selfs al word hulle vervolg (Matt 5:10), sal God se heerskappy as hulle eie ervaar. Dié wat nie die geregtigheid van God doen nie, moet oppas dat die heerskappy van God nie van hulle weggevat word nie.

<sup>35</sup> "Kanaänities" beteken volgens Jackson (2000:935-944) enige "vreemde" volk in die land van Israel, ongeag die tyd en omstandighede waarin die term voorkom (kyk Jackson 2000:934-948).

<sup>36</sup> Vergelyk Davies & Allison 1988:62-72 vir 'n volledige beskrywing van die triades binne Matteus.

<sup>37</sup> Die verheerliking is reeds deeglik ondersoek deur onder andere MacMillan (1895/96); Ewing (1906/07); Caird (1955/56); Stein (1976) en Trites (1979).

<sup>38</sup> Thompson (1970:86-91) noem vier elemente wat die eenheid tussen Matteus 17:24-27 en Matteus 18 aantoon (contra die bestaande praktyk om 'n nuwe eenheid by Matteus 18 aan te toon):

- Geografies speel beide Matteus 17:24-27 en Matteus 18 in 'n huis in Kapernaum af.

- Die vraag na die “vryheid van die seuns” (Matt 17:25, 26) toon sterk ooreenkomste met die verwysing na die id e in Matteus 18 van die vryheid om  n kind te wees en die verantwoordelikheid om  n broer te wees.
- Die sleutel begrip *skandalizo* kom in beide Matteus 17:27 en Matteus 18:6-9 voor.
- Matteus plaas die episode van die tempelbelasting doelbewus na die episode van die seun wat epilepsie (vgl Mk 9) het en voor Matteus 18, alhoewel Markus glad nie die verhaal het nie. Matteus gee dus besondere aandag aan die betaal van belasting en beskou Matteus 17:24-27 as  n inleiding van Matteus 18.

Die bestaande praktyk is om Matteus 18 as  n hegte eenheid te hanteer, teenoor bogenoemde ooreenkomste (kyk Van Zyl 1982:38). Die onderhawige studie handhaaf die status quo.

<sup>39</sup> Elliott (1992:53; vgl verder Forster 1965:293-315; 1972:165-202; Gouldner 1969) verklaar die gelykenis in Matteus 20:1-16 na aanleiding van *evil-eye motif* wat wyd in die ou Nabye Ooste voorgekom het. Dit het voorgekom in gemeenskappe waarvan redistribusie (*limited good*), wedywering en eer en skande kenmerkend was. “The parable, in other words, in both its content and structure, is a carefully crafted story about Evil Eye envy and its denunciation. The final line of the parable explicates the Evil Eye and envy theme and the structure of the parable masterfully creates the occasion for envy to emerge” (Elliott 1992:60). Elliott (1992:62) maak die volgende gevolgtrekking:

The parable thus appears as a story about envy and a censure of envy as incompatible with life in the kingdom of God. It juxtaposes an affirmation of the limitlessness of divine compassion and a condemnation of invidious comparison. The malignant Evil Eye and the socially destructive force of its envy serves here as a negative foil for affirming the unlimited nature of divine compassion, Jesus’ solidarity with the poor and undeserving, the importance of communal sharing and social cohesion, and a calculus according to which the last shall be first and the first last.

<sup>40</sup> Niedner (1989:43-47) toon aan dat Matteus verkeerdelik geïnterpreteer word as anti-Judaisties en anti-Jerusalem. Niedner kom tot die gevolgtrekking dat:

In sum, the proposal is not to read Matthew in the anti-Judaic way it has been read so typically and consistently in the past. Nothing in Matthew requires a

reading which condemns Jerusalem, Jews, or Judaism, or declares the obsolescence of Judaism and *torah*. Alternatively, much suggests, as has been argued here, that Matthew firmly believed God remained faithful to Jerusalem, despite everything which had occurred, including Jesus' death and Jerusalem's destruction. Moreover, God's forgiveness extended to everyone, including the people who called for Jesus' death. Jesus had not superseded Moses but sought to teach and live out a faithful, obedient life within *torah*, and hence, not only had Jesus been a legitimate son of God, those of Matthew's community who followed Jesus' *halakah*, were legitimate children of God as well.

<sup>41</sup> Vir verdere navorsing, kyk Evans (1954); Ellis (1967/68); Giblin (1975); Hare & Harrington (1975); Meier (1975; 1977); Parkhurst (1979) en Brooks (1981).

<sup>42</sup> Die drie stellings is:

- Die dissipels gaan na die berg in Galilea;
- Jesus oefen die universele mag uit wat God die Vader vir Hom gegee het; en
- Die heidensending neem 'n aanvang.

## HOOFSUK 7

### SAMEVATTING

In afdeling 1.2 is enkele metodologiese vertrekpunte uiteengesit. Die kombinasie van narratologie en `n sosiaal-wetenskaplike benadering dien as vertrekpunt van die ondersoek. Die narratologie beklemtoon die plot van die evangelie as `n geheel, naamlik die begin, middel en einde. Verder word die *teologiese en ideologiese vertellersperspektief* beklemtoon, waaruit die verteller se oortuiging, houding en interpretasie van die verhaal blyk. Die ondersoek het aangetoon dat narratologie nie voldoende klem gelê het op die *ruimte-aspek of topografie* (vgl afdeling 1.2.2) van die Matteus-evangelie nie.

Die sosiaal-wetenskaplike benadering gebruik omvattende modelle en metodes om die eerste-eeuse Mediterreense samelewing te bestudeer. Die model van die pre-industriële stad, asook die gevorderde agrariese leefwêreld, dien as omvattende raamwerk waarbinne die ruimtelike aspekte van die teks verstaan kan word. Die sosiaal-wetenskaplike model van die gevorderde agrariese samelewing toon die interrelasies tussen die vier sosiale instellings (*ekonomie, familie, godsdiens en politiek*) aan. Die familiale instelling was die primêre instelling in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld.

Die *hipotese* van die huidige ondersoek kan soos volg geformuleer word: *Die sosiaal-wetenskaplike modelle van die pre-industriële stad en die gevorderde agrariese samelewing bied `n doeltreffende verwysingsraamwerk waarbinne die plek en funksie van die Bybelse jubilee ondersoek is. Die verruimde betekenis van die Bybelse jubilee kom na vore uit die gebruik van die sosiaal-wetenskaplike modelle. Die gebruik van die sosiaal-wetenskaplike modelle voorkom anakronisme, etnosentrisme en reduksionisme.*

In afdeling 1.3 is die relevansie van die ondersoek na die leefwêreld van die Bybel aangetoon. Die gevolgtrekking kan gemaak word dat teks en konteks `n onlosmaaklike eenheid is. Daar is `n voortdurende interrelasie tussen teks en konteks. Suksesvolle kommunikasie vereis `n *horisonversmelting* tussen die sosio-kulturele leefwêreld van die antieke teks en ons eie sosio-kulturele situasie van die een en twintigste eeu. Verder is enkele probleme en struikelblokke in verband met die agtergrondstudie en die toepassing daarvan op die Nuwe Testament aangetoon.

Interdissiplinêre samewerking met onder andere sosiologie en antropologie is noodsaaklik om die *socio-historiese konteks* van die teks doeltreffend te ondersoek sodat *sukcesvolle kommunikasie* kan plaasvind.

In afdeling 1.4 is die paradigmaskuif in die geesteswetenskappe aangetoon na aanleiding van die paradigmaskuif in die natuurwetenskappe. Die gevolgtrekking is dat die navorsing in die teologie verskuif het na 'n postmoderne paradigma. Die postmoderne paradigma neem *selektief afskeid* van aspekte in die moderne paradigma en is van *middelmatige aard*. Die sosiaal-wetenskaplike benadering beklemtoon die sosiale wêreld grondliggend aan die Bybel. Die eerste-eeuse Mediterreense wêreld is die van 'n gevorderde agrariese samelewing. Die gevorderde agrariese samelewing is hiërargies gestratifiseerd. Die gemarginaliseerdes is uit die samelewing geostraseer. Daarteenoor het Jesus die patronaatskap van God die Vader verkondig, dit wil sê die Koninkryk van God waarin gemarginaliseerdes ingesluit is. Die sosiaal-wetenskaplike benadering bied 'n holistiese model of verstaansraamwerk waarbinne die sosiale konteks van die Nuwe Testament verstaan kan word.

In afdeling 1.5 is gepoog om enkele kenmerke van die moderne en postmoderne paradigma aan te toon. In afdeling 1.5.4 is die teologie in 'n postmoderne konteks beskryf. Die beklemtoning van holisme is 'n belangrike kenmerk van postmoderniteit. Postmoderniteit neem selektief afskeid van die soort rasionaliteit waar die outonome subjek die fokuspunt is, na 'n rasionaliteit wat eksploitasie en onderdrukking vermy. Kritiese selfrefleksie is 'n noodsaaklike voorvereiste in die navorsingsproses. Die verruimde antropologie van postmoderniteit beklemtoon die emotiewe en estetiese dimensies van menswees. Die familie is deel van 'n groter sisteem binne die sosiale gemeenskap van intersubjektiewe relasies. Postmoderniteit beklemtoon die narratiewe dimensie van menswees, sowel as narratologie. Narratologie beklemtoon die betrokkenheid van die leser of hoorder en die interaksie met die teks. Teologie in 'n postmoderne konteks sluit ook die plek van die gemarginaliseerdes binne die sosiale gemeenskap in, asook die bemagtiging van die sosiaal-veragtes.

Die doel van die oorsig oor die eksegetiese benaderings was om onself te vergewis van die plek en funksie wat agtergrondstudie in die onderskeie benaderings vervul het, asook die perspektief op die Bybelse jubilee. In afdeling 1.6 is die antesedente van die historiese kritiek aangetoon. Die plek en funksie van die socio-historiese konteks binne die historiese, eksistensiële en strukturele fases is aangetoon. Die gevolgtrekking is dat die agtergrond of konteks negatief gewaardeer word in

bogenoemde fases. In die historiese fase staan die geskiedenis en die rede in die middelpunt. Die historisiteit van die Skrif en mens word ook beklemtoon. Die historisme lê die *historiese afstand* tussen die teks en leser bloot, maar dan as 'n onoorbrugbare kloof. Die historiese afstand bevestig die belangrikheid van die sosiale wêreld van die Nuwe Testament.

Die eksistensiële fase val saam met die opkoms van die *dialektiese teologie*. Die historiese ondersoek in die eksegeese het vir iemand soos Karl Barth net ten doel om die teologiese verstaan van die teks te verbeter, sodat die mens God kan ontmoet. Die ontmitologiseringsproses van Rudolf Bultmann beklemtoon weer eens die historiese konteks van die Nuwe Testament. Die mitologiese wêreldbeeld moet *afgeskil* word, sodat die teks geïnterpreteer kan word en eksistensiëel ervaar kan word. Die eksegeese en analise van die historiese konteks het slegs 'n *eksistensiële ontmoeting* ten doel. Die eksistensiële ondersoek neem dus nie die sosiale konteks van die Bybel ernstig nie. Die strukturele fase beklemtoon die outonomie van die teks. Die betekenis van die teks lê *immanent in die teks* opgesluit. Die historiese konteks van die teks word buite rekening gelaat en nie belangrik geag in die verstaansproses nie.

Hierdie drie benaderings, naamlik historiese kritiek, literêre kritiek en die sosiaal-wetenskaplike benaderings, behoort *komplimentêr en interaktief* gebruik te word. Dit is die pad van Matteus-navorsing vorentoe. Die drie benaderings behoort verder gegrond te wees in die wêreld van die eerste eeu, om sodoende die gevare van *anakronisme* en *etnosentrisme* te voorkom.

Die geneties-kousale verklaring van die teks is kenmerkend van die historiese kritiek. Die geneties-kousale wording van die teks is tegelyk die verklaring van die teks. Teologiese afleidings word gemaak vanuit die samestelling van die evangelie. Die historiese kritiek beklemtoon die historiese gesitueerdheid van die teks of die afsonderlike teksfragmente en die leser, maar neem nie die teks as geheel ernstig nie. Die historiese kritiek is meer geïnteresseerd in die historiese wording van die teks en die onderskeie kontekste (*Sitze im Leben*) waarin hulle ontwikkel het.

*Redaktionsgeschichte* se konsensus oor Matteus se afhanklikheid van Markus en die Q hipotese oorleef steeds meer en meer aanslae. Die gevolgtrekking is dat drie gevare deur navorsing in die historiese kritiek vermy moet word, naamlik *reduksionisme*, *subjektiwisme* en *sirkelredenasie* (kyk afdeling 2.4).

Ten slotte kan gestel word dat die historiese kritiek nie die geheel of vorm van die evangelies ernstig geneem het nie. Die sosio-historiese konteks word ook negatief

gewaardeer (kyk afdeling 2.1.9). Die literêre teorie aanvaar dat verskeie bronne en tradisie-oorlewerings deur Matteus in 'n nuwe raamwerk geplaas is. Die navorsing ondersoek nou die struktuur en argumente van die evangelie as geheel. Die literêre kritiek beklemtoon dat die outeur se intensie, die teks en die verwagtings van die ontvangers aandag verg. Matteus het die evangelie gestruktureer om spesifieke reaksie by die lesers en hoorders te kry. Die reaksie word beïnvloed deur die gedeelde sosiale en historiese konteks van die outeur en ontvangers. Hoe beter ons die konteks verstaan, hoe meer waardering sal ons hê vir die outeur se prestasie en die verwagtings van die eerste ontvangers (kyk Stanton 1992:109).

Die literêre kritiek neem die vorm van die evangelies as geheel ernstig. Alhoewel die historiese ondersoek na die wêreld van die teks aandag geniet het, is die historiese agtergrond of kontekstualiteit van mindere belang geag. Die literêre kritiek moet aangevul word deur sosiaal-wetenskaplike modelle, wat die sosio-historiese data in 'n omvattende verwysingsraamwerk sistematiseer. Die literêre kritiek neem die genre of vorm van die evangelies in ag, alhoewel nie genoegsaam nie. Narratologie het 'n nuwe dimensie na vore gebring op die ruimtelike aspek of topologie van die evangelies. Dit toon die betekenismoontlikhede van die verskillende ruimtelike relasies in die evangelies aan. Die agtergrondstudie van die Nuwe Testament kry wel aandag met die sosio-historiese ondersoek na die wêreld van die teks. Vorster (1988) toon oortuigend aan dat 'n verskuiwing plaasgevind het in die rigting van navorsing op die sosiale dimensies van die Nuwe Testament.

Die sosiaal-wetenskaplike benadering poog spesifiek om die Bybelse tekste binne hulle sosiale en kulturele kontekste te interpreteer. Die benadering gebruik modelle en teorieë om die data van sosiale en kulturele kontekste en sisteme te sistematiseer om 'n totale verwysingsraamwerk te vorm van waaruit die Bybelse tekste verstaan kan word. Dit gaan dus om die omvattende kontekstualisering van die tekste.

Die gevolgtrekking van die oorsig in afdeling 2.3.8-2.3.8.2.3 is dat die modelle wat op abstraksie vlakke een en drie funksioneer, toegepas op Matteus, weinig of geen aandag ontvang het nie. Die sosiaal-wetenskaplike navorsing het reeds baie aandag gegee aan die plek en funksie van die individu binne die sosiale sisteem, maar weinig aan die *topologie (setting)* in Matteus waarbinne die persone optree. Die gevolgtrekking kan dus gemaak word dat die sosiaal-wetenskaplike benadering baie min aandag gegee het aan die toepassing van die model van die pre-industriële stad binne die gevorderde agrariese samelewing van die eerste-eeuse Mediterreense



wêreld. *Die onderhawige navorsing het gepoog om die leemte te vul in hoofstuk 6, waar die topologie van die Matteus-evangelie as geheel, na aanleiding van die sosiaal-wetenskaplike modelle van die pre-industriële stad binne die gevorderde agrariese samelewing van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld, ondersoek is.*

In hoofstuk 3 is 'n diakroniese oorsig gegee van die navorsing op die Bybelse jubilee. Geen duidelike onderskeid kon gemaak word tussen die histories-kritiese, literêr-kritiese en sosiaal-wetenskaplike benaderings nie. Die histories-kritiese benadering fokus op die eksegesi van die jubilee-tekste binne die breë historiese kontekste en intertekstueel. Die Bybelse bronnemateriaal word vergelyk met tekste van die ander volke in die Nabye Ooste. Die interrelasies en ooreenkomste word op 'n fragmentariese wyse aangetoon, maar geen koherente model word gebruik om die data verstaanbaar te orden nie. Die interrelasie van die land en jubilee binne die breë teologiese raamwerk van die Ou Testament en Nuwe Testament ontbreek. Die literêre kritiek ondersoek die plek en funksie van die land en Bybelse jubilee binne die breë literêre konteks van die Ou Testament en Nuwe Testament. Die voordeel is dat 'n breë verwysingsraamwerk en interrelasies geskep word waarbinne die Bybelse jubilee verstaan kan word. Die literêre kritiek skiet egter te kort in die gebruik van sosiaal-wetenskaplike modelle waarmee anakronisme en etnosentrisme voorkom word.

Die kennissosiologiese ondersoek, binne die sosiaal-wetenskaplike benadering, na die jubilee het nuwe perspektiewe op die verstaan en toepassing van die jubileewette na vore gebring. Die dialektiese spanning tussen die deskriptiewe (*wat is*) en die normatiewe (*wat behoort te wees*) in die konstruksie van die universum, spesifiek die verstaan van die jubilee, open 'n nuwe perspektief op die plek en funksie van die Bybelse jubilee binne die landteologie. Alhoewel die kennissosiologie 'n breë verwysingsraamwerk van die antieke ekonomie wil gee, ontbreek 'n omvattende sosiaal-wetenskaplike model van die gevorderde agrariese samelewing van die eerste-eeuse Mediterreense ekonomie en samelewing.

In hoofstuk 4 is die breë politieke raamwerk bespreek wat 'n invloed op die eerste-eeuse Mediterreense wêreld gehad het. Die relevansie van sodanige agtergrondstudie blyk uit enkele faktore wat geïdentifiseer is, naamlik familiale instelling, grondbesit of grondonteiening, kleinboeropstande en die stratifikasie van die samelewing. Die faktore het 'n belangrike rol gespeel in die sosiaal-wetenskaplike model van die antieke ekonomie. Die politieke oorsig het baie duidelik aangetoon dat die land (of grond) die primêre ekonomiese middel of bron is. Die antieke ekonomie het ontwikkel

vanaf 'n simplisties-agrariëse gemeenskap na 'n gevorderde-agrariëse gemeenskap. Die Romeinse Ryk is die uiteindelike produk van 'n lang ontwikkelingsproses.

Die eerste-eeuse Mediterreense wêreld is 'n gevorderde agrariëse samelewing. Die volgende faktore is geïdentifiseer wat deel vorm van 'n sosiaal-wetenskaplike model van die antieke ekonomie. Die model is as basis gebruik in die ondersoek na die topologie van die Matteus-evangelie en die Bybelse jubilee in Matteus. Eerstens, is die belangrikheid van die *familiale instelling* as primêre sosio-ekonomiese, politieke en godsdienstige bousteen van die samelewing binne die breë verwysingsraamwerk duidelik aangetoon. Tweedens, is *grondbesit* in Israel teologies begrond. Die land behoort aan God en die kleinboere en hulle families ontvang 'n stuk grond van God wat 'n onvervreembare besitting van die familie is. Die jubilee-instelling het ten doel gehad om die ewewig in die samelewing te handhaaf en te verseker dat elke familie die stuk grond behou en elke huisgesin in sy eie behoeftes sal voorsien. Die vreemde politieke oorheersers het egter bogenoemde sisteem stelselmatig vernietig. Hulle *persepsie van grond* was dat dit 'n verhandelbare kommoditeit is. Die owerhede het verder die belastinglas so verhoog dat al meer kleinboere hulle grond verloor het. Derdens, het bogenoemde *grondonteiening* veroorsaak dat die *sosiale stratifikasie* skerp toegeneem het. Die groot landgoedeienaars, die regerende elite en aristokrasie, het al ryker geword en die kleinboere het as gevolg van te veel skuld al armer geword. Die sosiale stratifikasie het in kompleksiteit toegeneem, sodat 3% van die samelewing 95% van die grond besit het. Die *grondonteiening of eksploitasie* het die kleinboere in opstand laat kom teen die vreemde heersers en die Joodse aristokrasie. Die kleinboeropstande is ook gegrond in die *verbondstradisie* en die *jubilee-instelling*, waarvolgens die land of alle grond aan God alleen behoort. Laastens, is die teenstand teen die heersers vererger deur die voortdurende stryd tussen die stad en platteland. Die groot grondbesitters was *afwesige grondeienaars* wat in die stede gewoon en gewerk het. Hulle het die kleinboere as slawe gebruik om die grond te bewerk.

Die doel van die navorsing was om aan te toon dat die *sosio-ekonomiese agtergrond* van die eerste eeu die holistiese konteks is waarbinne *land en jubilee* verstaan kan word. Die sosio-ekonomiese agtergrond behoort verstaan te word binne die geheelperspektief van die eerste-eeuse Mediterreense samelewing. Die sosiaal-wetenskaplike model omsluit alle faktore wat die land en ekonomie van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld inkorporeer. Die primêre boustone van die model is die familie, gombesit of grondonteiening, die verhouding van die pre-industriële stad

teenoor die platteland en die sosiale stratifikasie van die eerste-eeuse samelewing. Alhoewel die boustene afsonderlik hanteer is, is die model 'n *integrerende geheel* en kan die elemente slegs onderskei word en nie geskei nie. Die huisgesin het verbrokkel as gevolg van die stryd tussen die elite en aristokrasie vanuit die stad teen die kleinboere en landvolk op die platteland. *Grond* is die primêre bron van konflik, omdat dit die belangrikste ekonomiese middel was in die gevorderde agrariese samelewing. Die elite het die kleinboere swaar belas en veroorsaak dat hulle skuld groter word. Die enigste uitweg uit die bose kringloop was om hulle grond aan die *afwesige grondeienaars* te verkoop. Die tragiese einde van sommige huisgesinne was dat hulle hulleself as slawe verkoop het om ekonomies te oorleef. Die sosiale stratifikasie model van die eerste eeu is ingebed in die stryd om grondbesit. Die model kan saamgevat word as 'n *sistemies-interrelasionele model* (Elliott 1986:14).

Die navorsing van die sosiale realiteit vereis 'n *sistemiese analise* van die *sosiale sisteem* as 'n geheel. Die data sluit alle groot subsysteme in, naamlik ekonomiese, sosiale, politieke en kulturele sisteme. Die model sluit verder die interne struktuur, waardes, norme, rolle, instellings en sosiale prosesse in, asook die toestande van die natuurlike omgewing en voorafgaande sosio-historiese gebeure. Elliott (1986:13) beskryf die *sistemiese interrelasie* tussen die onderskeie sektore. Die doel van die model was om uit bestaande historiese en sosiale data 'n algemene uitleg te gee van 'n instelling of 'n hele samelewing (bv Palestina), die *primêre subsysteme* en die *patrone van die interrelasies*. Die doel was verder om die hoof komponente van 'n totale sosiale sisteem te verteenwoordig, om die verstaan van die relasie van sosiale strukture en prosesse te fasiliteer, om vergelykings en teenstellings deur verskillende kulture en periodes daar te stel, om foutiewe kultuurgebaseerde vooronderstellings van navorsers te kontroleer en te elimineer en om 'n raamwerk daar te stel vir die interpretasie en insameling van meer data. Die buigbare interrelasies tussen die verskillende sektore van die model verteenwoordig die primêre instellings van die pre-industriële agrariese gemeenskappe en hulle dinamiese interrelasie. Die model is 'n holistiese raamwerk waarbinne data gesoek, georganiseer en geïnterpreteer kan word (Elliott 1986:16).

Die ondersoek het bevind dat in die pre-industriële Palestina daar nie 'n afsonderlike godsdienstige sektor met afsonderlike instellings, organisasies en sosiale aktiwiteite was nie. Godsdien was ingebed in al die sektore van die *sisteem as 'n geheel*. Die model het die onderskeid tussen die eerste eeu en die twintigste eeu

aangetoon en dit voorkom die dwalings van anakronisme en etnosentrisme. Godsdienstige fenomene kan dus binne die totale raamwerk verstaan word. Die model het die belangrikheid van die ekonomiese basis van die eerste-eeuse Palestina beklemtoon. Die volgorde van ekonomie, ekologie, politiek en kulturele faktore is van deurslaggewende belang. Die model verteenwoordig `n teorie wat die verband tussen “*superstructure to infrastructure*” aantoon. Die volgorde van analise is eerstens die materiële basis en ekonomiese relasies van Palestina, tweedens verbandhoudende sosiale reëlins van kollektiewe aktiwiteit en laastens die wyse van politieke beheer en simboliese verteenwoordiging.

In afdeling 6.2 is `n oorsig oor die verskillende modelle van die struktuur van die Matteus-evangelie gegee. Die oorsig het getoon dat die gevaar bestaan dat `n struktuur op die evangelie afgedruk kan word, in plaas van dat die evangelie self die struktuur na vore laat kom. Op grond van die oorsig is `n kombinasie van die chiasiese model en die topografiese model gekies. Die topografies-chiasiese model bring die topologiese data na vore en beklemtoon ook die narratologiese struktuur van die Matteus-evangelie. Afdeling 6.3 het aangetoon dat die *topologiese* data in Matteus, *teologiese belangeruimtes* verteenwoordig. Die genealogie van Jesus (afdeling 6.3.2) is `n *inklusiewe genealogie*, wat vrouens en *gemarginaliseerdes* insluit. Daarteenoor is die patriargale genealogie hiërargies en eksklusief. Verder is die verskeidenheid van sosiale funksies van die genealogie aangetoon. Afdeling 6.3.3-6.3.5 toon enkele Judese geografiese plekke aan wat negatiewe teologiese belangeruimtes is, waar Jesus, die Seun van God, verwerp is en die Goddelike gesag misken word.

Afdeling 6.4 beskryf die lewe en werk van Jesus in Galilea. In die afdeling is aangetoon dat die topologiese ruimtes van *huis en berg* belangrike teologiese belangeruimtes is. Die huis en berg is *positiewe teologiese belangeruimtes* in Matteus, waar Jesus die dissipels en skare onderrig, sodat hulle dit verstaan en toepas in hulle lewe. Jesus se identiteit word erken as die Seun of Seun van God. Die ondersoek toon aan dat huis en berg as topografies-teologiese belangeruimtes prominent figureer in die *struktuur en plot* van Matteus. Jesus, die dissipels en die skare is die karakters wat in die ruimtes optree en daarmee geassosieer word.

In hierdie hoofstuk het dit duidelik geblyk dat die *huis die primêre instelling* binne die gevorderde agrariese samelewing was. Matteus gebruik dus ook die konsep huis as `n integrale deel van die evangelie (*simboliese universum*). Die konsep huis (*oikos/oikia*) moenie eng verstaan word nie, maar vanuit `n verruimde perspektief.

Daar is verder 'n direkte verband tussen huis en die wêreld waarin die evangelie verkondig moet word, aangetoon. Die huis moet op rots gebou word en die Woord van God moet gehoorsaam word. Die regte huisorde is gehoorsaamheid aan die Woord van God. Geregtigheid is om die regte huisorde te handhaaf en die wil van God te doen. Die nuwe huis van dissipels is hulle wat alles doen wat God hulle geleer het en die wêreld opbou deur middel van goeie werke en geregtigheid.

Afdeling 6.5 het die plek en funksie van die bergrede binne die struktuur van die Matteus-evangelie aangetoon. Navorsing dui daarop dat die Bybelse jubilee ten grondslag lê van die bergrede en die gebed van Jesus. Berg en huis is ook hier belangrike positiewe teologiese belangeruimtes. Geregtigheid is 'n sentrale begrip in die bergrede wat volgens Crosby (1988) verstaan word as 'n herordening van relasies en lewensmiddele. Geregtigheid word op drie maniere uitgeleef, naamlik deur middel van aalmoese, gebed en vas. Daar is in die studie daarop gewys dat Engelbrecht (1985) meen dat geregtigheid nie net as sosiale herordening verstaan kan word nie, maar primêr vanuit die verbondsverhouding tussen God en mens geïnterpreteer behoort te word. Die mens staan in vertikale en horisontale verhoudings en nie net in horisontale verhoudings nie. Die mens moet in die regte verhouding met God staan, sowel as in die regte verhouding met mekaar en die skepping. Die sosiale dimensie van geregtigheid word nie hiermee ontken nie.

In die tweede diskoers staan huis ook sentraal. Die huis is die konteks waarbinne die sending plaasvind. Die huisorde of ekonomie waarop Matteus se gemeenskap gegrond is (vgl afdeling 6.5.7), is resiprositeit en gasvryheid, dit wil sê die wedersydse deling van lewensmiddele en die regte relasies. Die lede van die nuwe huisgesin van God word ook gewaarsku teen die stryd en vervolging deur die huis van Israel of Beëlsebul. Matteus beklemtoon dat die lede van die huis wedersydse gasvryheid teenoor mekaar moet bewys.

Afdeling 6.5.7.2 beskryf die *progressiewe toename* in die teenstand en verwerping van Jesus deur die Joodse leiers. Beëlsebul en die Joodse leiers is die verteenwoordigers van die negatiewe teologiese belangeruimte, naamlik die tempel. Verder is die stryd tussen die stad en platteland ook uitgelig as die gevolg van die eksploitasie van die kleinboere deur die elite en aristokrasie.

In die derde narratief, met Matteus 13:1-36 as die middelpunt van die evangelie, word die nuwe familie van Jesus teenoor die patriargale huishouding gedefinieer. Die huis is die plek waar geregtigheid geskied, naamlik die regte ordening van relasies en

lewensmiddele. Matteus 12:46-50 is die draaipunt van die Matteus-evangelie. Jesus verduidelik dat sy werklike familie diegene is wat saam met Hom binne die huis is en die wil van God doen. Die nuwe huisgesin word 'n *fictive kinship* genoem. Geregtigheid is om die wil van God te doen. Diegene wat die wil van God doen, staan onder die heerskappy van God en is deel van God se koninkryk. In Matteus 13:1-36 word 'n duidelike verband getrek tussen die Koninkryk van God, huis en dissipelskap. Die ware dissipels is hulle wat gehoorsaam is aan die wil van God. Hulle is huiseienaars wat onder God se heerskappy staan en wat verstaan wat Jesus hulle geleer het. Die huis is die positiewe teologiese belangeruimte in Matteus. Dit is simbool van die nuwe familie van Jesus, dit wil sê hulle wat Jesus as Seun van God erken en die wil van God doen. Dit is diegene wat gehoorsaam is aan Jesus en wat Jesus volg. Die navorsing het ook 'n duidelike verband tussen die ingaan in die huis en die koninkryk of heerskappy van God bevestig. God het die hoogste gesag, maar is tegelyk ook die Vader van die nuwe huisgesin.

Afdeling 6.7 het weer eens aangetoon dat die huis en berg belangrike, positiewe topografies-teologiese belangeruimtes is. In die narratief en diskoers kombinasie (Matt 13:54-19:1) is die twee bergperikope die *topografiese konteks* van die verhaal. Die navorsing toon verder die verband tussen huis en kerk binne die struktuur van Matteus aan. Die kerk is in die huis en die huis in die kerk. Die kerk het geen ruimtelike beperking nie. Die bergperikope beskryf die progressiewe ontwikkeling van die Christologie, naamlik dat Jesus die Seun van God is. Jesus is die nederige en gehoorsame Seun van God wat die lydensweg loop na Jerusalem, maar wat oorwin deur die opstanding uit die dood en hemelvaart op die berg in Galilea (vgl afdeling 6.7.5). Die stryd in Matteus se huiskerke kom tot uitdrukking in die uiteensetting van die wyse waarop versoening bewerk moet word. Om deel te wees van die nuwe huisgesin van God, verg 'n nuwe stel reëls. Die seuns van die huisgesin moet belasting betaal. Te midde van die stryd binne die gemeente, moet die lede van die huisgesin strewe na versoening. Matteus toon 'n onlosmaaklike verband tussen huis en kerk aan. Die herstel van die verhoudings en kwytstelling van skuld is gegrond in die Bybelse jubilee, daarom is vergewensgesindheid en versoening baie belangrike beginsels.

In die laaste diskoers (Matt 23:1-26:1) blyk die veelsydige betekenis van die konsep van huis. Binne die breë konteks kan huis gebruik word as sinoniem vir die stad, die inwoners, tempel, Jerusalem en Israel as volk. Dit is dus noodsaaklik dat die

huis altyd binne hierdie konteks verstaan sal word. Die diskoers toon die hoogtepunt van die stryd tussen Jesus en Israel en die leiers van die volk aan. Jesus verlaat die huis, tempel en Jerusalem. Die nuwe huishouding word gevorm deur hulle wat mekaar se skuld wedersyds kwytskeld (land/jubilee/materieel) en mekaar vergewe (relasioneel). Die ekonomie van die huis is dus gegrond op resiprositeit, die deel van die lewensmiddele.

Afdeling 6.8 gee duidelike toepassings van die herordening van die relasies en lewensmiddele, veral ten opsigte van die familiële verhoudings en die rol van die vrou. Die vrou speel 'n prominente rol in die Matteus-evangelie as simbool van die herordening van relasies. Die nuwe ordening van die lewensmiddele word gedemonstreer deur twee voorbeelde, naamlik die eienaar wat mark toe gaan om arbeiders te gaan haal (Matt 20:1-16), en die vrou wat Jesus salf in Betanië (Matt 26:6-13). Albei gevalle is die toepassing van algemene resiprositeit of herordening. Afdeling 6.8.3 beskryf die progressiewe toename in die weerstand en konflik tussen Jesus en die Joodse leiers. Die gesag waarmee Jesus werk, bots met die patriargale gesag van die Joodse leiers wat uitloop op die kruisiging in Matteus 27. Die stad, Jerusalem en die tempel is meer prominent in die konflik en stryd met Jesus. Dit verteenwoordig die *negatiewe topografies-teologiese belangeruimtes*. Daarteenoor, het die huis en berg progressief ontwikkel as die *positiewe topografies-teologiese belangeruimtes* waar die gesag van Jesus erken word, met die hoogtepunt in Matteus 28:16-20. In hierdie perikoop word die meeste van die Matteus-evangelie se temas gekonkludeer, naamlik Christologie, ekklesiologie, eskatologie, die sendingopdrag na die heidene en die bergmotief. Jesus is die Seun van God-met-ons, wat finaal oorwin het deur die opstanding uit die dood en hemelvaart.

Ten slotte het die eksegeties-metodologiese ondersoek aangetoon dat die agtergrond of konteks negatief gewaardeer word en dat die Bybelse jubilee te eng geïnterpreteer is. Die gevolgtrekking is verder dat die narratologie die ruimtelike aspek of topologie nie voldoende verdiskonteer het nie. Die gevolgtrekking van die diakroniese ondersoek na navorsing op die Bybelse jubilee het aangetoon dat navorsing te kort skiet aan die gebruik van sosiaal-wetenskaplike modelle as interpretasie raamwerk vir die Bybelse jubilee. Die onderhawige ondersoek het aangetoon dat die Bybelse jubilee deur middel van die modelle van die gevorderde agrariese samelewing en die pre-industriële stad geïnterpreteer kan word. Die resultaat van die ondersoek bied 'n verruimde perspektief vir die verstaan van land, grondbesit

en die Bybelse jubilee. Die resultate van die toepassing van die sosiaal-wetenskaplike modelle van die gevorderde agrariese samelewing en die pre-industriële stad op Matteus het aangetoon dat ruimte of topologie as teologiese belangeruimtes funksioneer.



## Literatuurverwysings

- Aalen, S 1962. "Reign" and "house" in the Kingdom of God in the Gospels. *NTS* 8, 215-240.
- Achtemeier, P J 1982. s v Righteousness in the New Testament. *IDB*.
- Adam, A K M 1995. *What is postmodern Biblical criticism?* Minneapolis: Fortress.
- Alföldy, G 1986. *Die römische Gesellschaft*. Wiesbaden: Steiner.
- Allison, D C 1992. s v Mountain and wilderness. *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 563-566. Leicester: InterVarsity Press.
- Antonites, A J 1992. Is die paradigma-begrip geesteswetenskaplik moontlik? *South African Journal of Philosophy* 11(2), 25-32.
- Balch, D L 1991. *Social history of the Matthean community: Cross-disciplinary approaches*. Minneapolis: Fortress.
- Barclay, J M G 1987. Mirror-reading a polemical letter: Galatians as a test case. *JSNT* 31, 73-93.
- Barclay, W 1965. *Gospel of Matthew*, Vol 1. Edinburgh: Saint Andrews Press.
- Barr, J A 1973. *The Bible in the modern world*. London: SCM Press.
- Barth, G 1961. Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, in Bornkamm, G et al, *Ueberlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, 54-154. 2.Auflage. Neukirchen: Neukirchen Verlag.
- Baur, F C [1853] 1860. *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*. Tübingen: L Fr Fues.
- Beebe, H K 1968. Ancient Palestinian dwellings. *The Biblical Archeologist* 31, 38-58.
- 1975. Domestic architecture and the New Testament. *The Biblical Archeologist*, 38, 89-104.
- Bellah, R N 1969. Religious evolution, in Birnbaum, N & Lenzer, G (eds), *Sociology and religion: A book of readings*, 67-83. New Jersey: Prentice Hall.
- Berger, P L & Luckmann, T 1967. *The social construction of reality: A treatise in sociology of knowledge*. New York: Doubleday.
- Betz, O 1982. s v Biblical Theology. *IDB*.
- Blanton, R E 1976. Anthropological study of cities. *Annual Review of Anthropology*, 5, 249-264.
- Blasi, A J 1986. Role structures in the early Hellenistic church. *Sociological Analysis*

47, 226-248.

- Blok, W 1960. *Verhaal en lezer*. Groningen: Wolters.
- Blenkinsopp, J 1961. The oracle of Judah and the messianic entry. *JBL* 80, 55-64.
- 1981. Interpretation and the tendency to sectarianism: An aspect of second temple history, in Sanders, E P (ed), *Jewish and Christian selfdefinition, II*, 1-30. London: SCM Press.
- Boers, H 1979. *What is New Testament Theology? The rise of Criticism and the problem of a theology of the New Testament*. Philadelphia: Fortress.
- Borg, M 1988. A renaissance in Jesus studies. *Theology Today* 45, 280-292.
- Bornkamm, G 1961. Ueberlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, in Bornkamm, G et al, *Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium*, 13-47. 2. Auflage. Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- 1964. Der Auferstandene und der Irdische, Mt 28.16-20, in Dinkler, E (Hrsg), *Zeit und Geschichte*, 171-191. Tübingen: J C B Mohr.
- Botha, J 1989. Sosio-historiese en sosiologiese interpretasie van die Nuwe Testament. *Koers* 54(4), 480-509.
- Botha, J E 1991. *Jesus and the Samaritan woman: A speech-act reading of John 4:1-42*. Leiden: Brill. (Supplements to Novum Testamentum.)
- Botha, P J J 1993. Framing the text: "Background studies" and New Testament interpretation. *HTS* 49(1 & 2), 29-56.
- 1995. Herodus - die Grote? *HTS* 51(4), 996- 1028
- Bowden-Smith, A G 1935-36. A suggestion towards a closer study of the significance of the imagery of the temptation. *ExpT* 47, 408-412.
- Breech, J 1989. *Jesus and postmodernism*. Minneapolis: Fortress.
- Brink, A P 1987. *Vertelkunde: 'n Inleiding tot die lees van verhalende tekste*. Pretoria: Academica.
- Brooks, O S 1981. Matthew xxviii.16-20 and the design of the first Gospel. *JSNT* 74, 2- 18.
- Brouwer, J 1999. The year of jubilee: A call for liberation and restoration. *Instituut vir Reformatoriese studies*, 1-27. PU vir CHO, Nr 382.
- Brown, S 1980. The Matthean community and gentile mission. *Novum Testamentum* 22, 193-221.
- Brown, C 1992. Quest of the historical Jesus, in *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 326-341. Leicester: InterVarsity Press.

- Brueggemann, W 1977. *The Land*. Philadelphia: Fortress.
- 1986. The earth is the Lord's. *Sojourners* 15, 15-45.
- Bultmann, R 1965. *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*. 4.Aufl. Heidelberg: Winter.
- Burnett, F W 1983. *Paliggenesisia* in Matt. 19:28: A window on the Matthean community? *JSNT* 17, 60-72.
- Burridge, R A 1992. *What are the Gospels? A comparison with Greco-Roman biography*. Cambridge: Cambridge University Press. (SNTSMS 70.)
- Buse, I 1963. The Gospel accounts of the feeding of the multitudes. *ExpT* 74, 167-170.
- Byington, S T 1953-54. Jesus' mountain sides. *ExpT* 65, 94.
- Caird, G B 1955-56. The transfiguration. *ExpT* 67, 291-294.
- Cancian, F 1976. Social stratification. *Annual Review Anthropology* 5, 227-248.
- Carlston, C E 1975. Interpreting the Gospel of Matthew. *Interpretation* 29, 3-12.
- Carney, T F 1975. *The shape of the past: Models and antiquity*. Kansas: Coronado Press.
- Carrol, M D 1986. The relevance of cultural conditioning for social ethics. *JETS* 29(3), 307-315.
- Child, V G 1950. The urban revolution. *Town Planning Review* 12, 3-17.
- Clark, D J & De Waard, J 1982. Discourse structure in Matthew's gospel. *Scriptura* 9,1-97.
- Clark, K W 1947. The gentile bias in Matthew. *JBL* 66, 165-172.
- Comber, J A 1978. The verb *therapeuo* in Matthew's Gospel. *JBL* 97, 431-434.
- Combrink, H J B 1979. Die vervulling van die Ou Testament in die Matteusevangelie, in Odendal, D J, Müller, B A & Combrink H J B (reds), *Die Ou Testament vandag*, 51-63. Kaapstad: N G Kerk-uitgewers.
- 1982. The macrostructure of the gospel of Matthew. *Neotestamentica* 16, 1-20.
- 1983. The structure of the gospel as a narrative. *Tyndale Bulletin* 34, 61-90.
- 1984. Multiple meaning and/or multiple interpretation of a text. *Neotestamentica* 18, 26-32.
- 1991. Dissipelskap as die doen van God se wil in die wêreld. in Roberts, J H et al, *Teologie in konteks*, 1-31. Halfway House: Orion.
- 1994. Resente Matteus navorsing in Suid-Afrika. *HTS* 50(3), 169-193.
- Conradie, EM 1994. Is the "new paradigm" in theology still new? in Mouton, J &

- Lategan, BC (eds), *Relevance of theology for the 1990s*, 83-105. Pretoria: HSRC.
- Conzelmann, H 1977. *Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lukas*. 6.Auflage. Tübingen: Mohr.
- Coser, L 1956. *The functions of social conflict*. London.
- 1967. *Continuities in the study of social critics*. New York.
- Craffert, P F 1994. Taking stock of the emic-etic distinction in social-scientific interpretations of the New Testament. *Neotestamentica* 28(1), 1-21.
- Crosby, M H 1988. *The house of disciples: Church, economics and justice in Matthew*. New York: Orbis Books.
- Crossan, J D 1991. *The Historical Jesus: The life of a Mediterranean Jewish peasant*. New York: Harper San Francisco.
- 1998. *The birth of Christianity: Discovering what happened in the years immediately after the execution of Jesus*. New York: Harper Collins.
- Culling, J 1988. *Framing the sign: Criticism and its institutions*. Oxford: Blackwell.
- Davies, E W 1989. Land: Its rights and privileges, in Clements, R E (ed), *The world of ancient Israel*, 349-369. Cambridge: Cambridge University Press.
- Davies, W D & Allison D C 1988. *The gospel according to Saint Matthew's: A critical and exegetical commentary, I-VII*. Edinburgh: T & T Clark.
- Davies, W D 1964. *The setting of the sermon on the mount*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1974. *The Gospel and the land: Early Christianity and Jewish territorial doctrine*. Berkeley: University of California Press.
- De Jonge, M 1982. De historisch-kritische methode, in Klijn, A F J (red), *Inleiding tot de studie van het Nieuwe Testament*, 71-85. Kampen: Kok
- De Ste' Croix, G E M 1981. *The class struggle in the ancient Greek world*. New York: Cornell University Press.
- De Villiers, P G R 1982. Configuration and plot in Mt19-22: Aspects of the narrative character of the Gospel of Matthew. *Neotestamentica* 16, 56-73.
- 1984. The interpretation of a text in the light of its socio-cultural setting. *Neotestamentica* 18, 66-79.
- 1991. The end of hermeneutics? On New Testament studies and postmodernism. *Neotestamentica* 25(1), 145-156.
- De Vries, S J 1982. s v Biblical criticism. *IDB*.

- Doble, P 1960-61. The temptations. *ExpT* 72, 91-93.
- Donaldson, T L 1985. Jesus on the mountain: A study in Matthean theology. Sheffield: JSOT Press. (*Journal for the study of the New Testament supplement series.*)
- Douglas, M 1966. *Purity and danger: An analysis of the concepts of pollution and taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Downing, F G 1980a. Redaction criticism: Josephus's *Antiquities* and the synoptic problem, Part I. *JSNT* 8, 29-45.
- 1980b. Redaction criticism: Josephus's *Antiquities* and the synoptic problem, Part I. *JSNT* 8, 46-65.
- 1988. Compositional conventions and the synoptic problem. *JBL* 107, 69-85.
- 1992. A paradigm perplex: Luke, Matthew and Mark. *NTS* 38, 1-28.
- Duling, D C 1992. Matthew's plurisignificant "Son of David" in social-science perspective: Kinship, kingship, magic and miracle. *BTB* 22, 99-116.
- Du Toit, A B 1993a. Die opkoms en huidige stand van die Nuwe-Testamentiese ondersoek in Suid-Afrika, Deel I. *HTS* 49(3), 503-514.
- 1993b. Die opkoms en huidige stand van die Nuwe-Testamentiese ondersoek in Suid-Afrika, Deel II. *HTS* 49(4), 786-809.
- 1994. Die opkoms en huidige stand van die Nuwe-Testamentiese ondersoek in Suid-Afrika, Deel III. *HTS* 50(3), 531-545.
- 1995. Die funksie en waarde van agtergrondstudie van die Nuwe Testament. *Skrif en Kerk* 16(2): 310-333.
- 1997. Die funksie en waarde van die bestudering van die leefwêreld van die Nuwe Testament, in Du Toit, A B et al, *Handleiding by die Nuwe Testament, Band II*, 3-32. Halfway House: Orion.
- Edwards, R B 1992. Hellenism. *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 312-317. Leicester: InterVarsity Press.
- Elliott, J H 1986. Social-scientific criticism of the New Testament: More on methods and models. *Semeia* 35, 1-33.
- 1987. Patronage and clientism in early Christian society. *Forum* 3(4), 39-48.
- 1988. The fear of the leer. The evil eye from the Bible to Li'l Abner. *Forum* 4(4), 42-71.
- 1989a. Household and meals versus Temple purity system: Patterns of replication in Luke-Acts. *HTS* 47, 386-399.

- 1989b. Social-scientific study of the Bible and the biblical world. Unpublished paper delivered at a M-Div-seminar of the Department New Testament (Faculty of Theology, Sec A), University of Pretoria on 4 April 1989.
- 1991a. Temple versus household in Luke-Acts: A contrast in social and symbolic realities, in Neyrey JH (ed), *The social world of Luke-Acts: Models for interpretation*. Minneapolis: Fortress. (Also in *HTS* 47, 88-120.)
- 1991b. *A home for a homeless: A sociological exegesis of 1 Peter, its situation and strategy*. 2 ed. Minneapolis: Fortress.
- 1991c. Temple versus household in Luke-Acts: A contrast in social institutions, in Neyrey, J H (ed), 211-240. *The social world of Luke-Acts: Models for interpretation*. Minneapolis: Fortress.
- 1992. Matthew 20:1-15: A parable of invidious comparison and evil eye accusation. *BTB* 22, 52-65.
- 1993. *What is social-scientific criticism?* Minneapolis: Fortress. (New Testament series.)
- Ellis, I P 1967-68. "But some doubted". *NTS* 14, 574-580.
- Engelbrecht, E 1985. Sending en geregtigheid in die Matteus-evangelie. DD proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Evans, C F 1954. "I will go before you into Galilee". *JTS* 5, 3-18.
- 1992a. s v Old Testament in the Gospels, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 577-590. Leicester: InterVarsity Press.
- 1992b. s v Typology, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 862-866. Leicester: InterVarsity Press.
- Ewing, W 1906-07. The mount of transfiguration. *ExpT* 18, 333-339.
- Fager, J F 1993. *Land tenure and the Biblical Jubilee: Uncovering Hebrew ethics through the sociology of knowledge*. (JSOT Supplement Series 155.)
- Fiensy, D A 1991. *The social history of Palestine in the Herodian period*. Lewiston, NY: Edwin Mellen. (Studies in the Bible and early Christianity 20.)
- Filson, F V 1939. The significance of the early house churches. *JBS* 58, 110-139.
- Finley, M I 1985. *The ancient economy*. New York: Penguin Books.
- Flanagan, J W 1988. *David's social drama: A hologram of Israel's early iron age*. Sheffield: Almond Press. (The social world of Biblical antiquities series, 7).
- Forster, G M 1965. Peasant society and the image of limited good. *American Anthropologist* 67, 293-315.

- Fowler, P M 1989. Postmodern Biblical criticism. *Forum* 5(3), 3-30.
- Frankemölle, H 1974. *Jahwebund und Kirche Christi: Neutestamentliche Abhandlungen*, 10. Münster: Verlag Aschendorff.
- Freeman, G S 1936-37. The temptation. *ExpT* 48, 45.
- Freyne, S 1988. *Galilee, Jesus, and the Gospels: Literary approaches and historical investigations*. Philadelphia: Fortress.
- 1995. Jesus and the urban culture of Galilee, in Fornberg, T & Hellholm, D (eds), *Texts and contexts: Biblical texts in their textual and situational contexts*, 597-622. Oslo: Scandinavian University Press.
- Frye, R M 1971. A literary perspective for the criticism of the gospels, in Miller, D G & Hadidian, D Y (eds), *Jesus and man's hope*, 193-221. Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary.
- Funk, R 1985. The issue of Jesus. *Forum* 1(1), 7-12.
- 1986. Poll on the Parables. *Forum* 2(1), 54-80.
- Gadamer, H-G, 1975. *Truth and method*. New York; NY: Seabury.
- Gaechter, P 1966. *Die literarische Kunst im Matthäus-Evangelium*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Gager, JG 1979. Review of Grant (1977), Malherbe (1977) and Theissen (1977). *Religious Studies Review* 5(3), 174-180.
- 1982. Shall we marry our enemies? Sociology and the New Testament. *Interpretation* 36(3), 256-265.
- Gamoren, H 1971. The Biblical law against interest on loans. *JNES* 30, 125-135.
- Gaston, L 1962. Beelzebul. *Novum Testamentum* 20, 247-255.
- Geertz, C 1974. *The interpretation of culture: Selected essays*. New York: Basic Books.
- Geyser, P A 1999. Die hermeneutiese uitgangspunte in die "nuwe historiese" benadering tot Jesus-studies. DD proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Giblin, C H 1975. A note on doubt and reassurance in Mt 28.16-20. *CBQ* 37, 68-75.
- Gnuse, R 1985. Jubilee legislation in Leviticus: Israel's vision of social reform. *BTB* 15, 43-48.
- 1985b. *You shall not steal: Community and property in the Biblical tradition*. Maryknoll, N Y: Orbis Books.
- 1991a. Israelite settlement of Canaan: a peaceful internal process, Part I. *BTB Review and current scholarship* 21, 56-66.



- 1991b. Israelite settlement of Canaan: a peaceful internal process, Part II. *BTB Review and current scholarship* 21, 109-117.
- Goodenough, E R 1928. The political philosophy of Hellenistic kingship. *Yale Classical Studies*. 1, 55-102.
- Goodman, M 1982. The first Jewish revolt and the problem of debt. *Journal of Jewish Studies* 30, 417-427.
- Gordon, C H 1982. s v Mesopotamia. *IDB*.
- Gorski, P S 1990. Scientism, interpretation and criticism. *Journal of Religion and Science* 25(3), 279-303.
- Grant, R M 1982. s v Roman Empire. *IDB*.
- Grassi, J A 1989. Matthew as Second Testament Deutoronomy. *BTB* 19, 23-29.
- Gregory, J R 1975. Image of limited good, or expectation of reciprocity? *Current Anthropology* 16, 73-92.
- Gundry, R H 1982. *Matthew: A commentary on its literary and theological art*. Grand Rapids: Eerdsman.
- Güttgemanns, E 1971. *Candid questions concerning gospel form criticism: A methodological sketch of the fundamental problematics of form and redaction criticism*, tr by W G Doty. Pittsburgh: Pickwick.
- Habermas, J 1977. Analytical theory of science and dialectics, in Adorno, T W, *The positivist dispute in German sociology*, 131-144. London: Heinemann.
- 1979. *Communication and the evolution of society*, tr by Thomas MaCarthy. Boston: Beacon Press.
- [1970] 1981a. On systematically distorted communication, in Klemm D E 1981, *Hermeneutical inquiry, Volume 2: The interpretation of existence*, 209-219. Atlanta: Scholars Press. (AAR Studies in Religion 44.).
- [1970] 1981b. Towards a theory of communicative competence, in Klemm D E 1981, *Hermeneutical inquiry, Volume 2: The interpretation of existence*, 221-233. Atlanta: Scholars Press. (AAR Studies in Religion 44.).
- 1982. *Theorie des kommunikativen Handelns. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Band 1. Zwei Auflage. Frankfurt a M: Suhrkamp.
- 1983. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a M: Suhrkamp.
- 1985. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt a M: Suhrkamp.



- Hagner, D A 1993. *Matthew*. Word Biblical Commentary.
- 1994. Matthew's eschatology, in Schmidt, TE & Silva, M (eds), *To tell the mystery: Essays on New Testament eschatology in honor of Robert G Gundry*, 49-71. Sheffield: JSOT Press. (JSNT Supplement Series 100). (Reprinted in SBLSP 35 [1996], 163-181).
- Halperin-Amaru, B 1981. Land theology in Josephus' Jewish Antiquities. *JQR* 71, 202-229.
- Hanson, K C 1989a. The Herodians and Mediterranean kinship, Part I: Genealogy and descent. *BTB* 19, 75-84.
- 1989b. The Herodians and Mediterranean kinship, Part II: Marriage and divorce. *BTB* 19, 142-151.
- 1989c. The Herodians and Mediterranean kinship, Part III: Economics. *BTB* 19, 10-21.
- Hanson, KC & Oakman, D 1998. *Palestine in the time of Jesus: Social structures and social conflicts*. Minneapolis: Fortress.
- Hare, D R A & Harrington, D J 1975. Make disciples of all the nations (Mt. 28.19). *CBQ* 37, 359-369.
- Harrington, D J 1975. Matthean Studies since Joachim Rhode. *HeyJ* 16, 375-388.
- 1991. *The Gospel of Matthew*. Collegeville: Liturgical Press. (Sacra Pagina Series 1.)
- Harris, M 1976. History and significance of the emic/etic distinction. *Annual Review of Anthropology* 5, 329-350.
- Harvey, A E 1982. The workman is worthy of his hire: Fortunes of a proverb in the early Church. *Novum Testamentum* 24, 209-221.
- Harper, G M 1928. Village administration in the Roman province of Syria. *Yale Classical Studies* 1, 105-168.
- Hasel, G 1982. *New Testament theology: Basic issues in the current debate*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hauser, P M 1965. Observations on the urban-folk and urban-rural dichotomies as forms of western ethnocentrism, in Hauser, P M & Schnore, L F (eds). *Study of urbanization*, 491-518. New York: John Wiley & sons.
- 1965. Urbanization: An overview, in Hauser, P M & Schnore, L F (eds). *Study of urbanization*, 1-47. New York: John Wiley & sons.
- Hayes, J H 1963. The tradition of Zion's inviolability. *JBL* 82, 419-426.

- Headland, T N, Pike, K L & Harris, M (eds) 1990. *Emics and etics: The insider/outsider debate*. Newbury Park: Sage Publications.
- Held, J 1961. Matthäus als Interpret der Wundergeschichten , in Bornkamm, G et al, *Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium*, 155-287. 2.Auflage. Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- Hengel, M 1973. *Judaism and Hellenism: Studies in their encounter in Palestine during the early Hellenistic period*. Tübingen: Mohr.
- 1974. *Poverty and riches in the early church*, tr by J Bowden. Philadelphia: Fortress.
- Hertig, P 1998. The jubilee mission of Jesus in the Gospel of Luke: Reversals of fortune. *Missiology* 26(2), 167-179.
- Herzog, W R 1983. Interpretation as discovery and creation: Sociological dimensions of Biblical hermeneutics. *American Baptist Quarterly* 2, 105-118.
- Hill, D 1979. Some recent trends in Matthean studies. *Irish Biblical Studies* 1, 139-149.
- 1980. Book review: Nolan 1979. *JSNT* 9, 66-69.
- 1984. The figure of Jesus in Matthew's story: A response to Professor Kingsbury's literary-critical probe. *JSNT* 21, 37-52.
- Hollenbach, P W 1985. Librating Jesus for social involvement. *BTB* 15(4), 151-157.
- 1986. From parable to Gospel: Response using the social sciences. *Forum* 2, 67-75.
- 1989. The historical Jesus question in North America today. *BTB* 19, 11-22.
- Horbury, W 1996. Land, sanctuary and worship, in Barclay, J & Sweet, J, *Early Christian thought in its Jewish context*, 207-224. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hubbard, B J 1974. The Matthean redaction of a primitive apostolic commissioning: An exegesis of Matthew 28.16-20. Missoula: Scholars Press. (SBL Dissertation series, 19.)
- Huffman, D S 1992. Genealogy. *Dictionary of Jesus and the gospels*, 253-259. Leicester: InterVarsity Press.
- Jackson, G S 2000a. Are the "nations" present in Matthew? *HTS* 56(4), 935-948.
- 2000b. The complete gospel: Jesus and women via the Jesus Seminar. *HTS* 56(4), 1043-1056.
- Jeremias, J 1969. *Jerusalem in the time of Jesus*. Philadelphia: Fortress.

- Joubert, S J 1994. A kaleidoscope of approaches. *Neotestamentica* 28(1), 23-34.
- Kaufman, G 1983. Nuclear eschatology and the study of religion. *Journal of the American Academy of Religion* 51, 3-14.
- 1985. *Theology for a nuclear age*. Philadelphia: Westminster.
- Kealy, S P 1979. The modern approach to Matthew. *BTB* 9, 165-178.
- Keck, L E 1974. On the ethos of early Christians. *Journal of the American Academy of Religion* 42, 440- 456.
- 1980. Jesus in New Testament Christology. *ABR* 28, 1-20.
- 1984. Ethics in the gospel according to Matthew. *The Illif Review* 41, 39- 51.
- Kee, H C et al 1997. *The Cambridge companion to the Bible*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kelly, H A 1964. The devil in the desert. *CBQ* 26, 190-220.
- Kilpatrick, G D 1946. *The origins of the gospel according to St Matthew*. Oxford.
- 1982. Jesus, his family and his disciples. *JSNT* 15, 3-19.
- Kingsbury, E C 1967. The theophany TOPOS and the mountain of God. *JBL* 86, 205-210.
- Kingsbury, J D 1975. The form and message of Matthew. *Interpretation* 29, 13-23.
- 1978. *Matthew*. Philadelphia: Fortress.
- 1979. The figure of Peter in Matthew's gospel as a theological problem. *JBL* 98, 67-83.
- 1984. The figure of Jesus in Matthew's story: A literary-critical probe. *JSNT* 21, 3-36.
- 1985. The figure of Jesus in Matthew's story: A rejoinder to David Hill. *JSNT* 25, 61-81.
- 1986. *Matthew as story*. Philadelphia: Fortress.
- 1987. The developing conflict between Jesus and the Jewish leaders in Matthew's Gospel: A literary-critical study. *CBQ* 49, 57-73.
- 1988a. Reflections on "the reader" of Matthew's Gospel. *NTS* 34, 442-460.
- 1988b. On following Jesus: The "eager" scribe and the "reluctant" disciple (Matthew 8.18-22). *NTS* 34, 45-59.
- 1991. Conclusions, in Balch, D L (ed), *Social history of the Matthean community: Cross-disciplinary approaches*, 259-269. Minneapolis: Fortress.
- Kirsten, J M 1988. Die postmoderne objek: Aspekte van die hedendaagse afskeid van die moderne. *Suid-Afrikaanse tydskrif vir Wysbegeerte* 7(1), 18-36.

- Klijn, A F J 1982. *Inleiding tot het studie van het Nieuwe Testament*. Kampen: Kok.
- Knierim, RP 1995. *The task of Old Testament theology: Substance, method and cases*. Eerdmans: Grand Rapids.
- Koester, H 1982. *Introduction to the New Testament*, 2 vols. Philadelphia: Fortress.
- 1994. The historical Jesus and the historical situation of the Quest, in Chilton, B & Evans, C A (eds), *Studying the Historical Jesus?*, 535-547. Philadelphia: Fortress.
- Krentz, E 1977. The egalitarian church of Matthew. *Currents in Theology and Mission*, 333-341.
- Kretzer, A 1980. Christsein in dieser Welt: Das Matthäusevangelium – Heute. *BiKi* 4, 130-140.
- Kuhn, T S 1970. *The structure of scientific revolutions*. 2 nd ed. Chicago: University of Chicago Press.
- Kümmel, W G 1967. *Einleitung in das Neue Testament*. 15.Auflage. Heidelberg: Quelle & Meyer.
- Küng, H 1988. *Theology for the third millennium*, tr by Heinegg. Harper: Collins.
- Lampard, E E 1965. Historical aspects of urbanization, in Hauser, P M & Scnore, L F (eds), *The study of urbanization*, 519-554. New York, N Y: John Wiley & sons.
- Lang, B 1982. The social organization of peasant poverty in Biblical Israel. *JSOT* 24, 47-63.
- Lapidus, I M 1986. Cities and societies: A comparative study of the emergence of urban civilization in Mesopotamia and Greece. *Journal of Urban History* 12(3), 257-293.
- Lategan, B C 1982. *Inleiding tot het uitleggen van het Nieuwe Testament*, in Klijn, A F J (ed), *Inleiding tot de studie van de Nieuwe Testament*, 41-70. Kampen: Kok.
- 1982b. Structure and reference in Mt 23. *Neotestamentica* 16, 74-87.
- 1984. Current issues in the hermeneutical debate. *Neotestamentica* 18, 1-17.
- La Verdere, E 1983. *When we pray... Meditations on the Lord's prayer*. Notre Dame: Ave Maria.
- Leeds, A 1979. Forms of urban integration: Social urbanization in comparative perspective. *Urban Anthropology* 8, 227-247.
- 1980. Towns and villages in society: Hierarchies of order and cause, in Collins,

- T W (ed), *Cities in a larger context*, 6-33. Athens: The university of Georgia Press.
- Lemche, N P 1976. The manumission of slaves – The fallow year – the Sabbatical year – the Yobel year. *VT* 26, 35-59.
- Lenski, G, Lenski, J & Nolan P (1970) 1991. *Human societies: An introduction to macrosociology*. Sixth Edition. New York: McGraw-Hill.
- Lenski, G E 1966. *Power and privilege*. New York: McGraw-Hill.
- Lewis, O 1965. The folk-urban ideal types, in Hauser, P M & Scnore, L F (eds), *The study of urbanization*, 491-517. New York, N Y: John Wiley & Sons.
- Lipton, M 1968. The theory of the optimizing peasant. *Journal of Development Studies*, 327-351.
- Lohmeyer, E 1951. “Mir ist gegeben alle Gewalt”. Eine Exegese von Mt. 28,16-20”, in Schmauch W (Hrsg), *In Memorarium Ernst Lohmeyer*, 22-49. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- 1967. *Das Evangelium des Matthäus*. 4.Auflage. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT.)
- Lohr, C H 1961. Oral techniques in the gospel of Matthew. *CBQ* 23, 403-435.
- Loubser, J A 1994. Postmodernism, post-apartheid theology and New Testament studies. in Mouton, J & Lategan, B C (ed). *The relevance of theology for the 1990s*, 159-177. Pretoria: HSRC.
- Louw, J P 1983. Hellenisme. Ongepubliseerde klasaantekeninge, Universiteit van Pretoria.
- 1984. Primary and secondary reading of a text. *Neotestamentica* 18, 18-25.
- Maartens, P J 1982. The structuring principles in Mt 24 and 25 and the interpretation of the text. *Neotestamentica* 16, 88-117.
- MaClaurin, E C B 1978. Beelzebul. *Novum Testamentum* 20, 156-160.
- MacMillan, H 1895-96. The mount of transfiguration. *ExpT* 7, 139-141.
- Maddox, R L 1985. Contemporary hermeneutic philosophy and theological studies. *Religious Studies* 21, 517-529.
- Malherbe, A J 1983. *Social aspects of early Christianity*. 3 rd ed. Philadelphia: Fortress.
- Malina, B J 1981. *The New Testament world: Insights from cultural anthropology*. Atlanta: John Knox.
- 1982. The social sciences and Biblical interpretation. *Interpretation* 36(3), 229-

- 242.
- 1984. Jesus as charismatic leader. *BTB* 14, 55-62.
- 1987. Wealth and poverty in the New Testament and its world. *Interpretation* 41, 354-367.
- 1988a. Patron-client: The analogy behind synoptic theology. *Forum* 4(1), 2-32.
- 1988b. A conflict approach to Mark 7. *Forum* 4(3), 31-62.
- 1989. Dealing with Biblical (Mediterranean) characters: a Guide for U.S. consumers. *BTB* 19, 127-141.
- 1992. Is there a circum-Mediterranean person? Looking for stereotypes. *BTB* 22, 66-87.
- [1989] 1996. Christ and time: Swiss or Mediterranean?, in *The social world of Jesus and the gospels*, 179-214. London: Routledge.
- Malina, B J & Neyrey, J H 1988. *Calling Jesus names: The social value of labels in Matthew*. Sonoma, California: Polebridge Press. (Foundations and Facets, Social Facets)
- Malina, B J & Rohrbaugh, R L 1992. *Social-science commentary on the synoptic gospels*. Minneapolis: Fortress.
- Mannheim, K 1936. *Ideology and utopia: An introduction to the sociology of knowledge*, tr by L. Wirth & E. Shils. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Martens, E A 1981. *The plot and purpose of the Old Testament*. Leicester: InterVarsity Press.
- Martin, J P 1975. The church in Matthew. *Interpretation* 29, 41-56.
- 1987. Toward a post-critical paradigm. *NTS* 33, 370-385.
- Marxsen, W 1959. *Der Evangelist Markus: Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, 2Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Matera, F J 1987. The plot of Matthew's gospel. *CBQ* 49(1), 233-253.
- McBride, S D 1987. Polity of the covenant people: The book of Deutronomy. *Interpretation* 41, 229-244.
- McCann, D P 1981. Habermas and the theologians. *Religious Studies Review* 7(1), 14-21.
- McCarthy, T A 1978. *The critical theory of Jürgen Habermas*. Cambridge, MA: MIT Press.

- 1979. Translators introduction, in Habermas J, *Communication and the evolution of society*, VII-XXIV, tr by McCarthy. Boston: Beacon Press.
- McKenna, T F 1979. Matthew on church authority: Guidelines toward a healthy image. *The Bible Today* 17, 2035-2041.
- McKnight, S 1992. The Gospel of Matthew, in *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 526-541. Leicester: InterVarsity Press.
- Meadland, D L 1980. *Poverty and expectation in the Gospels*. London: SPCK.
- Meeks, D. 1984. God as Economist and the problem of property. *Institute of ecumenical and cultural research*. (Occasional papers, no 21.)
- Meeks, W A 1983. *The first urban Christians: The social world of the apostle Paul*. Yale University Press: New Haven and London.
- 1986. Understanding early Christian ethics. *JBL* 105, 3-11.
- Meier, J P 1975. Salvation-history in Matthew: in search of a starting point. *CBQ* 37, 203-215.
- 1977. Nations or Gentiles in Matthew 28.19? *CBQ* 39, 94-102.
- 1979. *The vision of Matthew: Christ, church, and morality in the First Gospel*. New York: Paulist.
- 1980. *Matthew*. Wilmington, Del.: Michael Glazier. (NT Message, 3.)
- Miller, P D 1987. Moses My servant: The Deuronomic portrait of Moses. *Interpretation* 41, 245-255.
- Miner, P S 1974. The disciples and the crowds in the gospel of Matthew. *ATHR Supplement Series* 111, 28-44.
- Miner, H 1952. The folk-urban continuum. *American Sociological Review* 17, 529-537.
- Montague, G T 1979. Hermeneutics and the teaching of Scripture. *CBQ* 41, 1-17.
- Moore, E 1986. "Outside" and "Inside": A Markan motif. *ExpT* 98, 39-43.
- Mott, S C 1984. The use of the Bible in social ethics, II: The use of the New Testament, Part I. *Transformation* 1, 25-30.
- Mouton J M, Van Aarde A G & Vorster, W S 1988. *Paradigms and progress in theology*. Pretoria: HSRC.
- Mouton, J M & Marais H C 1989 (reds), *Metodologie van die geesteswetenskappe: Basiese begrippe*. Pretoria: RGN.
- Mouton, J & Lategan, B C 1994. *The relevance of theology for the 1990s*. Pretoria: HSRC.



- Moxnes, H 1987. The economy in the Gospel of Luke in light of social anthropology, in Moxnes, H (ed), *Economy in the New Testament*, 1-35. (Urkristendommen: Prosjektshefte 2.)
- 1988. *The economy of the Kingdom: Social conflict and economic interaction in Luke's gospel*. Philadelphia: Fortress.
- 1991. Patron-client relations and the new community in Luke-Acts, in Neyrey JH (ed), 241-270. Peabody, MA: Hendrickson.
- Murphy-O'Conner, J 1984. The Corinth that Saint Paul saw. *Biblical Archeologist* 47(3), 147-159.
- Myers, J 1961. The requisites for response: On the theology of Deuteronomy. *Interpretation* 15, 14-31.
- Nel, G C J & Van Aarde, A G 1993. Die "postmoderne" stempel in die Nuwe-Testamentiese hermeneutiek. *HTS* 49(3), 609-620.
- Neufeld, E 1955. Prohibitions against loans at interest in ancient Hebrew laws. *HUCA* 26, 355-412.
- Neusner, J 1975. The idea of purity in ancient Judaism. *American academy of religion*. 43, 15-43.
- 1976. First cleanse the inside: "The Halakhic" background of a controversy saying. *NTS* 22, 486-495.
- 1978. History and purity in First-Century Judaism. *HR* 18, 1-17.
- 1979. History and purity in the first-century Judaism. *History of Religions* 18(1), 1-17.
- 1988. *The incarnation of God: The character of divinity in Formative Judaism*. Philadelphia: Fortress.
- Neyrey, J H 1991 (ed), *The social world of Luke-Acts: Models for interpretation*. Peabody, MA: Hendrickson.
- 1986. The idea of purity in Mark's Gospel. *Semeia* 35, 91-126.
- 1988. Unclean, common, polluted and taboo. *Forum* 4(4), 72-82.
- 1998. *Honor and shame in the Gospel of Matthew*. Westminster: John Knox Press.
- Newton, K M (ed) 1988. *Twentieth Century literary theory*. London: Macmillan.
- Niedner, F A 1989. Rereading Matthew on Jerusalem and Judaism. *BTB* 19, 43-47.
- North, R 1954. *Sociology of the Biblical jubilee*. Rome: Pontifical Biblical Institute.
- Oakman, D 1986. *Jesus and the economic questions of his day*. Lewiston: Edwin



- Mellon. (SBEC 8.)
- 1991a. The countryside in Luke-Acts, in Neyrey JH (ed), 151-179. Peabody, MA: Hendrickson.
- 1991b. The ancient economy in the Bible. *BTB Readers guide* 21, 34-39.
- Osborne, G R 1976. Redaction criticism and the great commission: A case study toward a Biblical understanding of inerrancy. *JETS* 19, 73-85.
- 1992. s v Redaction criticism. *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Leicester: InterVarsity Press.
- Osiek, C 1984. *What are they saying about the social setting of the New Testament?* New York: Paulist Press.
- 1992a. The social sciences and the Second Testament: Problems and challenges. *BTB* 22, 88-95.
- 1992b. Slavery in the second Testament world. *BTB Readers guide* 22, 174-179.
- Parkhurst L G 1979. Matthew 28.16-20 reconsidered. *ExpT* 90, 179-184.
- Patte, D 1976. *What is structural exegesis*. Philadelphia: Fortress.
- 1987. *The Gospel according to Matthew: A structural commentary on Matthew's faith*. Philadelphia: Fortress.
- Patterson, S R 1998. *The God of Jesus: The historical Jesus and the search for meaning*. Harrisburgh, PA: Trinity Press International.
- Pelser, G M M 1986. Hermeneutiek. Ongepubliseerde klasaantekeninge, Departement Nuwe-Testamentiese wetenskap, Universiteit van Pretoria.
- 1987. Die ontmitologiseringsprogram van Rudolf Bultmann. *HTS* 41, 162-190.
- Perrin, N 1970. *What is redaction criticism?* Philadelphia: Fortress.
- 1977. *The resurrection according to Matthew, Mark and Luke*. Philadelphia: Fortress.
- Peters, T 1985. David Bohm, Postmodernism, and the Divine. *Zygon* 20(2), 193-220.
- Petersen, N R 1978. *Literary criticism for New Testament critics*. Philadelphia: Fortress.
- 1984. The reader in the gospel. *Neotestamentica* 18, 35-51.
- 1985. *Rediscovering Paul: Philemon and the sociology of Paul's narrative world*. Philadelphia: Fortress.
- Pike, K L 1990. On the emics and etics of Pike and Harris, in Headland, Pike & Harris 1990:28-47.

- Pilch, J J 1986. The health care system in Matthew: A social-science analysis. *BTB* 16, 102-106.
- 1989. Reading Matthew anthropologically: Healing in cultural perspective. *Listening* 24, 278-289.
- 1991. Sickness and healing in Luke-Acts, in Neyrey, JH (ed), 181-209. Peabody, MA: Hendrickson.
- 1993. Insights and models for understanding the healing activity of the historical Jesus, in Lovering, E H (ed), *SBL seminar papers*, 145-177. Atlanta: Scholars Press.
- 1997. Are there Jews and Christians in the Bible? *HTS* 51(1 & 2), 119-125.
- Pokorny, P 1973-74. The temptation stories and their intention. *NTS* 20, 115-127.
- Powell, W 1960-61. The temptation. *ExpT* 72, 248.
- Rapaport, U 1992. s v Maccabean revolt. *The Anchor Bible Dictionary*, 433-439. New York: Doubleday.
- Redfield, R 1956. *Peasant society and culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ressequeie, J L 1982. Point of view in the central section of Luke (9:51-19:44). *Journal of the Evangelical Theological Society* 25(1), 41-47.
- Reumann, J 1985. The “righteousness of God” and the “economy of God”: Two great doctrinal themes historically compared. *Aksum-Thyateira: A Festschrift für Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain*, 615-637 .
- Riches, J K 1993. *A century of New Testament study*. Philadelphia: Trinity Press International.
- Richter, P J 1984. Recent sociological approaches to the study of the New Testament. *Religion* 14, 77-90.
- Riekert, S J P K 1982. The narrative coherence in Mt 26-8. *Neotestamentica* 16, 118-136.
- Riesner, R 1978. Der Aufbau der Reden im Matthäus-Evangelium. *ThB* 9, 172-182.
- 1992. Archeology and geography. *Dictionary of Jesus and the gospels*, 33-46. Leicester: InterVarsity Press.
- Riley, M W 1963. *Sociological research, I: A case approach*. New York: Harcourt.
- Ringe, S H 1985. *Jesus, liberation, and the Biblical jubilee: Images for ethics and Christology*. Philadelphia: Fortress.
- Roberts, J J M 1973. The Davidic origin of the Zion tradition. *JBL* 92, 329-344.

- Robertson, R 1987. s v Economics and religion. *The Encyclopedia of Religion*, Vol 5, 1-11. New York: MacMillan Publishing company.
- Rohde, J 1966. *Die Redaktionsgeschichtliche Methode: Einführung und Sichtung des Forschungsstandes*. Hamburg: Furche.
- Rohrbauch, R L 1978. *The Biblical interpreter: An agrarian Bible in an industrial age*. Philadelphia: Fortress.
- 1987. "Social location of thought" as a heuristic construct in New Testament study. *JSNT* 30, 103-119.
- 1991a. The city in the second Testament. *BTB* 21(2), 67-75.
- 1991b. The preindustrial city in Luke-Acts: Urban social relations, in Neyrey JH (ed), 125-149. Peabody, MA: Hendrickson.
- 1993a. The social location of the Markan audience. *Interpretation* 47(4), 380-395.
- 1993b. The social location of the Markan community. Unpublished paper, The Context Group.
- Romm, N 1987. Habermas se wetenskapsteorie, in Snyman, J J & Du Plessis, P G W (reds), *Wetenskapsbeelde in die geesteswetenskappe*, 179-197. Pretoria: RGN.
- Rossouw, G J 1993. Theology in a postmodern culture: ten challenges. *HTS* 49(4), 894-907.
- Rostovtzeff, R E 1957. *The social and economic history of the Roman Empire*, tr by PM Frazer. Oxford: Clarendon.
- Sabourin, L 1973. Recent gospel studies. *BTB* 3, 233-315.
- Sahlins, M D 1965. On the sociology of primitive exchange, in Banton, M (ed), *The relevance of models for social anthropology*. London: Tavistock. (Association of Social Anthropologists Monographs 1.)
- Saldarini, A J 1988a. *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian society: A sociological approach*. Wilmington: Glazier.
- 1988b. Political and social roles of the Pharisees and the Scribes in Galilee, in Lull, D L (ed), *SBL: 1988 Seminar Papers*, 200-209. Atlanta: Scholars.
- 1988c. The social class of the Pharisees in Mark, in Neusner et al, 69-77.
- 1991. The Gospel of Matthew and Jewish-Christian conflict, in Balch, D L, *Social history of the Matthean community: Cross-disciplinary approaches*, 38-61. Minneapolis: Fortress.

- Senior, D 1979. The Gospel of Matthew and the ministry of social justice. *Spirituality Today* 31, 14-25.
- Shanin, T 1987. *Peasants and peasant societies*. Baltimore, M D: Penguin Books.
- Sibinga, J S 1972. Eine literarische Technik im Matthäusevangelium, in Didier, M (par), 99-105.
- Sjoberg, G, 1960. *The Preindustrial city: Past and present*. New York, NY: MacMillan.
- Schmid, H H 1968. *Gerechtigkeit als Weltordnung*. Tübingen: JCB Mohr.
- Smith, D E 1987. Table fellowship as a literary motif in the Gospel of Luke. *JBL* 106, 613-638.
- Smith, M G 1965. Complexity, size and urbanization, in Ucko, P J (ed), *Man, settlement and urbanism*, 565-574. London, UK: Duckworth.
- Smith, R H 1980. Were the early Christians middle-class? A sociological analysis of the New Testament. *Currents in Theology and Mission* 7, 254-266.
- Snyman, J J 1987. Die wetenskapsopvatting van die Frankfurtse skool, in Snyman, J J en Du Plessis, P G W (reds), *Wetenskapsbeelde in die geesteswetenskappe*, 166-177. Pretoria: RGN.
- Soss, N M 1973. Old Testament law and economic society. *Journal of the History of Ideas*. 34, 323-344.
- Sperling, D 1982. s v Mount, mountain. *IDB Sup*.
- Stackhouse, M L 1987. What then shall we do? On using Scripture in economic ethics. *Interpretation* 4, 382-397.
- Stanton, G N 1992. *A gospel for a new people: Studies in Matthew*. Edinburgh: T & T Clark.
- Stark, R 1986. The class basis of early Christianity: Inferences from a sociological model. *Sociological Analysis* 47, 216-225.
- 1991. Antioch as the social situation for Matthew's gospel, in Balch, D L (ed), *Social history of the Matthean community: Cross-disciplinary approaches*, 189-210. Minneapolis: Fortress.
- Stegemann, E W & Stegemann, W 1999. *The Jesus movement: A social history of its first century*. Edinburgh: T & T Clark.
- Stehndahl, K 1968. *The school of St. Matthew and the use of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress.
- 1982. s v Biblical theology. Contemporary. *IDB*.

- Stein, R 1976. Is the transfiguration (Mk 9.2-8) a misplaced resurrection account? *JBL* 95, 79-96.
- Stein, R H 1969. What is Redaktionsgeschichte? *JBL* 89, 45-56.
- Stemberger, G 1974. Galilee - Land of salvation? Appendix IV, in Davies, W D (ed), *The Gospel and the land*, 409-438. London: University of California Press.
- Stock, A 1987. Is Matthew's presentation of Peter ironic. *BTB* 17, 67-78.
- Tagawa, K 1970. People and community in the Gospel of Matthew. *NTS* 16, 149-162.
- Taussig, H 1986. The Jesus seminar and its public. *Forum* 2(2), 69-78.
- Theissen, G 1978. *Sociology of early Palestinian Christianity*. Philadelphia: Fortress.
- Thompson, W G 1986. An historical perspective in the Gospel of Matthew. *JBL* 105, 243-262.
- Thurow, L C 1981. *The zero-sum economy*. New York: Penguin Books.
- Trigger, B 1965. Determinants of urban growth in pre-industrial societies, in Ucko, P J(ed), *Man, settlement and urbanism*, 575-599. London, UK: Duckworth.
- Trilling, W 1969. *The Gospel according to St. Matthew*, tr by K Smyth. New York: Herder and Herder.
- Trites, A A 1979. The transfiguration of Jesus: The Gospel in microcosm. *EvQ* 51, 67-79.
- Troeltsch, E 1898. *Ueber Historische und Dogmatische Methode in der Theologie*. Tübingen: Mohr.
- Ucko, P J (ed). *Man, settlement and urbanism*. London, UK: Duckworth.
- Uspensky, B 1973. *A poetics of composition: The structure of the artistic text and typology of a compositional form*, tr by V Zavarin & S Wittig. Berkeley: University of California Press.
- Van Aarde, A G 1980. "Betekenis" en "gebruik" in die makarismereeks (Matt 5:3-10). *HTS* 36(3 & 4), 1-28.
- 1982a. God met ons: Die teologiese perspektief van die Matteusevangelie. DD proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- 1982b. 'n Ondersoek na die Nuwe Testamentiese makarisme en makarismereeks as Gattung. *HTS* 38(1) 36-52.
- 1982c. Matthew's portrayal of the disciples and the structure of Mt 13:53-17:27. *Neotestamentica* 16, 21-34.

- 1984. Eksegetiese metodeleer: Die historiese kritiek en inleiding tot die eksegetiese van die sinoptiese evangelies. Ongepubliseerde klasaantekeninge, Departement Nuwe-Testamentiese wetenskap, Universiteit van Pretoria.
- 1985. Skrifgebruik: Hermeneutiese riglyne. *HTS* 41(4), 547-578.
- 1991. Nuwe-Testamentiese perspektief op die kind. Predikantevergadering van die Nederduitse Hervormde Kerk gehou te Pretoria op 10 September 1991.
- 1993a. Recent developments in South African Jesus research: From Andrie du Toit to Willem Vorster. *HTS* 49(3), 397-423.
- 1993b. Aspekte van die sosiale stratifikasie van die ontwikkelde agrariese samelewing in die eerste-eeuse Palestina. *HTS* 49(3), 515-545.
- 1994a. *God-with-us: The dominant perspective in Matthew's story*. Pretoria: Gutenberg. (*HTS Supplement* 5.)
- 1994b. *Kultuurhistoriese agtergrond van die Nuwe Testament: Die eerste-eeuse Mediterreense sosiale konteks*. Pretoria: Kital.
- 1994c. Organic holism in the light of the modernity-postmodernity debate. in Mouton, J & Lategan, B C (eds), *The relevance of the theology for the 1990s*, 603-617. Pretoria: HSRC.
- 1995a. Kerk en teologie op pad na die derde millennium: 'n Paradigmatiese verskuiwing van middelmatige aard. *HTS* 51(1), 3-12.
- 1995b. Kerk en teologie op pad na die derde millennium: Gedagtes oor die kontekstualisering van die dialektiese teologie in 'n plurale samelewing. *HTS* 51(1), 13-38.
- 1999. Matthew 27:45-53 as the turning of the tide in Israel's history. *HTS* 55(2 & 3), 671-692.
- Van der Ploeg, J 1951. Studies in Hebrew law. *CBQ* 13, 411-427.
- Van Dijk, T A 1980. *Macrostructures. An interdisciplinary study of global structures in discourse, interaction, and cognition*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Van Eck, E 1995. *Galilee and Jerusalem in Mark's story of Jesus: A narratological and social scientific reading*. Pretoria: Tydskrifafdeling van die Nederduitse Hervormde Kerk. (*HTS Suppl* 7.).
- Van Huyssteen, W 1987. *Teologie as 'n kritiese geloofsverantwoording*. Pretoria: RGN.
- Van Iersel, B M F 1982. De Existensiale Interpretatie, in Klijn, A F J (red), *Inleiding*

*tot het studie van het Nieuwe Testament.* Kampen: Kok.

- 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: Tydskrifafdeling van die Nederduitsch Hervormde Kerk. (HTS Suppl 4.)
- Van Zyl, A H et al 1977. *Israel en sy bure.* Durban: Butterworths.
- Van Zyl, H C 1982. Structural analysis of Mt 18, *Neotestamentica* 16, 35-55.
- Vernon, R & Hoover, E M. Economic aspects of urban research. in Hauser, P M & Scnore, L F (eds), *Study of urbanization*, 191-263. New York:John Wiley & sons.
- Vledder, E J 1994a. Conflict in the miracle stories of Matthew 8 and 9: A sociological and exegetical study. DD Dissertation, University of Pretoria.
- 1994b. The social stratification of the Matthean community. *Neotestamentica* 28(2), 511-522.
- Volschenk, G J & Van Aarde, A G 1994. Sistematies verwronge kommunikasie in Lukas 14:1-6: Die dialekties-kritiese teorie van Jürgen Habermas krities bespreek. *HTS* 50(3), 798-811.
- Von Tilborg, S 1986. *The sermon on the mount as an ideological intervention: A reconstruction of meaning.* Assen: Van Gorcum.
- Von Waldow, H E 1970. Social responsibility and social structure in early Israel. *CBQ* 32, 185-189.
- Vorster, W S 1982. "Formgeschichte" en "Redaktionsgeschichte", in Klijn, AFJ (red), *Inleiding tot de studie van het Nieuwe Testament*, 94-111. Kampen: Kok.
- 1982(b). Rudolf Bultmann as historikus. *HTS* 38, 138-161.
- 1984. The historical paradigm – Its possibilities and limitations. *Neotestamentica* 18, 104-123.
- 1987. Op weg na 'n post-kritiese Nuwe-Testamentiese wetenskap. *HTS* 43(3), 374-394.
- 1988. *Towards a post-critical paradigm: Progress in New Testament scholarship?* in Mouton, Van Aarde & Vorster (eds), *Paradigms and progress in theology*, 31-48. Pretoria: HSRC.
- Weber, M 1947. *The Theory of social and economic organization*, tr by Henderson A M & Parsons, T. New York: Free Press.



- 1968. *The methodology of the social sciences*. New York.
- Weinfeld, M 1993. *The promise of the land: The inheritance of the land Canaan by the Israelites*. Berkeley: University of California Press.
- Wheatley, P 1972. The concepts of urbanism, in Ucko, P J (ed), *Man, settlement and urbanism*, 601-637. London, Duckworth.
- White, L J 1986. Grid and group in Matthew's community: The Righteousness/honor code in the Sermon on the mount. *Semeia* 35, 61-90.
- White, L M 1988. Shifting sectarian boundaries in early Christianity. *BJRL* 70, 7-24.
- 1991. Crises management and boundary maintenance: The social location of the Matthean community, in Balch, D L (ed), *Social history of the Matthean community: Cross-disciplinary approaches*, 211-247. Minneapolis: Fortress.
- Willemse, W L 1985. *Die Ou Testament as verwysingsraamwerk vir die evangelie volgens Matteus*. MA-verhandeling, UWK.
- Wilson, J A 1982. s v Egypt. *IDB*.
- Windisch, H 1928. Die Sprüche vom Eingehen in das Reich Gottes. *Zeitschrift für die Neue Testamentliche Wissenschaft* 27, 177-186.
- Wolfson, H A 1947. *Philo*, 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wright, C J H 1983. *Living as the people of God: The relevance of Old Testament ethics*. InterVarsity Press.
- 1984a. The use of the Bible in social ethics: Paradigms, Types and Eschatology. *Transformation*. 1(4), 11-20
- 1984b. What happened every seven years in Israel? *The Evangelical Quarterly* 200, 129-138.
- 1990. *God's people in God's land: Family, land, and property in the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmanns.
- 1992. s v Jubilee, year of. *The Anchor Bible dictionary*, 1025-1030. New York: Doubleday.