



UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

**'n Johannese Perspektief op die Huwelik,
Geslagsrolle en Seksualiteit met die oog op
'n Nuwe Etiese Paradigma in 'n Postmoderne
Konteks**

deur
Elritia le Roux

Voorgelê ter vervulling van die vereistes vir die
graad: MA Bybel- en Godsdienskunde in die
Fakulteit Geesteswetenskappe, Universiteit van
Pretoria.

Studieleier: Prof. P A Geyser

April 2008.



Erkennings

Graag wil ek die volgende persone van harte bedank vir hulle leiding, hulp en ondersteuning in hierdie studie:

Prof. P A Geysler: My studieleier en geestelike mentor.

Prof. Dirk Human vir al sy hulp, moeite, geloof en onderskraging die afgelope agt jaar.

Prof. Andries van Aarde vir sy hulp met wetenskaplike afronding en sy waardevolle insette.

Prof. Ernest van Eck wat 'n ontsaglike groot hulp was en ook 'n geestelike mentor geword het.

Prof. Theuns Dreyer en Mnr. M Dreyer wat as my geestelike "vaders" optree.

Dr. Eduan Naude vir al die Teologiese nadenke en vorming veral op eksistensiële vlak.

Prof. Gert Steyn vir die besoek aan Turkye en blootstelling aan die NTWSA.

Al my vriende en familie, vir julle besondere hulp en ondersteuning! In die besonder Pappa, Mamma, Wilna, Helét, Tinus, Petrus en Wouter.



Hierdie studie word in liefde en met dankbare nederigheid en die grootste waardering opgedra aan Mevrou Susan Pieterse-Pike (my Bybelkunde-onderwyseres vanaf 1998 tot 2000 aan die Afrikaanse Hoër Meisieskool).

*Ek sien haar wen vir man, seun en broeder,
want haar naam is vrou en moeder ~ Jan F Cilliers*



Inhoudsopgawe

1. Hoofstuk 1: Inleiding.....	7.
1.1. Agtergrond.....	7.
1.2. Aktualiteit en Relevansie.....	7.
1.3. Algemene Vertrekpunt.....	8.
1.4. Probleemstelling.....	9.
1.5. Hipotese.....	9.
1.6. Metodologie.....	10.
1.7. Doelstelling.....	16.
1.8. Hoofstukindelings.....	18.
Hoofstuk 2: Inleiding tot die Evangelie en briewe van Johannes	
2.1. Die outeurskap van Johannes.....	20.
2.2. Doel, gehoor, historiese omgewing en datum van die Vierde Evangelie.....	25.
2.3. Die Universele aard van die Evangelie van Johannes.....	30.
Hoofstuk 3: Die Instelling van die Huwelik in die Eerste-eeuse Mediterreense samelewing.....	31.
3.1. Vertaling van Johannes 2:1-12.....	31.
3.2. Kommentaar.....	32.
3.3. Die sosiale waardes van Eer en Skaamte.....	37.
3.3.1. Inleiding.....	37.
3.3.2. Eer.....	40.
3.3.3. Hoe word eer toegeken of verwerf?.....	42.
3.3.4. Hoe eer verwerf word.....	42.
3.3.5. Hoe eer ten toon gestel en erken word.....	43.
3.3.6. Kollektiewe eer.....	44.
3.3.7. Skaamte.....	44.



3.4. Algemene Inleiding tot die huwelik in die Eerste-eeuse Mediterreense Samelewing.....	48.
3.4.1. Familie en Huwelik.....	49.
3.4.2. Die Eerste-eeuse Mediterreense Persoonlikheid.....	52.
3.4.3. 'n Groepgeoriënteerde / diadiese persoonlikheid.....	53.
3.4.4. Die huwelik.....	55.
3.4.5. Die Joodse Huwelik.....	56.
3.4.6. Die Huwelikseremonie.....	58.
3.4.7. Die Romeinse Huwelik.....	59.
3.4.8. Die formele prosedures van die huwelik.....	61.
3.4.9. Toevertrouing (“Betrothal”).....	62.
3.4.10. Die gevolge van die huwelik.....	64.
3.5. Hermenuetiese implikasies van die teks.....	64.

Hoofstuk 4: Geslagsrolle en geslagsideologieë in die Eerste-eeuse

Mediterreense samelewing.....	72.
4.1. Vertaling van Johannes 4.....	72.
4.2. Kommentaar op die teks.....	74.
4.3. Die sosiale teorie van etikettering en afwysing.....	81.
4.4. Die teorie van die publieke en die private sfeer.....	82.
4.5. Die teorie van reinheid en onreinheid.....	83.
4.6. Die plek van die vrou in die Eerste-eeuse Mediterreense samelewing.....	85.
4.6.1. Inleiding.....	85.
4.6.2. Joodse vrou.....	88.
4.6.3. Griekse vrou.....	92.
4.6.4. Romeinse vrou.....	96.
4.6.4.1. Die voogdyskap van vrou.....	98.
4.6.4.2. Vroue en <i>Manus</i>	99.
4.7. Jesus se houding teenoor vroue.....	99.
4.8. Die rol van die vrou in die vroeë Christelike kerk.....	101.



4.9. Die geslagsideologie van die patriargie.....	109.
4.10. Die greep van die patriargale geslagsideologie op die tradisionele, ortodokse Afrikaanse gemeenskap.....	111.
4.11. Seksuele stereotipering.....	113.
4.12. Die dubbele standaard.....	115.
4.13. Hermeneutiese Implikasies.....	118.

Hoofstuk 5 : Egbreuk en Seksualiteit in die Antieke

Mediterreense Samelewing.....	125.
5.1. Vertaling van Johannes 8:1-11.....	125.
5.2. Kommentaar.....	126.
5.3. Wat Egbreuk in die Antieke Mediterreense Samelewing beteken het.....	131.
5.4. Seksualiteit in die Eerste-eeuse Mediterreense konteks.....	134.
5.4.1. Die liggame van mans.....	136.
5.4.2. Die liggame van vroue.....	137.
5.4.3. Seksuele oortredings wat deur die Romeinse Reg erken is.....	138.
5.4.3.1. Seksuele “teistering”.....	138.
5.4.3.2. Verkragting.....	138.
5.4.3.3. <i>Stuprum</i>	139.
5.4.3.4. Egbreuk.....	140.
5.5. Die radikaliteit van Jesus se optrede in Johannes 8:1-11.....	141.
5.6. Hermeneutiese implikasies van die teks.....	145.

Hoofstuk 6: Voorgestelde Bevindings..... 151.

Bibliografie..... 174.

Eksegese as Addenda



Hoofstuk 1

Inleiding

Agtergrond

In hierdie studie het ek ten doel om 'n moreel-etiese paradigma vir nadenke oor geslagsrolle, die huwelik en seksualiteit daar te stel wat ook relevant is vir die post-moderne konteks in Suid-Afrika. Omdat dit my eie tradisie is, gaan ek hierdie probleem binne die konteks van die tradisioneel ortodokse Afrikaanse kerkfamilie bekyk. Kritiese nadenke oor geslagsrolle, die huwelik en seksualiteit het na my mening in hierdie konteks 'n noodsaaklikheid geword. Hierdie studie is nie gemoeid met homoseksualiteit as sodanig nie, maar met seksualiteit in die breë en veral heteroseksualiteit.

Aktualiteit en Relevansie

As gevolg van die stewige greep wat die patriargale stelsel op die Afrikaner se kerkwees, kultuur en denke uitgeoefen het, het dit ook tot gevolg gehad dat baie wanpraktyke rakende seksualiteit vir jare gedy het en selfs deur die kerk gelegitimeer is. Onderdanigheid is as 'n deug aan vroue voorgehou en gevloglik is vroue in die kerk, maar ook deur die kerk in ander kontekste van hul menswaardigheid gestroop en wat seksualiteit betref tot objekte gereduseer. Vir baie lank het 'n fundamentalistiese interpretasie van die Bybel hierdie geslagsideologie gehandhaaf. Die onderdrukking van die vrou en die dominerende deur die man is vandag nog in die Tradisioneel ortodokse, Afrikaanse konteks springlewendig en die Bybel word geweld aangedoen ten einde hierdie onreg as Bybelse norm te regverdig.

Oor die algemeen is seksualiteit in 'n baie negatiewe lig beskou en vir baie lank was dit 'n verbode onderwerp, veral in die kerk. So merk die karakter van die dominee se vrou in die aangrypende film *As it is in Heaven* ook op dat die kerk van seksualiteit 'n sonde gemaak het en veroordelend daartéén begin preek het, dit is nie God nie! Seksualiteit en geslagsgemeenskap is ook onderwerp aan die



onbillike en (in die meeste gevalle) onrealistiese etiek dat alle huwelikse seks wonderbaarlik en 'n gawe van God is, maar dat alle voor-huwelikse seks boos en promisku¹ is.

Algemene Vertrekpunt

Die vertrekpunt van hierdie studie is dat die Evangelie van Johannes deel uitmaak van die Nuwe Testament wat deur die Christendom as kanoniek aanvaar word. Die gesag van hierdie dokumente is egter geleë in die vermoë daarvan op 'n appèl op die individu te maak. Deur die inherente waarde van die teks word 'n aanspraak gemaak op die leser se respek en gehoorsaamheid (McClintock 1995:54). Dit beteken egter nie dat antwoorde op etiese of lewenskwesties bloot simplisties afgelees kan word nie (Van Zyl 2002:235), maar die tekste moet teen die agtergrond van destydse gebruike en opvattinge verstaan word om by daardie sake uit te kom wat fundamenteel is vir 'n Christelike etiek wat steeds in ons hedendaagse konteks van toepassing is. Wanneer ons egter die Nuwe Testament nader ten einde 'n etiek vir seksualiteit daar te stel, loop ons ons vas teen twee groot struikelblokke. In die eerste instansie is daar nie 'n etiek wat vir almal ewe veel gesag sal hê nie en in die tweede instansie is die Nuwe Testament ook nie 'n handboek vir morele kwessies nie. Wanneer hierdie sake wel deur die skrywers van die Nuwe Testament aangeraak word is dit eerder teen die agtergrond van die groter argument naamlik die heil wat deur Jesus Christus na die wêreld gebring word. Dit is ook hierin wat die Nuwe Testament gesag het naamlik dat dit voortdurend die verlossende genade van God in Jesus Christus aan ons kommunikeer (McClintock 1995:54).

Aangesien ek myself ook in die reformatoriese tradisie bevind en daaruit teologiseer, kan ek ook nie anders om *ad fontes* te werk nie en daarom het ek met elke argument wat ek voer, eers 'n bronteks wat ek as oorsprong vir my argument beskou.

¹ Promisku word deur die *Handwoordeboek van die Afrikaanse Taal* gedefinieer as “nie beperk tot een maat nie, en om op seksuele gebied losbandig te wees.”



Probleemstelling

Die problematiek waarmee ek te make het, is dat die Nuwe Testament nie 'n eksplisiete etiek oor geslagsrolle, die huwelik of seksualiteit daarstel nie. Verhey (1995:32) toon aan dat die Bybel in baie gevalle 'n stilte handhaaf oor die kwessies wat etiese en morele brandpunte is in ons samelewing vandag. Daarmee saam moet eerlike ondersoekers van die Bybel erken dat die Bybel deur mense geskryf is wat uit 'n bepaalde agtergrond en 'n bepaalde konteks kom en dat hierdie mense in 'n spesifieke taal skryf vir 'n spesifieke gehoor wat hulle in 'n bepaalde geografiese, kulturele en sosiale konteks bevind wat dikwels baie ver verwyderd is van ons hedendaagse post-moderne konteks. Daar is 'n bepaalde "vreemdheid" aan Bybelse tekste wat deur eerlike eksegete erken moet word.

Aan die ander kant het aansprake oor die gesag van die Bybel al dikwels onomkeerbare skade aangerig (Verhey 1995:32). Die Bybel is in die verlede ingespan om die patriargale konteks waarin hierdie tekste ontstaan het, te legitimeer en gevolglik die onderdrukking en misbruik van vroue te substansieer. Om die Bybeltekste so te gebruik, doen geweld aan die teks en is nie in lyn met die groter boodskap en etiek wat deur die Bybel aangevoer word nie. Om eerlik met die Bybeltekste om te gaan, vereis dus getrouheid en kreatiwiteit van die ekseget (Verhey 1995:36). Hierdie getrouheid en kreatiwiteit behels dat daar daarteen gewaak moet word om tekste etnosentries te lees wat uiteindelik die teks reduceer tot 'n eksentrieke anachronisme wat uiteindelik bloedweinig sê vir vandag se gelowiges.

Hipotese

Die hipotese wat in hierdie studie aangebied word is dat die Johannese tekste as gesaghebbende, kanonieke dokumente 'n inherente transformerende potensiaal het wat van toepassing gemaak kan word op die praktiese lewens van



gelowiges (Mouton 1997:244). Maar vanweë die Bybelse tekste se ingebedheid in die patriargale waardesisteem van die antieke Mediterreense wêreld word 'n hermeneutiek van suspisie hier 'n noodsaaklikheid. In die wisselwerking tussen die Bybelse teks en die hedendaagse konteks ontstaan daar egter 'n kreatiewe spasie wat vra om 'n voorlopigheid wat die tydelike aard van alle geloofsuitsprake erken (Mouton 1997:253). Hierdie voorlopigheid is ook nodig sodat die ervaring van 'n lewende God wat altyd weer in nuwe kontekste tot openbaring kom, beleef kan word. Dit vra soms dat ons verby die patriargale aard en taal van hierdie tekste moet beweeg na 'n meer inklusiewe taal, maar meer belangrik nog 'n meer inklusiewe denkraamwerk. Die Bybelse dokumente bind ons nie op 'n rigiede, wettisistiese wyse nie, maar bevry ons vir die waardering van die genesende krag van God se helende genade in elke nuwe konteks. Ten spyte van die patriargale ingebedheid van hierdie tekste word ons uitgenooi om op 'n paradoksale wyse deur lyding deel te verkry aan die triomf van Christus en om verby die stereotipiese beskouings van die mensheid te breek om te leer om die ander deur die oë van Christus te sien.

Metodologie

Van Eck (1995:82) toon aan dat ook die literêre en die sosiologiese toepassings van die historiese kritiek uiteindelik nie genoegsaam was om hierdie probleem die hoof te bied nie. In die historiese kritiek is daar 'n geweldige klem geplaas op die sosiale konteks en die *Sitz im Leben* van Bybelse dokumente. Die fokus hier was op die *wat*, *wanneer* en *waar*. Wat egter te kort geskiet het, was 'n proses wat sou voorsiening maak nie alleenlik vir die sosio-historiese konteks waarbinne 'n bepaalde teks ontstaan het nie, maar ook *waarom* en *hoe* hierdie omstandighede daartoe aanleiding gegee het dat 'n bepaalde teks ontstaan het. *Formgeschichte* het egter ook 'n sosiale belangstelling. Die belangstelling in die *Sitz im Leben* van die vroegste Jesusbeweging is per definisie 'n belangstelling in die sosiale konteks (vgl Osiek 1984:3) (kyk ook Zimmermann [1967] 1974:145). 'n Bepaalde *Sitz im Leben*, dit wil sê sosiale behoefte noodsaak die outeur se keuse van 'n bepaalde *Gattung/Form* as toepaslike draer van die



boodskap. Ironies genoeg, toon Van Aarde (2007a:54) aan dat eksegete in die 20^{ste} eeu meer aandag aan die *Formgeschichte* gegee het en gevolglik die sosiale wetenskappe afgeskeep het.

Die dinamiek dat alle idees, konsepte en kennis sosiaal bepaal word moet op 'n wetenskaplike wyse ernstig opgeneem word (Van Aarde 1992:437). Eksegete maak toenemend van sosiaal-wetenskaplike teorieë gebruik om die dinamiek van mense, groepe en kulture in die antieke Mediterreense wêreld beter te begryp, te beskryf en te verklaar (Van Aarde 2007aa:50). Wayne A Meeks het hier 'n onskatbaar waardevolle bydrae gemaak deur sy boek *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* waarin verskeie sosiale fasette van die eerste eeuse Christene beskryf is en waarin beskryf is hoe dit was om in die eerste eeu 'n navolger van Christus te wees.

Wetenskaplik beskou verwys die kontekste waarin tekse ontstaan ook na sosiale gedrag, sosiale groeperinge, sosiale instellings, sosiale sisteme, gedragskodes ens. (Van Eck 1995:82). Verder word tekste gevorm deur die taal, inhoud en sosiale perspektiewe waarin hulle ontstaan. Uiteindelik word tekste 'n medium waardeur gekommunikeer word. Hierdie tekste kommunikeer ook iets van die sosiale agtergrond waarbinne dit ontstaan het. Wat dus nodig is is om verder te gaan as die insameling van onafhanklike historiese en sosiale data en om die interrelasie van idees en gemeenskaplike gedrag en waardesisteme en kultuursisteme in ag te neem in verhouding tot die teks. Elliott (1989:5-6) dui aan dat die sosiaal-wetenskaplike lees van tekste twee fokuspunte het. Die eerste maak gebruik van die sosiale wetenskap om teorieë en modelle te vorm om die data te analiseer wat lig werp op die antieke Mediterreense wêreld en die vroeë Christelike gemeenskap en wêreld. Die tweede fokuspunt is daarop gerig om lig te werp op die retoriese strategie wat deur die outeur met die teks beoog is binne die sosiale konteks waarin dit ontstaan het. 'n Sosiaal-wetenskaplike lees van tekste ondersoek dus ook die narratiewe wêreld van die teks, die kommentaar wat die outeur lewer op die sosiale konteks. Van Aarde (2007a:50) skryf dat sosiaal-wetenskaplike kritiek as eksegetiese benadering fokus op die antieke Mediterreense kultuur en die sosiale interaksies wat bepalend was vir hierdie



kultuur. Dit het ten doel om die sosiale konteks van die dokumente in die Bybel te analiseer en die retoriek in die boodskap van die dokumente te begryp in die lig van hierdie kultuur. Die doel van die sosiaal-wetenskaplike lees van tekste is juis om die retoriese effek van die teks binne die oorspronklike sosiale konteks daarvan vas te stel. Verskeie aspekte van die sosiaal-wetenskaplike metode van eksegeese het al in studies aan die orde gekom. In hierdie studie sal die volgende sake aandag geniet: sosiale marginalisasie (kyk Duling 2003); die simboliese universum (kyk Joubert 1992a en 1992b); sosiale identiteit en groepformasie (kyk Malina 1995); “anti-samelewing” (met ander woorde die “subversiewe” aard van Jesus en sy eerste volgelinge) (kyk Malina & Rohrbaugh 1998:7) en gesinswaardes (kyk Osiek & Balch 1997).

Elliott (1991:3) dui aan dat 'n kombinasie van die literêre en die sosiaal-wetenskaplike metode noodsaaklik is ten einde tekste binne konteks te kan verklaar in terme van die oorspronklike kommunikasie tussen die outeur en die bedoelde gehoor. Reeds aan die begin van die 20^{ste} eeu het Gustav Adolf Deissmann in sy boek *Licht vom Osten* wat in 1927 vertaal is as *Light from the Ancient East: The New Testament illustrated by recently discovered text of the Greaco-Roman world* die punt gemaak dat Nuwe Testamentiese tekste nie alleen literêr verstaan behoort te word nie, maar ook sosiaal en wel teen die agtergrond van die Griekse “volksliteratuur” van die eerste eeu. Hiermee het Deissmann die papyrus-literatuur van veral Egipte in die oog gehad wat onder andere ingesluit het: koop- en verkoopkontrakte, huweliksooreenkomste en persoonlike briewe.

Elliott (1989:6) is van mening, en ek sluit graag by hom aan, dat die genre, struktuur, inhoud, temas en boodskap van 'n bepaalde teks gevorm is deur die sosiale en kulturele kragte wat in 'n spesifieke sosiale struktuur binne 'n bepaalde historiese konteks geld en dit konstitueer 'n bepaalde respons. So word die bedoeling van die teks binne die konteks vasgestel (vgl Van Aarde 2007a:65). Daar moet met ander woorde gesoek word na 'n teks se sosiale retoriese strategie (Van Aarde 2007c:1123; vgl Elliot 1991:xix,xxii).



Peterson (1985:6) stel ook 'n kombinasie van die literêre en die sosiaal-wetenskaplike metode voor aangesien dit aandag verleen aan beide die literêre of retoriese aspekte en die sosiologiese aspekte van 'n teks. Hierdie twee metodes in kombinasie, hoewel onderskeibaar is weliswaar onskedbaar en albei essensieel tot 'n omvattende verstaan van 'n teks. Tog behoort die literêre analise die sosiaal-wetenskaplike lees van die teks vooraf te gaan. Die rede hiervoor is dat die sosiale en die historiese konteks nie direk vir ons toeganklik is nie en hoogstens deur navorsers gerekonstrueer kan word en vir hierdie rekonstruksie is 'n literêre analise noodsaaklik (Van Staden 1991:33). Van Aarde (2007:52) stel ook dat die sosiaal-wetenskaplike lees van 'n teks die eksegeet help om te waak teen die eksegetiese fout van anachronisme, naamlik om dinge wat kronologies eers later in die geskiedenis sosiale verskynsels geword het, in 'n tyd toe dit nog nie bestaan het nie, as sosiale verskynsels in tekste te veronderstel. Eksegete behoort in ag te neem dat die Bybel meer as twee duisend jaar gelede in 'n homogene agrariese gemeenskap ontstaan het, terwyl die hedendaagse realiteit dié van 'n geïndustrialiseerde post-moderne "wêrelddorp" is (Van Aarde 2007a:65).

Ek wil dus in hierdie studie nie alleenlik die tekste wat ek gekies het om my argumente te ondersteun sinchronies en diachronies lees soos deur die histories-kritiese metode voorgestel word nie, maar ek wil hierdie tekste ook sosiaal-wetenskaplik lees ten einde die retoriese funksie daarvan te bepaal en ook nader aan die teologie van die outeur te kom.

Horrel (1999:22-24) stel dat 'n komponent van sosiaal-wetenskaplike, kritiese eksegeese "ideologiekritiek" is. Horrel verwys hier na die feministiese en bevrydingsteoloë wat verder lei tot 'n hermeneutiek van suspisie of 'n "betrokke hermeneutiek" (Van Aarde 2007c:1125). Hierdie soort hermeneutiek vra na die sosiale toestande van die mense waarna die teks verwys asook van diegene wat die teks ontvang en daaraan blootgestel word. Met "sosiale toestande" word verwys na daardie faktore wat 'n individu of groep beïnvloed en sluit in faktore soos geslag, seksuele oriëntasie, ouderdom, etnisiteit, klas, status, nasionaliteit, politieke, kulturele en religieuse affiliasies asook taal (Van Aarde 2007c:1126).



'n Hermeneutiek van suspisie, tesame met 'n toenemende bewustheid van die gevaar van 'n etnosentristiese lees van die teks het etiese implikasies vir die Christelike praktyk. Interpretasies van Nuwe Testamentiese tekste was in die verlede nie altyd sensitief genoeg vir die historiese afstand tussen die konteks van die tekste en die hedendaagse konteks nie. Ekonomiese en politieke kragte, onderliggend aan die sosiale spanning wat tans beleef word (byvoorbeeld die spanning tussen slaaf en vry, ryk en arm, man en vrou, heteroseksueel en homoseksueel, inklusief en eksklusief ens) word dikwels toegeskryf aan sosiale toestande wat ook in die tyd van Jesus teenwoordig was. So word antieke, pre-industriële dokumente deur die paradigma van hedendaagse samelewingstrukture geïnterpreteer en dit lei tot etnosentrisme en reduksionisme. Laasgenoemde beteken dat die andersheid of vreemdheid van die Bybelse teks gereduseer word tot die bekende en die appèl wat juis vanuit die gans andersheid op die leser gerig word en juis deur die hermeneutiek van suspisie uitgelig word, gaan verlore (Van Aarde 2007c:1132).

Die insig van Peter Berger in sy boek wat in 2004 verskyn het, *Questions of Faith: A Skeptical affirmation of Christianity*, verdien ten slotte om hier vermeld te word. Vir Berger word sosiale realiteite dialekties deur 'n simboliese wêreld beïnvloed. Hy noem die simboliese wêreld die *sacred canopy* of "heilige koepel" (vgl Van Aarde 2007c:1132) wat mense se sosiale idees, ook dié van teoloë en eksegete vanuit die transendente beïnvloed. Volgens Berger is kultuur dan dit wat oorbly in terme van idees, denke, waardes, emosies en geloof op 'n abstrakte vlak, indien dit van alle konkrete handeling ontnem is. Kultuur vorm dan 'n teoretiese abstraksie wat die wesenlike van menswees beïnvloed. Hierdie simboliese universum gee aanleiding tot die daarstelling van 'n sosiale universum waarbinne hierdie kultuur tot uiting kom. Die kultuur wat dus in die wêreld bedryf word, word gevorm deur die simboliese universum (Van Aarde 2007c:1133).



Die dialektiese denke in die filosofie, teologie en sosiologie wat kennis geneem het van die spanningsveld wat bestaan tussen die simboliese universum en die sosiale universum, het uiteindelik die insig na vore gebring dat kultuur as relatief tot 'n bepaalde periode, geografiese ligging en denkraamwerk gesien moet word. Binne hierdie dialektiek, waarskynlik in die soeke na orde en om 'n greep van beheer oor die sosiale universum te kry, vind die proses van mistifisering plaas. Tydens die proses van mistifisering word norme as kononiek geïnternaliseer en gesosialiseer. Hierdie norme raak maklik geyk en dit dra by om sosiale identiteit te skep en dit dra gesag omdat dit as goddelik gesanksioneer word. Hierdie proses geskied veral met groot gemak in die sogenaamde “boekgodsdienste” soos die Judaïsme, Islam en Christendom omdat die norme as geopenbaarde absolute waarhede in heilige tekste vervat word (Van Aarde 2007c:1136). Wanneer tekste egter kultuur-krities gelees word, word dit betwyfel of 'n betekenisvolle lewe noodwendig sinoniem is met sosiale konformiteit. Berger noem hierdie blindelinge onderdanigheid aan die kultuur met betrekking tot geloofsake *bad faith* omdat gemistifiseerde natuurimperatiewe Bybels gelegitimeer word as God se wil. Kultuurkritiek bevraagteken die tradisionele en die konvensionele en aanvaar dit nie sondermeer as “goddelik” nie (Van Aarde 2007c:1137). Dit is juis wat ek in hierdie studie beoog: om die tradisionele, geykte en konvensionele benaderings krities te bevraagteken. Dit is ook in lyn met die Reformatoriese tradisie wat deur die eeue heen die waagmoed geopenbaar het om menslike prestasie te relativeer, die onvermoë van die mens ruitelik te erken en absolute vertroue in God plaas. Wanneer teologie verburgerlik word, verloor dit hierdie self-kritiese aspek en 'n te positiewe houding word teenoor die mens se denke en dade ingeneem.

Ek wil in hierdie studie ook aantoon hoe radikaal krities Jesus teenoor die kultuur van sy dag gestaan het. Die lewe van Jesus was nie geforseerd om kunsmatig nie, Hy was bloot kind van sy tyd. Maar sedert Jesus se openbare optrede vind ons by Hom 'n spanning tussen sy profetiese rol (kyk Danhauser 2006) en sy behoring tot 'n bepaalde kultuur. Hierdie spanning maak uiteindelik van Jesus 'n



gemarginaliseerde Jood, wat buite die binnekring van die gevestigde Joodse tempelkultuur staan en Hy pas nie in enige van die konvensionele sosiale rolle in nie. Indien Jesus Homself wel met 'n sosiale groepering geassosieer het, was dit met die mede-gemarginaliseerdes, die mede-uitgeworpenes. Dit getuig van Jesus se radikale toewyding aan God en sy hartstigelike verbintenis aan die waarheid van die Evangelie (Van Aarde 2007c:1140-1141).

In die geskiedenis van die mensheid is Jesus dus vir ons 'n voorbeeld van hulle wat nuwe dimensies vir menslike eksistensie open, wat mense van hulle eie tyd en kultuur is en in hulle eie taal uiting gee aan hulle kultuur, maar wie ook hulle kultuur oorstyg en te midde van hulle eie generasies nuwe fasette van menswees ontdek en vir wie daar in die woorde van N.P. van Wyk Louw (1958:65) “ vir elkeen van ons, tussen die engtes, 'n dieper, meer ingewikkelde dink ontstaan as waarmee ons tot dusver tevrede was.” Behoort elke navolger van Jesus Christus nie hierna te streef nie?

Doelstelling

Die doel van hierdie studie is om die etiek, wat veral baie prominent in die Evangelie voorkom naamlik dat liefde tot God en liefde tot die naaste die enigste werklike kriterium vir 'n Christelike etiek is, op die terrein van geslagsrolle, die huwelik en seksualiteit van toepassing te maak. Ek wil argumenteer dat *agape* 'n ononderhandelbare voorwaarde vir enige seksuele verhouding behoort te wees. Nie alle heteroseksuele huwelike slaag noodwendig hierdie toets nie. Die gedagte dat alle voor-huwelikse seks verkeerd is en alle binne-huwelikse seks reg is, kan eenvoudig nie meer sonder probleme aanvaar word nie. Die waardes en die houdings wat die verhouding definieer en die integriteit van die verhouding bewaar, is van veel groter belang. Hierdie waardes sluit in: liefde, respek, onselfsugtigheid, selfloosheid, vertroue, eksklusiwiteit, kontinuïteit en verantwoordelikheid. Wat die Bybel oor die huwelik in sy antieke Mediterreense konteks sê, is ook nie naastenby gelykstaande aan wat vandag in die post-moderne Westerse konteks onder die konsep huwelik verstaan word nie. Daarbenewens is die Bybel in werklikheid glad nie preuts oor seksualiteit nie. Dit



is 'n gawe van God wat geniet behoort te word en dit is allermins iets om oor skaam of skuldig te voel.

Hierdie studie beoog egter om aan te toon dat wanneer die Bybelse tekste wetenskaplik binne hulle sosiale en kulturele konteks bestudeer word en daar uiteindelik by die retoriek en teologisering van die outeur uitgekóm word, die Evangelie die heil van God vir die wêreld deur Jesus Christus verkondig en dat die strewe van elke Christen-gelowige in hulle etiek behoort te wees om Christus se deernis, barmhartigheid, regverdigheid, versoening en selflose liefde in interpersoonlike verhoudings uit te leef. Gerhardsson (1981:104) skryf dat die Evangelie van Johannes, in ooreenstemming met die Sinoptiese Evangelies, *agape* verhef tot die sentrale gebod waarin liefde tot God in verband gebring word met liefde tot die naaste. Maar Burridge (2007:326) skryf dat die Johannes Evangelie die grootste klem op die horisontale implikasie van hierdie gebod plaas. "Ek gee julle 'n nuwe gebod: julle moet mekaar liefhê. Soos Ek julle liefhet, moet julle mekaar ook liefhê" (Johannes 13:33). Daar is hier geen horisontale ekwivalente opdrag met betrekking tot liefde tot God nie. Hierdie nuwe gebod word aan die dissipels gegee tydens die Laaste Avondsmaal, nadat Jesus die voete van sy dissipels gewas het. Hierdie konteks suggereer iets van die selfopofferende, totale gee van die self aan die ander en die daadwerklike optrede wat deur *agape* bedoel word. Verder skryf Burridge (2007:327) dat die navolgers van Jesus alleenlik in staat is tot hierdie daad van liefde omdat Jesus hulle eerste liefgehad het. In Johannes 15:12-13 "Dit is my opdrag: Julle moet mekaar liefhê soos Ek julle liefhet. Niemand het groter liefde as dit nie: dat hy sy lewe vir sy vriende aflê" word die opdrag herhaal en weer eens word die daad van selfoorgawe eksplisiet gemaak deur dit in verband te bring met Jesus se kruisdood. Dit gaan dus nie in die Johannes Evangelie om die vervulling van die wet of oor die altruïsme wat in die Sinoptiese Evangelies aangetref word nie, (vgl die Gelykenis van die Barmhartige Samaritaan), maar oor die feit dat Jesus eerste liefgehad het soos wat Hy dit demonstreer deur die voete van sy dissipels te was en uiteindelik deur sy sterwe aan die kruis (kyk Nissen 1999:201-203 en Hays 1996:144-146). Wat liefde dus in die Evangelie van Johannes beteken, kan

teruggevind word in die voorbeeld van Jesus. Wat hierdie gebod “nuut” maak, is volgens Collins (1986:116) die nuwe motief wat daaragter lê, naamlik die Christologie van Johannes. Ons het nie lief bloot om ’n gebod na te kom of om te reageer op ’n etiese appèl nie. Ons het lief as gevolg van wat Christus reeds gedoen het. So kom Hartin (1999:341-356) ook tot die gevolgtrekking dat die etiese lewe van ’n Christen altyd ’n respons is op dit wat Christus gedoen het.

Hierdie waardes of etiek kan inderdaad ook op ’n huweliksverhouding van toepassing gemaak word en dit geld uiteraard ook vir intieme verhoudings buite die huwelik. Omdat die etiek van Johannes in sy Evangelie by uitstek die etiek ten opsigte van die “nuwe familie van God” wat in Jesus Christus tot stand gekom het en die nuwe gebos van *agape* is, fokus ek in hierdie studie om die Johannese etiek van toepassing te maak op interpersoonlike, heteroseksuele verhoudings.

Hoofstukindeling

In die inleidende hoofstuk beoog ek om my metodologie naamlik die histories-kritiese benadering tot eksegetiese en met spesifieke klem op ’n sosiaal-wetenskaplike lees van tekste te verklaar. Verder wil ek ook die keuse van tekste verdedig en die argumente wat ek gaan voer inlei.

In die tweede hoofstuk bied ek ’n kort inleiding tot die Johannese geskrifte met betrekking tot die historiese agtergrond van die ontstaan van hierdie tekste, die outeurskap, die doel en oorspronklike gehoor. Die universele aard van die Johannese dokumente word ook bespreek.

In die derde hoofstuk word die Eerste-eeuse Mediterreense Huwelik in die lig van Johannes 2:1-12 van naderby bestudeer aan die hand van die sosiaal-wetenskaplike model. Die dominante kulturele sisteme van die eerste eeu, naamlik die Joodse en die Grieks-Romeinse word ook ten opsigte van die huwelik bespreek. Uiteindelik word die hermeneutiese implikasies hieruit vir die huwelik in die post moderne konteks afgelei.



In hoofstuk vier word die kwessie van geslagsgelykheid aan die hand van Johannes 4 bespreek. In hierdie bepaalde teks oortree Jesus weereens radikaal die algemeen aanvaarde sosiale konvensies van sy tyd en vestig 'n nuwe norm ten opsigte van die status wat vroue in die koninkryk van God beklee. Die patriargale geslagsideologie wat in die Afrikaanse, tradisioneel ortodokse kerke beslag gekry het, word ook ontmasker en die appél van die Evangelie in hierdie verband word baie sterk beklemtoon.

In die vyfde hoofstuk word na egbrek en seksualiteit binne die Eerste-eeuse Mediterreense Wêreld gekyk aan die hand van Johannes 8:1-11. Die hermeneutiese implikasies van 'n sosiaal-wetenskaplike lees van hierdie teks, wat die radikaliteit van die Evangelie wat Jesus Christus verkondig onderstreep, word spesifiek op seksualiteit van toepassing gemaak.

In die slothoofstuk probeer ek die *agape*-eties van Johannes van toepassing maak op interpersoonlike en seksuele verhoudings en ek stel sekere waardes voor wat aan die hand van hierdie etiek eerder bepalend behoort te wees vir wanneer verhoudings geëvalueer word. Uiteindelik behoort Christelike verhoudings in die lig van die Evangelie met 'n ander inhoud gevul te wees as wêreldse verhoudings en die Christelike verhouding behoort bo die kulturele instellings wat verhoudings legitimeer uit te styg deurdat die waardes van die Evangelie daarin gestalte vind.



Hoofstuk 2

Inleiding tot die Evangelie en briewe van Johannes

Die outeurskap van Johannes

Volgens die tradisie van die vroeë kerk is die outeur van die Evangelie Johannes, die seun van Sebedeus, wat die Evangelie op 'n gevorderde leeftyd in die omgewing van klein Asië geskryf het. Ridderbos (1997:1) voer egter aan dat hierdie tradisie nie uit enige getuienis binne die Evangelie self aangevoer kan word nie. Hierdie tradisie word vir die eerste maal in 180 nC by Ireneüs aangetref. Volgens Kümmel (1967:165) weerspieël Ireneüs se woorde sy tuistradisie in Klein-Asië en Biskop Polukrates van Efese verwys in 'n brief aan Viktor, die Biskop van Rome na dieselfde tradisie. In die *Epistula Apostolorum*, wat te Klein-Asië in min of meer dieselfde tyd as die Evangelie van Johannes geskryf is, word die Johannesevangelie nie alleenlik veelvuldig aangehaal nie, maar Johannes word ook eerste in die lys van Apostels genoem (Van Aarde 1985:48). Hoewel hierdie kerklike tradisie sedert die einde van die tweede eeu algemene aanvaarding geniet het, was dit nie altyd die geval nie. In 'n brief aan Florinus, die Gnostikus, maak Ireneüs melding van 'n byeenkoms in die huis van Polukarpos, toe Ireneüs self nog net 'n kind was. Polukarpos het 'n gesprek met Johannes en ander oor- en ooggetuies gevoer. Polukarpos gee egter self geen aanduiding dat hy ooit kontak met Johannes, die Apostel gehad het nie. In die woorde van Ireneüs self vind ons nóg die bewyse dat Johannes die skrywer van die Vierde Evangelie was, en nóg in enige tradisie van die *presbuteroi* inligting in verband met Johannes. Van Aarde (1985:51) toon oortuigend aan dat getuienis vanuit die Sinoptiese evangelies nie gebruik kan word om die outeur van die Evangelie van Johannes met die seun van Sebedeus in verband te bring nie. Die outeur se afhanklikheid van Markus (vgl veral die Passiever telling in die



Johannesevangelie) wat nie 'n direkte oog- en/of oorgetuige was nie, is moeilik aanvaarbaar indien die outeur self een van die dissipels was. Daarbenewens is al die insidente waar die Johannes, die seun van Sebedeus, 'n prominente rol vervul in die Johannesevangelie uitgelaat (byvoorbeeld Die roeping van die seuns van Sebedeus (Markus 1:19-20); Die genesing van Petrus se skoonmoeder (Markus 1:29); Die versoek van die Seuns van Sebedeus met die voorspelling van hulle martelaarskap (Markus 10:35-45) en die Getsemane-episode (Markus 14:32-42). Jakobus, die broer van Johannes, word ook nêrens in die Johannesevangelie genoem nie.

Bultmann (1957:369-370) is ook van mening dat die outeur van die Johannesevangelie nie 'n oor- en ooggetuie was nie, omdat die outeur heel duidelik van bronne afhanklik was. Bultmann beskou die gehoor van die Johannesevangelie ook as 'n voortsetting van die Johannes die Doper-groep. Ons vind in die Johannesevangelie sterk apologetiese motiewe ten opsigte van die Johannes die Doper-groep en dit wil voorkom of ten minste 'n gedeelte van hierdie groep tot die vroeë Christelike gemeente oorgegaan het. Dit blyk onder andere uit die Johannese weergawe van die roeping van die dissipels waarin berig word dat ten minste twee van die dissipels voormalige volgelinge van Johannes die Doper was (vgl Van Aarde 1985:52).

In die redaksionele afronding van die Evangelie word die outeur as “die geliefde dissipel” geïdentifiseer (vgl Johannes 21:20 en 24). Daar word egter geen verdere gegewens gebied oor die identiteit van die dissipel nie. Gevolglik het die identiteit van hierdie dissipel 'n groot bron van dispuut onder navorsers geword. Diegene wat die tradisie volg erken die geliefde dissipel as Johannes sonder 'n sweempie twyfel, maar diegene wat die outeurskap van Johannes verwerp – die oorgrote meerderheid van moderne navorsers – het uit die aard van die saak groter probleme hiermee. Uit meer onlangse navorsing het geblyk dat 'n reeks kandidate suksesvol voorgestel is ten einde die outeursposisie te vul, maar nie een het algemene aanvaarding gevind nie. Sommiges het selfs voorgestel dat ons in hierdie geval nie met 'n historiese persoon nie, maar met 'n ideale figuur te



doen het (bv. 'n Christen wat nie uit die Jodendom is nie). Ander neem 'n minder radikale posisie in, naamlik dat die “geliefde dissipel” wel 'n historiese figuur was, maar alleenlik van simboliese betekenis. Historiese realiteit kan egter nie aan sy optrede toegeskryf word nie. So 'n interpretasie lei dikwels daartoe dat die kritieke leser dit kan verstaan asof die “geliefde dissipel” enige iemand kan wees solank dit net nie Johannes is nie. Bultmann (1957:369-370) was die eerste om 'n teorie voor te stel dat die “geliefde dissipel” 'n geïdealiseerde figuur is. Die evangelis identifiseer met hierdie dissipel wat die heidense Christendom verteenwoordig. Volgens hierdie teorie verteenwoordig Petrus dan die Joodse Christendom. Die “heidense dissipel” (die geliefde dissipel) is die “Joodse dissipel” (Petrus) altyd 'n stappie voor soos blyk uit die Vierde Evangelie se berig van die leë graf. Die geliefde dissipel kom vinniger by die graf aan as Petrus en dit is hy wat sien en glo.

Hoe dit ookal sy, die feit bly staan dat die evangelis self nooit die geheim van sy identiteit uitlap nie en hy laat doelbewus toe dat die “geliefde dissipel”, met wie hy homself nêrens identifiseer nie, deurgaans 'n anonieme figuur bly. Smith (1979:62) stel die bestaan van 'n Johannese skool voor wat binne die vroeë Christelike kringe gefunksioneer het en wie se onmiskenbare tradisies en perspektief op die Evangelie bewaar en gekoester is. Veral die Johannese briewe ondersteun hierdie teorie omdat die outeur van hierdie briewe die welstand van die gemeenskap as sy verantwoordelikheid beskou. Verskille in terme van taal, styl en teologiese terminologie lei daartoe dat die teorie dat een outeur vir beide die briewe en die Evangelie verantwoordelik was as onwaarskynlik beskou word (kyk Conzelmann 1957:194-201). Die vraag ontstaan egter hoe die ooglopende ooreenkomste tussen die twee korpusse dan verklaar moet word. Culpepper (1975:262) is van mening dat die bestaan van 'n Johannese skool wel hiervoor 'n verklaring bied. Die twee korpusse behoort dus aan twee outeurs wat deel gehad het aan 'n gemeenskaplike skoolaktiwiteit. Volgens hierdie teorie bestaan die moontlikheid ook dat die “geliefde dissipel” wel 'n historiese figuur was, wat 'n leidende rol in die Johannese gemeenskap



gespeel het soos wat die prominente posisie van hierdie dissipel veral sedert hoofstuk 13 in die Evangelie illustreer (Van Aarde 1985:55).

Blomberg (2001:22) skryf dat die gepaste beginpunt vir die ondersoek na die akkuraatheid van enige historiese narratief is om die outeur daarvan vas te stel. Daar moet bepaal word of die outeur 'n geloofwaardige getuie is en of hy of sy van geloofwaardige bronne gebruik gemaak het.

Ridderbos (1997:2) is egter van mening dat die evangelis self nie die bekendmaking van sy identiteit beskou het as onontbeerlik vir 'n eksegesi van die teks van die Evangelie nie. Daarom hou die argument dat die antieke tradisie van Johannese outeurskap aanvaar moet word ten einde tot 'n verstaan van die Evangelie te kom nie water nie. Dit lewer nie 'n bydrae tot die verstaan van die unieke karakter van die Evangelie nie.

Die welbekende aanhaling wat aan die kerkvader Clementius toegeskryf word is hier vir ons van groot waarde naamlik dat die vierde evangelis die klem in die samestelling van 'n Evangelie van 'n fokus op eksterne gebeure na 'n fokus op die wêreld van die Gees verskuif het (Brodie 1993:153). Dit behoort uiteindelik ook die fokus van hierdie studie te wees. Om van die historiese minimum na die teologiese maksimum te beweeg. Die krediet vir hierdie insig moet egter aan die histories-kritiese metode toegeskryf word. Die histories-kritiese metode het ons immers gehelp om hierdie gelaagdheid van die teks te verstaan en juis om 'n sensitiwiteit te ontwikkel vir dit wat agter die teks lê en vir wat die uiteindelijke bedoeling van die teks was.

Die lees van die vierde Evangelie help ons immers nie om die historiese problematiek van die soeke na die historiese Jesus of die soeke na die sogenaamde Johannese gemeenskap op te los nie. Tog is Johannes se narratief van Jesus tasbaar uniek en anders, maar die redes hiervoor kan gesoek word in literêre en teologiese motiewe. Hoewel die Evangelie niks omtrent die identiteit van die outeur verklar nie, ontwikkel ons tog 'n aanvoeling vir die outeur. Dit blyk wel dat hy in kontak was met ander Nuwe Testamentiese geskrifte en ons ontwikkel 'n aanvoeling vir die proses van die skryf van die literêre meesterstuk wat ons vandag as die Evangelie van Johannes ken. Hierdie Evangelie is nie



vinnig geskryf nie. Die werk kan beskou word as 'n meditasie oor die geskiedenis. Die outeur bring 'n wye spektrum bronne bymekaar en skep 'n sintese deur 'n proses wat getuig van presiese tegniek en visie (Brodie 1993:154). Van Aarde (1985:58) skryf dat die outeur as 'n manipulerende strateeg optree, wat nie die leser wil inlig wie die reële outeur van die Evangelie was nie, maar eerder aan die leser 'n voorstel wil maak van hoe die Evangelie gelees behoort te word. Uiteindelik is dit die taak van die eksegeet om 'n bevredigende betekenistoekenning ten opsigte van die betrokke teks te bied ten einde 'n spesifieke kommunikatiewe doelwit te bereik (Van Aarde 1985:60).

Die Evangelie is 'n besonder gesofistikeerde literêre werk wat met groot kundigheid aanmekaar geweef is. Brodie argumenteer dat daar onder te veel navorsers van die vierde Evangelie 'n gebrek aan literêre waardering bestaan wat die klem weer eens eerder op die historiese as op die Geestelike laat val. Hierdie gebrek lei ook daartoe dat die nawerking en die werkingsgeskiedenis van die sinoptici in die Evangelie van Johannes gemis word. Uiteindelik lei dit daartoe dat geen Evangelie in terme van die letterkundige kwaliteit daarvan waardeer word nie.

Sodra ons egter weer 'n waardering vir die literêre meesterlikheid van die Evangelie volgens Johannes ontwikkel en die gedissiplineerde kreatiwiteit van die outeur waargeneem word, kan daar tot 'n beter begrip en insig in die unieke aard van die Evangelie van Johannes gekom word. Die gevolg hiervan sal ook wees om 'n universele onderliggende teologie agter al die geskrifte van die Nuwe Testament af te lei, in plaas daarvan om so klem te lê op die verwydering in terme van historiese en geografiese kontekste. Met die oog op hierdie studie sal dit ons ook help om tot 'n besef te kom van wat die werklike teologiese en etiese vormende waarhede en waardes is wat ons uit hierdie tekste behoort af te lei. Dit bring ons ook by 'n waardering vir die kulturele bewussyn en literêre koördinerings van die outeur.



Die fundamentele realiteit wat in die Evangelie volgens Johannes weerspieël word is immers baie meer as geskiedenis. Dit is ook baie meer as iets kultureel of letterkundig. Dit is iets Geesteliks. Dit is 'n bekendmaking van die Geestelike wêreld wat deur die storie van Jesus tot by ons kom. Dit is die belangrikste realiteit maar waarskynlik ook die mees ontwykende realiteit. Die belangrikheid hiervan kan waargeneem word in die evangeliese verwerking van die narratiewe van die sinoptici ten einde die werking van die Heilige Gees aan te toon.

Hierdeur toon die outeur van die Evangelie meesterlik aan dat waarop dit werklik aankom nie die krampagtige beskerming van die historiese gegewens binne die Evangelie is nie, maar die ontdekking van die realiteit van die Gees in die hede (Brodie 1993:155).

Ek deel gevolglik die skeptisisme van kritiese navorsers in 'n betoog vir die outeurskap van Johannes, die Seun van Sebedeus of Johannes, die Geliefde dissipel. Uiteindelik het ons net die Evangelie tot ons beskikking. Ons kan probeer om die agtergrond van die outeur en die konteks waarbinne die Evangelie ontvang is te rekonstrueer, maar 'n verdere historiese greep op die outeur sal ons bly ontwyk en sal ons afvoer in 'n eindelose maalkolk van spekulاسie.

Doel, gehoor, historiese omgewing en die datum van die vierde Evangelie

Robert Kysar (1993:18) vra die vraag waarom hierdie kundig bereide narratief geskryf is? Wat was dit wat die outeur gehoop het om daardeur te bewerkstellig? Die eksplisiete doel van die Evangelie vind ons in Johannes 20:30-31. Dit was bedoel sodat die lesers van die Evangelie tot geloof moet kom dat Jesus die Messias is, die Seun van God. So gelees blyk dit asof die Evangelie 'n missionêre doel voor oë gehad het. Dit moes diegene wat nog nie tot geloof gekom het nie, inspireer. Van naderby beskou is hierdie eksplisiete uitdrukking van die doel van die Evangelie egter onvoldoende. Die vertalingsmoontlikhede vir die Griekse woord πιστευσητε kan óf beteken “om tot geloof te kom” óf “om te volhard in die geloof.” Indien die eerste moontlikheid gekies word, blyk dit dat die



Evangelie geskryf is om ongelowiges tot die Christelike geloof te bekeer. Indien die tweede moontlikheid gekies word beteken dit dat die doel van die Evangelie was om gelowiges te bemoedig.

Wanneer die Evangelie egter as 'n geheel bestudeer word, blyk dit ook nie 'n missionêre dokument te wees nie. Die diskoerse van Jesus blyk te ingewikkeld en gesofistikeerd te wees vir iemand wat nie met die geloof bekend is nie. Kysar (1993:20) kom eerder tot die gevolgtrekking dat Johannes 20:30-31 'n afronding van die sogenaamde “tekens”-bron is. Die doel van die sewe wondertekens wat Jesus verrig het was vir seker om geloof by mense te wek. Wanneer na die doel van die hele Evangelie gesoek word, moet daar eerder gekyk word na die dokument as 'n geheel. Iets wat vir seker op verskeie plekke in die Evangelie op die voorgrond kom, maar veral in hoofstuk 9 in die narratief van die genesing van die blinde man is die uitbanning van die Christene uit die Joodse sinagoge.

Dit is waarskynlik tekenend van die situasie waarin die evangelis en ook sy gehoor hulleself bevind het. Die Jode wat Christene geword het, het hulleself geleidelik gedistansieer van die Joodse sinagoge. Somtyds was dit die gevolg van hulle eie besluit en soms was dit as gevolg van hul families se aandrang. Meeks (1972) toon aan dat daar 'n dialektiese spanning tussen die Johannese gemeenskap se ervaringe en hulle simboliese wêreld bestaan het. Die Jode het die lede van die Johannese gemeenskap uit die sinagoge verban. Die gevolglike vervreemding wat hulle ervaar het, is op Jesus geprojekteer sodat Jesus uitgebeeld is as 'n vreemdeling wat nie deur sy eie mense verstaan of aanvaar is nie. So bevestig die Evangelie van Johannes die simboliese wêreld van sy lesers en hulle sosiale identiteit word onderskraag (Van Aarde 2007a:56).

Die narratief in Johannes 9 dui inderdaad daarop dat daar 'n worsteling tussen die Jode wat in Jesus as die Christus geglo het en diegene wat dit verwerp het aan die gang was. Sommige Joodse Christene het voortgegaan om die sinagoge te besoek aangesien dit hulle oortuiging was dat hulle Joodsheid versoenbaar was met hulle nuwe geloof. Lede van die Joodse sinagoge in sommige gebiede was egter nie te vinde daarvoor nie en het diegene wat Jesus as die Christus



bely het uit die sinagoges verban. Daar was ’n spanning aan die gang tussen die Jode en Christene op die plek waar die vierde Evangelie ontstaan het. Hierdie spanning het vir baie mense geweldige pyn en lyding veroorsaak. Joodse Christene het vasgekeer gevoel tussen hulle Joodse agtergrond en hulle nuwe oortuiging dat Jesus die langverwagte Messias was (Kysar 1993:20).

Dit is dan ook om hierdie rede dat daar in die Evangelie volgens Johannes ’n anti-Joodsheid te bespeur is. Die term “Jood” in die Evangelie is nie ’n aanduiding van etnisiteit nie, maar ’n aanduiding van die opponente van die Johannese kerk. Vandaar ook die geweldige klem wat in Johannes geplaas word op Jesus as die een wat van God gestuur is, en hoewel Hy nog onderdanig aan die Vader is, ook Goddelike status het. Die Evangelie teken ook die Joodse leiers as diegene wat die dood van Jesus beplan. Hieruit kan ook afgelei word dat die lyding van Jesus geïnterpreteer is teen die agtergrond van die Joodse vervolging van diegene wat Jesus as die Christus bely het. Dit maak Nikodemus (vgl Johannes 3) ’n voorbeeld van wat sommige Jode wel in daardie stadium gedoen het. Hulle het Christus in die geheim bely, of in die geheim die moontlikheid van die Christelike geloof ondersoek.

Die evangelis het dus ’n gemeenskap bedien wat gebuk gegaan het onder ’n hewige dispuut met die Jode. Die Christelike gemeenskap het die Jode as ’n bedreiging beskou en die Jode het in die Christelike gemeenskap ’n bedreiging van hulle Joodse kultuur gesien. Gevolglik het beide partye dit nodig gevind om hulleself te verdedig. Deur die tradisies wat in omloop was op te neem, het die evangelis ’n relevante boodskap aan sy eerste lesers gebring. Die outeur het die lesers daarop gewys hoe hulle met hul Joodse opponente kan argumenteer. Jesus word dramaties uitgebeeld as die prototipe van ’n mede-Jood wat met die Joodse godsdienstige leiers in ’n stryd gewikkel is wat geweier het om Hom te aanvaar en Hom uiteindelik sou dood maak. Die outeur toon aan hoedat Jesus die voleinder is van die wet van Moses en dit was van besondere belang omdat baie van die lesers van die Evangelie ’n Joodse agtergrond gehad het.



Kysar (1993:22) kom dus tot die gevolgtrekking dat die vierde Evangelie geskryf is ten einde die lesers daarvan in hulle geloof te versterk te midde van hierdie worsteling wat hulle dikwels met hul eie families beleef het. In plaas daarvan dat die outeur ten doel gehad het om te bekeer wou hy bemoedig en koester.

'n Volgende vraag wat aan die orde kom is waarom die outeur 'n keuse uitoefen vir die literêre vorm van die Evangelie. Waarom uit die wye reeks literêre vorme tot sy beskikking, die unieke Christelike vorm van 'n Evangelie? 'n Pastorale brief of selfs 'n apokaliptiese dokument sou waarskynlik net so goed aan die doel kon beantwoord. Kysar(1993:22) argumenteer dat dit 'n moeilike vraag sou wees indien die moontlikheid uitgesluit word dat die outeur die ander Evangelies in hulle geskrewe vorm sou geken het. Kysar is egter van mening dat die modelinge tradisie wat die evangelis geken het alreeds in die vorm van 'n Evangelie gegiet is. Dit sou beteken dat die skepping van die Evangelievorm eintlik die resultaat van die Christelike gemeenskap se bewaring van die materiaal tot hulle beskikking was, eerder as die prestasie van die evangelis Markus. Die mondelinge tradisie het dus die vorm van 'n Evangelie aangeneem.

Die Evangelie word gerig aan 'n gemeenskap waaraan die evangelis waarskynlik behoort het en die gemeenskap het waarskynlik bestaan uit Jode sowel as nie-Jode. Die aanname kan dus nie gemaak word dat die lesers Hebreeus geken het nie en gevolglik het die outeur met groot sorg Hebreeuse begrippe vertaal.

Die gedagte-wêreld van die outeur kan ook vir ons verdere lig op ons verstaan van die Evangelie werp. Die evangelis is definitief deur die Joodse gedagtegang beïnvloed wat beteken dat hy bekend was met die Joodse geskifte en buitebybelse literatuur. Die Judaïsme waarmee die outeur bekend was, was ook nie die rabbynse stroming wat die hoofstroom Judaïsme na die eerste eeu geword het nie. Die ooreenkomste tussen die Johannese gedagtegang en die

idees wat ontdek is in die Dooie Seerolle toon aan dat die evangelis bekend was met 'n breë vorm van Judaïsme.

Die evangelis was ook oop vir Hellenistiese invloede vanuit die Griekse filosofie, misteriegodsdienste uit die Ooste en selfs die invloed van die Romeinse keiserkultus. Gevolglik was die ideebank van die outeur gevul met 'n rykdom van idees wat in omloop was.

Dit is moeilik om die datum van oorsprong met sekerheid vas te stel. 'n Datum tussen 80 en 90 n.C. blyk die mees waarskynlike te wees. Die rede hiervoor is in die eerste instansie dat 'n groep Jode met vreemde idees nog binne 'n sinagoge verdra sou word mits hulle in die minderheid was. Maar sodra hulle 'n substantiewe meerderheid begin word met ook bronne tot hulle beskikking, hou hulle teenwoordigheid 'n al groter bedreiging in. In die tweede instansie het die verwoesting van die tempel in 70 n.C. skokgolwe deur die ganse Joodse wêreld gestuur. Die hele Joodse identiteit is daardeur aangetas en die bestaansreg van Judaïsme sonder 'n sentrum was 'n bron van kommer. Die Joodse Christene het die situasie waarskynlik vererger deur daarop aanspraak te maak dat dit 'n aanduiding is van God se verwerping van die Jode omdat hulle die Messias verwerp het.

Duling (2003:407) merk in hierdie verband op dat die verwysing na die verwoesting van die tempel in Jerusalem en die konflik tussen Jesus (wat heenwys na die volgelinge van Jesus) en die Joodse sinagogeleiers ook dui op 'n datum laat in die eerste eeu. Moontlik selfs na 90 n.C.

Verder hou die tradisie vol dat die plek van samestelling Efese in Klein Asië is. Hierdie plek hou verband met die geloof dat die outeur van die vierde Evangelie en die outeur van Openbaring die een en dieselfde Johannes is wat homself tydens die skryf van Openbaring op die eiland Patmos bevind het aan die kus van Klein Asië. Klein Asië is dus een moontlikheid vir die plek van ontstaan, maar baie ander moontlikhede bestaan ook, bv. 'n stad in Sirië. Duling (2003:407) bevestig ook dat ons met geen sekerheid oor die plek van ontstaan kan praat nie en maak die opmerking dat Efese wel baie waarskynlik is, maar dat party van die

bronne wat die evangelis gebruik het wel ook uit Palestina afkomstig kon gewees het.

Die universele aard van die Evangelie volgens Johannes

Hoewel die Evangelie volgens Johannes in baie opsigte absoluut uniek is, met betrekking tot die gedagtegang, die samestelling, die teologiese en literêre motiewe asook die unieke situasie waarbinne die lesers hulleself bevind het, is dit universeel in die sin dat dit spreek tot die mees basiese vrae in die godsdienstige soeke van die mensdom. Een voorbeeld hiervan, wat veral vir hierdie studie van belang is, is die verband tussen die geloof en die eksistensiële belewenis daarvan. Dit was immers ook die worsteling van die gemeenskap aan wie hierdie dokument gerig is en dit maak dit ook aktueel vir ons vandag. Johannes is daarom 'n uitstekende voorbeeld van die diversiteit van die vroeë kerk, maar ook van die universele boodskap daarvan.



Hoofstuk 3

Die Instelling van die Huwelik in die Eerste-eeuse Mediterreense Samelewing

1. Johannes 2:1-12

(Eksegese as addendum)

1.1. Vertaling

Joh 2:1 *Op die derde dag was daar 'n bruilof in Kana in Galilea, en die moeder van Jesus was daar.*

Joh 2:2 *Jesus en sy dissipels is ook na die bruilof toe genooi.*

Joh 2:3 *Toe die wyn opraak, sê Jesus se moeder vir Hom: "Hulle het nie meer wyn nie."*

Joh 2:4 *Maar Hy sê vir haar: "Waarom sê u dit vir My? My tyd het nog nie gekom nie."*

Joh 2:5 *Sy moeder sê toe vir die kelners: "Wat Hy ook al vir julle sê, moet julle doen."*

Joh 2:6 *Daar het ses klipkanne gestaan vir water wat die Jode by hulle reiniging gebruik het. Elkeen het tussen negentig en honderd liter gehou.*

Joh 2:7 *Jesus sê toe vir die kelners: "Maak die kanne vol water." Hulle het dit tot bo toe volgemaak.*

Joh 2:8 *Toe sê Hy vir hulle: "Skep nou daarvan uit en gaan gee dit vir die seremoniemeester." Hulle het dit gedoen.*

Joh 2:9 *Die seremoniemeester het nie geweet waar dit vandaan kom nie, maar die kelners wat die water uitgeskep het, het geweet. Toe die seremoniemeester die water proe wat wyn geword het, roep hy die bruidegom*

Joh 2:10 *en sê vir hom: "'n Mens sit gewoonlik eers die goeie wyn voor, en as die mense goed gedrink het, dié van swakker gehalte; maar jy het die goeie wyn tot nou toe teruggehou."*

Joh 2:11 *Hierdie eerste wonderteken het Jesus in Kana in Galilea gedoen. Hy het daardeur sy heerlijkheid laat blyk, en sy dissipels het tot geloof in Hom gekom.*



1.2. Kommentaar

Van Eck (2007b:104) waarsku teen 'n etnosentriese lees van die Bybelteks wat nie rekening hou met 'n sensitiwiteit vir die kloof tussen die antieke Mediterreense wêreld en die post-moderne wêreld waarin ons onself bevind nie. Ons kan eenvoudig nie die tekste van die Bybel wat oor die huwelik handel lynreg op ons post-moderne samelewing oordra nie. Die rede daarvoor is omdat die sosiale konvensies wat die grondslag van hierdie tekste vorm radikaal van die post-moderne kultuur verskil. Van Eck maak verder die belangrike opmerking dat die kanon en nie die kultuur van die Bybel nie, normerd moet wees vir die lewe van gelowiges.

In hierdie hoofstuk wil ek met spesifieke verwysing na die narratief wat ons in Johannes 2 vind wat afspeel tydens 'n huwelikeremonie aantoon dat ons nie oor 'n "Bybelse" perspektief op die huwelik kan praat, voordat ons nie erns gemaak het met 'n kultuursensitiewe lees van die teks nie. Na my mening is dit 'n noodsaaklikheid dat ons die kulturele agtergrond en sosiale konvensies onderliggend aan hierdie teks moet verstaan, voordat ons sinvol oor die hermeneutiese implikasies daarvan kan praat. Die belangrikheid van die huwelik as sosiale instelling en die sosiale waardes wat hierdie instelling beheer het, kom met 'n sorgvuldige lees van die teks in Johannes 2 na vore. Hieruit word dit vir ons baie duidelik dat 'n etiek wat oor die huwelik praat, nie sondermeer vanuit die teks afgelees kan word nie. Die verantwoordelike eksegeet en hermeneut sal moet erns maak met die kulturele en sosiale kloof wat tussen die lesers vandag en die teks bestaan.

Williams (1997:679) se kritiek op die tradisionele interpretasie van hierdie teks is dat die aanname gemaak word dat woorde en frases staties en vas is ongeag die konteks waarin dit voorkom. Williams toon aan dat die woorde van Jesus juis konteks-spesifiek is en daarom wend sy haar ook tot 'n sosiaal-wetenskaplike model ten einde die teks te ontsluit (1997:680). Drie aspekte van die Eerste-euse Mediterreense kultuur is in die besonder hier van belang naamlik die geslag-spesifieke verdeling van arbeid en ruimte, die verhouding tussen moeder



en seun en die handhawing van eer deur middel van wederkerige verhoudings. Dit bied aan ons die sleutel tot die karakters en hulle optrede in hierdie narratief. Williams maak gebruik van die insigte van die sosiaal-wetenskaplike kritici en antropologiese studies van die Mediterreense agrariese gemeenskappe. 'n Belangrike kenmerk van hierdie gemeenskappe is die geslag-spesifieke verdeling van arbeid en ruimte. Die publieke sfeer wat na buite gerig is, is waar die mans beweeg het. Dit sluit die markpleine, die geregshowe, bankette en teaters in. Binne hierdie publieke sfeer moes die mans kompeteer ten einde hul eie eer en die eer van hulle families te vermeerder en te beskerm teen aanslae van buite. Vroue aan die ander kant word geassosieer met die binneste sfeer van die private huislike ruimte. Die aktiwiteite van vroue binne hierdie ruimte hou verband met die voorsiening in die fisiese, sosiale en emosionele behoeftes van die familie. Die sosiale omgang van mans en vroue is dus op so 'n wyse georganiseer dat die twee eksklusiewe sferes soms aan mekaar geraak het, maar byna nooit oorvleuel het nie (Williams 1997:681).

Hierdie sosiale reëling blyk selfs uit openbare familiegeleenthede soos bv. 'n bruilof. Tydens so 'n geleentheid word die gaste na die huis toe genooi wat beteken dat die huislike sfeer in 'n openbare sfeer omskep word. Die mans, beide die inwoners van die huis en hulle gaste, geniet voorkeur bo die vroue wat sitplek en diens aan betref. Die vroue is verantwoordelik vir die kwaliteit en kwantiteit van die voedsel en drank wat voorgesit word. Die moeite wat die vroue in hierdie verband doen simboliseer die eer van die patriarg wat die rol van gasheer tydens hierdie geleentheid speel. Vroue is wel tydens die bruilof teenwoordig, maar hulle meng nie met die mans nie.

'n Eerste-eeuse Mediterreense bruilof was veel eerder 'n publieke as 'n private aangeleentheid aangesien 'n bruilof die eenheid tussen twee huishoudings gesimboliseer het en nie tussen twee individue nie (Malina 1993:49).

'n Eerste-eeuse Joodse bruid het vanaf haar vader se huis deur die hoofstrate van die dorp tot by die huis van haar man gestap onder begeleiding van dans en musiek. Die feesgeleentheid is deur die vader van die bruidegom by sy huis gehou.



Eer het betrekking op 'n mens se sosiale waarde en sosiale stand binne die gemeenskap met die gepaardgaande pligte en verantwoordelikhede. Eer is hoofsaaklik die gevolg van geboorte en alle lede van die familie deel daarin en is daarmee gemoeid om dit te verdedig. Die patriarg verteenwoordig egter die eer van die familie in die openbare sfeer en dit is ook sy verantwoordelikheid om dit te vermeerder (Williams 1997:683, vgl Malina 1993:54,96-97) (Sien paragraaf 2). Alle sosiale interaksie buite die huis is gesien as 'n uitdaging van daardie eer. Dit sluit in die sake-transaksies van koop en verkoop sowel as die reël van huwelike. Selfs die gee van geskenke, uitnodigings vir ete en versoeke om hulp is positiewe uitdagings van eer. Wanneer 'n persoon dus deur 'n buitestaander genader word, moet die situasie geëvalueer word in terme van die impak wat dit op die sosiale reputasie van die betrokke persoon mag hê. Eer word volgehou deur wederkerige verhoudings tot stand te bring tussen gelykes en ook met sosiaal verhewenes. Hierdie alliansies word gekenmerk deur gemeenskaplike ondersteuning en samewerking.

Die gebeure in die narratief in Johannes 2:1-12 speel af tydens 'n bruilof te Kana in Galilea. Die onthaal word deur die vader van die bruidegom gehou en dit is 'n openbare geleentheid waar die eer van die familie op die spel is. Die feesviering geskied oor 'n periode van 'n aantal dae waartydens die huis van die bruidegom onder noukeurige ondersoek van die gaste kom. Daarom moet die bruidegom seker maak dat daar voldoende voedsel en drank beskikbaar is. Indien voedsel en drank sou opraak sou dit 'n verlies aan eer vir die bruidegom beteken, want dit sou beteken dat hy nòg oor die materiële nòg oor die sosiale hulpbronne beskik ten einde in die behoefte van die gaste te voorsien (Williams 1997:684). Die bruidegom toon nie alleenlik 'n gebrek aan wyn nie, maar hy beskik nie oor die sosiale konneksies om sy familie se eer te beskerm nie. Dit blyk verder uit die narratief dat die bruidegom, die seremoniemeester en die gaste salig onbewus is van die ramp wat op die punt is om te gebeur.

Die vraag kan ontstaan waarom dit juis die moeder van Jesus was wat oor hierdie inligting beskik het aangesien sy nie 'n rol gespeel het binne die huishouding van die bruidegom nie (Malina en Rohrbaugh 1992:66-67). Maria se teenwoordigheid by die bruilof beteken wel dat daar 'n volgehoue verhouding tussen haar familie en die familie van die bruidegom bestaan het. Die uitnodiging na die bruilof was 'n positiewe uitdaging van die eer van die familie van Maria. Dit was 'n uitdaging om te deel in die eer van Maria se familie. Omdat Maria die uitnodiging aanvaar het, het sy haar gewilligheid om in 'n wederkerige verhouding met die familie van die bruidegom te tree aangedui. Binne hierdie konteks verneem Maria van die krisis waarin die bruidegom se familie verkeer. Waarskynlik het 'n vroulike familielid van die bruidegom dit aan Maria gekommunikeer in die hoop dat sy hulle dalk van hulp kon wees. Maria sou op hierdie versoek reageer as 'n positiewe erkenning van die eer en status van haar eie familie – die ander familie is van mening dat sy wel oor die materiële en menslike hulpbronne beskik. Hier is ook nou 'n geleentheid vir haar om die eer van haar eie familie te vermeerder en daarom nader sy vir Jesus (Williams 1997:685).

Maria versoek nie hier vir Jesus om 'n wonderwerk te verrig soos wat Buby (1985:98) en Diel en Solotareff (1988:80) probeer aantoon nie. Maria herinner Jesus eerder aan sy sosiale verpligting teenoor sy familie (Williams 1997:686). Die feit dat die versoek aan Jesus gerig word getuig van sy sosiale status en eer. Indien Jesus die eer van sy familie hier sou vermeerder sou dit ook tot voordeel van Maria strek. Jesus se antwoord aan haar is nie 'n afjak nie, hoewel dit dalk vir ons na 'n disrespekvolle antwoord mag klink. Die gebruik van dieselfde woord “vrou” in Johannes 19:26 maak dit baie duidelik (Malina en Rohrbaugh 1998:67). Die band tussen seun en moeder is verder ook die naaste interpersoonlike verhouding in die antieke Mediterreense wêreld. Dit is selfs nader as man en vrou. Jesus se antwoord aan sy moeder is eerder 'n bevestiging daarvan dat hy nie by die bestaande netwerk van sosiale wederkerige verhoudings ingetrek gaan word nie. Hy het 'n ander funksie om te vervul (kyk Moloney 1998:67). Maria interpreteer dit ook nie asof sy afgejak word nie, want sy beveel die



diensknegte om te doen wat Hy beveel. Deur die wonderwerk wat Jesus verrig word nie alleenlik die eer van die bruidegom beskerm nie, maar dit word verbeter omdat die seremoniemeester ook opmerk dat die beter wyn nou voorgesit word. Die bruidegom en die seremoniemeester is ook nie bewus daarvan dat die wyn 'n geskenk aan die bruidegom se huis is nie. Moloney (1998:68) maak hier die uiters belangrike opmerking dat die wonderwerk plaasvind vanweë die diensknegte se absoluut volmaakte uitvoering van Jesus se opdrag aan hulle. Jesus se moeder se aanvanklike bevel aan hulle om te doen wat ookal Jesus hulle beveel, word volmaak uitgevoer. Die bruidegom is nie bewus van waar die goeie wyn vandaan kom nie, maar die diensknegte wéét dat dit die resultaat is van hulle respons op die woorde van Jesus. Die sentraliteit van die tema van die Woord van Jesus en die verreikende gevolge wanneer gewaag word om daarop te reageer kan volgens Moloney nie hier geïgnoreer word nie.

Die ironie van die verhaal is dat die daad wat bedoel was om die eer van Jesus se familie te vermeerder deur niemand opgemerk is nie behalwe deur sy dissipelkring en hulle het sy heerlijkheid gesien en in Hom geglo .

'n Verdere belangrike punt is dat die Johannese Jesus self die inisiatief neem in die aksies wat Hy uitvoer in teenstelling met die sinoptiese uitbeelding van Jesus. Wanneer daar soos in hierdie geval egter 'n versoek tot Hom gerig word reageer Jesus met aanvanklike versuim waarna Hy wel die versoek toestaan.

Jesus vervul sy rol as assosiaat van die familie en sy eie eer word vermeerder.

As 'n vriend wat die eer van ander bewaar verkry die dissipels geloof in Hom. Dit is hul verwagting dat Hy hulle op 'n soortgelyke wyse sal hanteer. Dit is 'n openbaring van die hart van Jesus. Wat Jesus gesê het is tot op die letter uitgevoer en sy eer het gemanifesteer in 'n opvolgende reeks gebeure wat voortvloei uit die onvoorwaardelike aanvaarding van die woord (Moloney 1998:69). Ek sluit graag op hierdie punt weer by Mouton (1997:244) aan dat die appèl van die woord op die gesindhede van gelowiges daartoe lei dat hulle lewens in die praktyk verander word. Dit onderstreep die krag van die kononieke teks om die lewens van gelowiges te rig en te stuur, mits die oproep ter harte geneem word.

Moloney (1998:70) bied verder 'n belangrike struktuur vir hierdie wonderverhaal wat as 'n verdere hermeneutiese sleutel vir die verklaring van die narratief kan dien:

- a. 'n Probleem word geskets: Die wyn het opgeraak
- b. 'n Versoek word gerig: Die moeder van Jesus bring die probleem onder sy aandag.
- c. 'n Vermaning volg: Jesus stel baie eksplisiet dat sy rol nie deur die onbenullighede van die alledaagse samelewing ingesluk gaan word nie.
- d. Die reaksie: Die moeder van Jesus beveel tog die diensknegte om te doen wat ookal Hy vir hulle sê.
- e. Gevolg: Andere kom tot geloof in Jesus.

Hierdie struktuur kan ook in verband gebring word met 'n soortgelyke struktuur wat in die narratief in Johannes 4, Jesus se gesprek met die Samaritaanse vrou by die put, aangetref word. Jesus openbaar Homself aan die ander en hulle reageer daarop. Die ander hoor die geopenbaarde woord en hulle reageer daarop deur tot geloof te kom en daarvolgens te handel. Dit is die etiese implikasies wat volg wanneer die Evangelie in die harte van mense neerslag vind.

2. Die sosiale waardes van eer en skaamte

2.1. Inleiding

Van Aarde (2007b:517) skryf dat hoewel die antieke Mediterreense samelewing op die oog af na 'n samelewing lyk wat baie netjies deur reëls en wette georden is, was daar dieperliggende sosiale kragte en ideologieë aan die werk. Karl Marx het hierdie ([1956] 1964) het hierdie dominante, maar onopsigtelike sosiale dinamiek die “valse bewussyn” genoem. Wette en sosiale reëls legitimeer dikwels fundamentele, onsigbare en onuitgesproke sosiale voorkeure (vgl Van Aarde 2007b:517).



Binne die konteks van die antieke Mediterreense samelewing was kosbare middele slegs op beperkte skaal beskikbaar. Dit is by uitstek die geval wat familie-eer en prestige aan betref. Min mense in die samelewing was so bevoorreg om eer te besit, indien hulle nie vanweë hulle afkoms reeds tot 'n eervolle familie behoort nie. Eer was dus 'n beperkte voorreg (Van Aarde 2007b:520).

Die antropologiese kode van eer en skaamte bied 'n baie nuttige model vir die verstaan van sosiale verhoudinge wat in die Bybel na vore kom. Dit is veral besonder nuttig met betrekking tot die verstaan van geslagsrolle (Neyrey 1998:29-30). Sosiaal-wetenskaplike studies maak by uitstek van hierdie modelle gebruik ten einde sosiale data vir ondersoekers toeganklik te maak (kyk Carney 1975:1-43; Elliot 1986:1-33). Van Aarde (2007:522) noem hierdie modelle "hermeneutiese werktuie" wat funksioneer om navorsers en eksegete te help om inligting wat in tekste na vore kom te interpreteer en moontlike interpretasies op grond daarvan te maak. Dit het gelei tot kontroleerbare eksegetiese resultate, omdat die konteks(te) van die Nuwe Testament vanuit 'n sosiologiese perspektief beskryf en verklaar is wat dit betekenisvol verduidelik.

Carney (1957:38) skryf dat hierdie modelle soms vreemd en moeilik is om te gebruik, maar vir die sosiaal-wetenskaplike lees van tekste bly dit 'n belangrike eksegetiese tegniek. In die woorde van Bruce Malina (1993:16-17) is die menslike wese se vermoë om te verstaan opgesluit in die vermoë van die mens om abstrak te kan dink. Abstrakte denke, volgens Malina, is die vermoë om in terme van idees en konsepte te dink in stede van konkrete beelde. Idees en konsepte word dan abstrakte voorstellings van die wesenlike van dinge wat neerslag vind in tekens en simbole. Die verbande wat tussen hierdie abstraksies bestaan, word modelle genoem, wat volgens Carney (1975:38) ingespan kan word om raak te sien wat vroeër oor die hoof gesien is. In plaas van modelle gebruik Carney die term "kognitiewe kaarte." Dit is vir hom in die eerste instansie 'n verwysingsraamwerk, wat bewustelik as sodanig gebruik word en 'n nuwe blik op die realiteit bied wat lei tot 'n groter begrip van die realiteit (vgl Carney 1975:9). Gilbert (1981:3) se definisie van 'n model is dalk die eenvoudigste,



naamlik dat dit 'n teorie of stel hipoteses is wat probeer om verbande en interrelasies tussen sosiale verskynsels te verklaar (vgl Van Aarde 2007b:525). Neyrey (1991:xvi) stel dat die voordeel van die gebruik van 'n model vir die eksegeet is dat die hele eksegetiese handeling eksplisiet aan die hand van die model aangekondig word en aan die hand van die model word relasies in die wêreld van die teks blootgelê. Die leser van die eksegetiese resultaat kan ook sien hoe die model gefunksioneer het ten einde te orden en te verklaar. Hierdie proses is deursigtig, wat beteken dat dit getoets kan word. Dit beteken dat ondersoekers wat van die sosiaal-wetenskaplike model gebruik maak hulleself vir kontrolering oopstel, sodat die eksegetiese resultate geverifieer en gekritiseer kan word.

Daar is drie primêre persoonlyne wat in die antieke Mediterreense wêreld getrek is naamlik mag, geslag en godsdiens. Waar hierdie drie saamvloei is daar sprake van eer.

Die familie was die belangrikste instelling, en die beginsel wat hiermee gepaard gaan is om te behoort. Sukses het daarvan afgehang of die korrekte interpersoonlike verhoudings aangeknoop is en om aan die regte mense verbonde te wees. 'n Persoon se identiteit het van hierdie behoring afgehang en of die persoon wel deur 'n bepaalde familie aanvaar word. Hierdie behoring en aanvaarding was egter onderhewig daaraan dat die persoon aan bepaalde sosiale verwagtinge voldoen en dat die tradisionele rolle wat vir antieke Mediterreense families voorgeskryf is, nagekom word. Die reëls wat hierdie ordelike verloop van sake bepaal, is gewortel in die basiese waardes van eer en skaamte.

Eer is die aandrang op waarde wat wel deur die samelewing erken word. Dit is veral teenwoordig daar waar mag, geslag en godsdiens bymekaar kom (Malina 1993:30).

Mag beteken om beheer te kan uitoefen oor die gedrag van ander. Dit is 'n simboliese realiteit en moenie met fisieke krag verwar word nie. Ou en swak

persone met min fisieke krag kon dikwels nog baie mag uitoefen, omdat hulle die optrede van ander kon beheer.

Geslag hou verband met die stel pligte en regte wat afgelei word uit jou biologiese geslagsdifferensiasie. Hierdie regte en pligte word ook deur die samelewing erken en in stand gehou.

Met godsdiens word die houding en optrede bedoel wat van 'n persoon verwag word met betrekking tot die gode wat hulle bestaan beheer. Die korrekte verering en respek vir hulle wat jou bestaan beheer, is waaroor godsdiens in die antieke Mediterreense samelewing gegaan het (Malina 1993:31). Godsdiens het die betekenisstelsel van die samelewing gevorm en voer om daardie rede terug na die sosiale, ekonomiese en politieke stelsel wat die geheel verenig deur 'n implisiete of eksplisiete ideologie (kyk Van Eck 1995:206-297).

2.2. Eer

In sy mees basiese vorm beteken eer waarde, respek en prestige in jou eie oë, maar ook in die oë van die groep waaraan jy behoort (Pitt-Rivers 1977:1). Alle eer is egter nie op dieselfde vlak nie. Eer wat met geboorte toegeken is, is onbeperk en is die outomatiese gevolg van 'n persoon se geboortereg. Eer wat verwerp word aan die ander kant is beperk en moet van 'n ander ontnem word ten einde dié van die self te vermeerder (Brayford 1999:163).

Volgens Malina (1993:31) kan eer beskryf word as die korrekte sosiale houdings en optrede waar dit gaan om mag, geslag of godsdiens. Anders gestel is eer die waarde van 'n persoon in sy eie oë plus die waarde van 'n persoon in die oë van die samelewing. Die eis van waarde tesame met die erkenning van waarde.

Die persone wat jy kan beheer is opgesluit in die geslagsrolle van mans en vroue asook die status wat jy binne jou sosiale groep beklee. Wanneer jy aanspraak maak op 'n sekere status soos bepaal deur jou mag en geslag, dan maak jy aanspraak op eer. Indien 'n man bv. wegloop met 'n dogter van 'n eerbare vader het dit die volgende implikasies. Die vader as die vader (sy geslagsrol) het die reg en die plig om op sy dogter se huweliksmaat te besluit, sy is as't ware in sy



familie ingebed. Die dogter moet die vader se gesag oor haar erken, aangesien dit ook deur die godsdienst bekragtig word omdat die vaderlike gesag so deur God ingestel is. Deur saam met 'n jong man weg te loop, toon die dogter totale minagting vir haar vader se gesag oor haar. Sy verontagsaam nie alleenlik sy gesag nie, maar ook sy godgegewe plig. In die oë van die gemeenskap sou dit ook blyk dat so 'n vader 'n eerlose mens is omdat hy nie sy kinders kan beheer nie. Sy dogter doen hom immers 'n oneer aan en die gemeenskap sal dus sy aandrag op eer verontagsaam. Vir 'n persoon in 'n gemeenskap wat deur eer gedefinieer word, is daar 'n konstante dialektiek aan die gang tussen die norme van die gemeenskap en hoe die persoon uiting gee aan daardie norme in bepaalde gedrag. 'n Persoon moet konstant dink aan wat hy of sy behoort te doen wat in pas is met die ideale gedrag soos deur die samelewing erken en dan moet 'n persoon sy of haar gedrag in die lig hiervan evalueer. Wanneer 'n persoon se gedrag inderdaad die norme van die samelewing dupliseer, verwag hy of sy dat die gemeenskap dit sal erken en dan word eer aan so 'n persoon toegeken (Malina 1993:32).

Om eer aan 'n persoon toe te ken is om in die openbaar te bevestig dat sy (of haar) gedrag konformeer met die ideaal van die gemeenskap. Mense sê nie net dat 'n persoon eerbaar is nie, maar behandel ook 'n persoon op die wyse waarop eerbare mense behandel word. Dit kan vergelyk word met 'n goeie kredietrekord. 'n Goeie kredietrekord waarborg dat geld beskikbaar is en dat 'n persoon goedere kan bekom vir onmiddellike gebruik en skuld daarvoor kan aangaan en dit reflekteer op die sosiale status van so 'n persoon. So het die antieke Mediterreense persoon 'n kredietrekord van eer gehad. Die reg tot waarde is die reg tot status en status word afgelei uit die erkenning van 'n persoon se sosiale identiteit. Indien 'n persoon se handeling nie uitloop op die toekenning van eer deur die gemeenskap nie, word so 'n persoon geëttiketteer as dwaas, onverstandig, belaglik en veragtelik (Malina 1993:33). Hieruit lei Crook af dat wanneer dit oor eer gaan, dit nie in die eerste instansie oor die individu gaan nie. Daar behoort eerder uit die staanspoor op die kollektiewe openbare hof gefokus

te word, omdat die openbare hof die finale beslissings oor verworwe eer of skaamte kon vel (Crook 2008:10).

2.3.Hoe word eer toegeken of verwerf?

Eer, net soos rykdom kan toegeken word, of verwerf word. Toegekende eer, is eer wat 'n persoon verkry bloot op grond van wie hulle is. Toegekende eer is die sosiaal erkende aanspraak op waarde. Hieronder sorteer eer wat met geboortereg verkry word; om in 'n eerbare familie gebore te word, beteken dat so 'n persoon eerbaar is, want die familie is die reservoir van geakkumuleerde eer deur die voorvaders. Daarom is iemand se geslagsregister so belangrik. 'n Geslagregister toon die toegekende eer aan. Eer kan ook slegs toegeken word deur persone met mag, God, die koning aristokrate.

Eer wat verwerf word aan die ander kant, is die sosiale erkenning van 'n persoon se aanspraak op eer deurdat die persoon 'n ander in 'n sosiale situasie van uitdaging en respons oortref het. Utdaging en respons vorm 'n soort sosiale patroon waarin mense mekaar uitdaag om eer van mekaar te bekom. Eer, soos meeste ander dinge in die antieke Mediterreense konteks, was 'n skaars en 'n beperkte middel. Alle interpersoonlike kontak het dus die ondertoon van die uitdaging van eer (Malina 1993:34) (kyk ook Malina & Neyrey 1991:27-29).

2.4. Hoe eer verwerf word

Utdaging en respons het konstante sosiale tautrekkerye tot gevolg gehad. Dit geskied gewoonlik in drie fases. Eerstens is daar 'n aksie vanaf die persoon wat die uitdaging rig, dan ontvang die persoon waarop dit gerig is die uitdaging en die publiek neem ook kennis daarvan. Laastens volg die reaksie van die individu aan die ontvangkant en hierdie reaksie word dan deur die publiek geëvalueer.

'n Utdaging is 'n aanspraak om 'n ander se sosiale ruimte te betree en hierdie uitdaging kan positief of negatief wees. 'n Positiewe rede sou wees om op 'n gemeenskaplike voordelige of korporatiewe voet met 'n ander persoon te kom. 'n

Negatiewe rede sou wees om 'n ander persoon permanent oneer aan te doen. Die uitdager loods 'n aksie hetsy positief soos 'n woord van lof, 'n geskenk of die aanbieding van hulp of negatief soos 'n belediging, 'n aanranding, 'n dreigement of 'n poging om daaraan uiting te gee (vgl Malina & Neyrey 1991:28). Die uitdager en die ontvanger daarvan is altyd mans, alhoewel mans se eer ook uitgedaag kon word deur die optrede van vroue in hulle familie of ander mans wat aan hulle sorg toevertrou is. Die ontvanger van die uitdaging besef die moontlikheid van verlies aan eer en verlies aan selfbeeld en selfwaarde.

Hierdie uitdaging-respons patroon kan slegs voltrek word tussen mense van gelyke sosiale status. Daarom moet die ontvanger van die uitdaging ook bepaal of hy die uitdager se gelyke is en of die uitdager hom 'n oneer aandoen omdat hy eintlik van 'n laer sosiale status is as die ontvanger (Malina 1993:35) (vgl ook Van Eck 1995:166).

In die Eerste-eeuse Mediterreense wêreld was elke sosiale interaksie buite die familiekring 'n uitdaging van eer: om geskenke te gee, om 'n uitnoding te rig of te ontvang om 'n ete by te woon, debatte, koop en verkoop, die reël van huwelike, besigheid, gemeenskaplike boerdery, visvang, selfs die aanbieding van hulp, al bg. moet binne die sosiale patroon van uitdaging en respons. Daarom word die Mediterreense kultuur deur antropoloë as 'n *agonistiese* kultuur beskou, afgelei van die Griekse woord *agon* wat 'n atletiekkompetisie beteken of 'n kompetisie tussen twee gelykes van enige aard (Malina 1993:37)(kyk Van Aarde 2007a:49-79).

2.5. Hoe eer ten toon gestel en erken word

Die fisiese persoon, met ander woorde iemand se liggaam, is simbolies verteenwoordigend van 'n persoon se sosiale status (kyk Douglas 1966:115; 1973:93; 1982:70-71). Die hoof en die voorkant van die hoof, met ander woorde die gesig, was baie prominent. Daarom was om aan die hoof van 'n tafel aan te

sit, om gekroon te word, om die hoof vir iemand te buig ens. 'n baie sterk simboliese handeling. Eer en oneer word dus ook met 'n gebaar van die hoof aangedui (Malina 1993:40).

2.6. Kollektiewe eer

Soos reeds opgemerk was die Eerste-eeuse Mediterreense samelewing nie individualistiese georiënteerd nie, daarom was korporatiewe of kollektiewe eer 'n primêre fokus. Sosiale groepe soos die familie, die dorpie, die streek besit 'n kollektiewe eer waaraan al die lede deel het. Die hoof van so 'n sosiale groepering is verantwoordelik vir die eer van die groep. Daar bestaan twee soorte groeperinge naamlik natuurlik en vrywillig. Natuurlike groeperinge val buite die beheer van die individu bv. geboorte, nasionaliteit en sosiale stand (Malina 1993:45) (Vgl ook Pilch 1985:146; Hollenbach 1987:52; Smith 1989:22). Die eer-skaamte sosiale kode was 'n sisteem van sosiale beheer en groepsidentiteit. So 'n sisteem het sin gemaak in 'n samelewing waar kulturele definisie en grense tussen groepe die hele tyd onderworpe was aan heroriëntasie as gevolg van verskuiwing van politieke en ekonomiese mag. Tekste in beide die Ou en Nuwe Testament toon die deurlopende herdefinisie van wat dit beteken om 'n Hebreër, Israeliet, Jood of Christen te wees in 'n konteks wat voortdurend verander, aan (Bayford 1999:164). Hierdie identiteit is nie die resultaat van enige keuse, kompetisie of kontrak nie. Dit is 'n natuurlike behoring tot die groep. Hierdie feit plaas 'n persoon onder die verpligting om die grense te respekteer en in stand te hou (Malina 1993:46).

2.7. Skaamte

Volgens Malina (1993:50) verwys eer na 'n persoon of 'n groep se gevoel van eiewaarde en die sosiale erkenning van daardie waarde. Dit vorm die basis van iemand se reputasie en sosiale stand ongeag 'n persoon se geslag. Binne hierdie konteks is skaamte *per se* ook 'n positiewe simbool. Met skaamte word 'n



sensitiwiteit vir 'n persoon se eie eer bedoel en 'n sensitiwiteit vir die mening van ander.

Elke mens en elke sosiale groepering behoort 'n sin vir skaamte te hê, aangesien waardigheid en respek vir menslike interaksie daarmee gepaard gaan. 'n Skaamtelose persoon aan die ander kant is iemand wat geen respek vir die reëls vir menslike interaksie openbaar nie en wat nie kennis neem van die sosiale grense nie. 'n Skaamtelose persoon kan ook nie eer bekom nie en so 'n persoon se reputasie is verdag en so 'n persoon word die normale sosiale hoflikheidsreëlings ontnem. Om hoflikheid aan 'n skaamtelose persoon te betoon sou 'n dwase handeling wees, want so 'n persoon is dit nie waardig nie.

Daar is sprake van eer en skaamte reg oor die spektrum van geslag, maar in die konkrete alledaagse handeling is daar altyd sprake van spesifieke geslagsrolle. Op hierdie vlak is eer altyd manlik en skaamte is altyd vroulik. Binne die area van die konkrete handeling van die individu is eer dus eksklusief 'n manlike aangeleentheid en skaamte is 'n vroulike aangeleentheid. So beskou is skaamte negatief omdat dit die gevolg is van verlies aan eer (Brayford 1999:163). Manlike eer word gesimboliseer deur tipiese manlike gedrag en algemeen aanvaarde manlike eienskappe bv. manlikheid, dapperheid, gesag, verdediging van die eer van die familie, prestige en sosiale uitnemendheid. Die manlike eer het daarvan afgehang om die status, mag en reputasie van die familie te beskerm ondanks die bedreigings van buitelanders. Elke kontrak wat met mans uit 'n ander familie aangegaan is, is gesien as 'n magspel. Binne die familie is absolute lojaliteit van manlike lede verwag volgens hulle plek binne die hiërargie. Agressie, viriliteit, seksuele prestasie en die verwekking van seuns was dus baie belangrik (Loader 2005:38). Die moontlikheid van die man om kinders te verwek en om sy vrou seksueel te bevredig, is 'n sigbare getuieis van sy eer (Brayford 1999:164-165). Ten einde as eerbaar erken te word, moet 'n man sigbare getuieis van sy manlike vermoëns kan lewer.

Eer word ook in die rol van die beskermheer uitgebeeld. Dit was die plig van die magshebbende om diegene onder sy beskerming te beskerm. Om hierdie rol te

vervul was eerbaar en die magteloses uit te buit was veragtelik (kyk ook Bechtel 1991:72).

Vroulike skaamte aan die ander kant vind gestalte in die algemeen normatiewe en aanvaarbare etiek vir vroulike optrede naamlik die bedekking van skaamte en naaktheid, ingetoënheid, versigtigheid, onthouding en seksuele eksklusiwiteit. Dit is alles positiewe skaamte en 'n vrou wat hierdie eienskappe ten toon stel sou eerbaar wees (Malina 1993:51). Skaamte as vroulike eienskap is dus positief beskou en dan is dit 'n aanduiding van seksuele kuisheid en welvoeglikheid (Malina en Neyrey 1991:42). Die eer van vroue word beskerm deur oor hulle skaamte te waak en gevolglik moet daar jaloers oor die seksuele reinheid van vroue binne die familie gewaak word. Dit is ook beskou dat vroue in hierdie verband swak is en dat hulle geen beheer oor hulle seksuele drange gehad het nie (Loader 2005:39). 'n Vrou met skaamte is dus gelykstaande aan 'n man met eer. Vroue wat egter onvrugbaar was, het negatief op haar man se eer gereflekteer omdat daar dan in die openbaar die stigma aan hom gekoppel is dat hy nie as 'n man kon presteer nie (Brayford 1999:165).

'n Ander faktor wat hier in ag geneem moet word, is die paradigma dat vroue veral binne die Griekse konteks nie in dieselfde mate as mans in staat was om hulle seksuele drange te beheer nie. Dit het daartoe aanleiding gegee dat die stereotipe ontstaan het dat vroue van nature skaamteloos was (Brayford 1999:165). Daarom sou 'n vrou wat betaamlik was en wat wel nog die eienskap van sensitiwiteit ten opsigte van haar man se eer, met ander woorde skaamte, besit het, alleenlik seksueel verkeer ten einde kinders te verwek. Nie alleenlik kon 'n vrou wat nie in beheer van haar seksualiteit was haar man fisies uitput nie, maar dit kon aanleiding gee tot buite-egtelike verhoudings (Branders 1981:224-229). Vroue was immers by magte om hulle mans se eerbare status te vernietig en daarom moes hulle seksualiteit onder bedwang gehou word deur die mans binne hulle families. Skaamte kan dus ook verstaan word as vroulike seksualiteit wat deur streng sosiale konvensies onder beheer gehou word (Brayford

1999:165). Dit was ook 'n belangrike oorweging vir die welstand van die groep as 'n geheel.

Eer word verwerf wanneer mense aanspraak maak op eer en hierdie eer word dan deur die gemeenskap bevestig. Mense word egter beskaam wanneer hierdie aanspraak op eer nie deur die gemeenskap bevestig word nie. Wanneer 'n persoon beseft dat hy nie die eer waarvoor hy geaspireer het verkry het nie, word hy verneder. Die evaluasie van eer beweeg dus vanaf die individu na die gemeenskap en dan weer terug na die individu. Skaamte beweeg egter van buite na binne wanneer die persoon beseft dat die aanspraak op eer nie bevestig word nie. Om beskaam te word is dus 'n ontwrigting in 'n persoon se eie evaluering van sy status en ook 'n erkenning van die verlies aan status in hierdie verwerping (Malina 1993:52).

Eer loop regdeur die spektrum van interne goedheid tot sosiale uitnemendheid. 'n Korrupte, magtige koning besit eer op grond van die mag en status wat hy in die gemeenskap beklee, maar die goeie magtelose arm familie besit eer in terme van etiese oorwegings.

Soos wat 'n vrou haar skaamte kan verloor en dan nooit weer skaamte kan beist nie en altyd as skaamteloos getipeer sal word, so kan ook 'n groep op so 'n manier beskaam word dat hulle totaal skaamteloos word. Sommige families en instellings, bv. mans wat prostitusie bedryf, herbergiers, akteurs en prostitute as 'n groep is beskou as onomkeerbaar skaamteloos. Die rede hiervoor is dat geen grense van eksklusiwiteit gehuldig word nie en so 'n persoon is dus 'n simbool van chaos. So beskou kan eer in die sin van morele goedheid (die vroulike aspek daarvan) lei tot 'n oordeel dat as dit een maal verlore is, kan dit nooit weer herwin word nie, soos in die geval van vroulike eksklusiewe seksualiteit. Aan die ander kant is eer in die sin van sosiale uitnemendheid of mag (die manlike aspek daarvan) iets wat kan fluktueer. Eer kan dus vermeerder of verminder ten konste van ander.

Binne die familie as die versamelplek van eer, is die huwelik die samekoms van die eer van twee families. Eer as skaamte of morele goedheid kom van die



moeder en dit word deur haar gesimboliseer. Eer as sosiale uitnemendheid en mag kom van die vader en dit word deur hom gesimboliseer. Hierdie samevoeging van eer binne 'n eerbare familie bied aan die daaropvolgende geslagte 'n eerbare erfenis.

Eer en skaamte behoort tot 'n kategorie wat waardes genoem word. Eer en skaamte is waardes. Waardes gaan oor die kwaliteit en rigting van gedrag (Malina 1993:53)(kyk ook van Eck 2007a:81-101).

Eer en skaamte dien as sosiale rigtingwysers sodat gedrag daarvolgens georiënteer kan word. Eer en skaamte is van kardinale belang in samelewings waar goedkeuring, veral van ouers of die familie van meer belang is as die daad self (Malina 1993:54).

3. Algemene inleiding oor die huwelik in die Eerste-eeuse Mediterreense samelewing

Van Eck (2007a:83) toon aan dat die huwelik in die Eerste-eeuse Mediterreense wêreld verstaan moet word teen die agtergrond van die oostelike Mediterreense kultuur waarby dit ingebed is en ook dat 'n periode van negentien eeue intussen verloop het. Die huwelik in die eerste eeu is deur vier belangrike kenmerke as instelling getipeer. In die eerste instansie is die huwelik ingebed in die instelling van die familie. In die tweede instansie is die vrou altyd ingebed in die sosiologie, ekonomie en psigologie van die *paterfamilias*. In die derde instansie is persoonlikheid binne hierdie konteks as diadies verstaan en in die vierde instansie was die definisie van die huwelik verbind aan 'n bepaalde huwelikstrategie wat gedurende 'n sekere periode in die geskiedenis van Israel gegeld het.



2.1. Familie en huwelik

Die integriteit en die sterkte van die familie moes ten alle koste behou word, aangesien dit van kardinale belang was vir die ekonomiese oorlewing van die familie. In 'n tyd waar geboortebeporing onbekend was het seksuele verhoudings buite die groep die moontlikheid van kinders wat nie tot die familie behoort nie beteken. Daarom is huwelike ook binne die uitgebreide familie gereël. Dit word weerspieël in die gebruik van die leviraatshuwelik, waar 'n vrou met haar oorlede man se broer moes trou (Loader 2005:243). Die gemeenskappe van die antieke Mediterreense samelewing was verder ook baie meer besorg oor die welstand van die groep as dié van die individu. Daarom was die individu se gevoel van vervulling of 'n getroude paartjie se huweliksgeluk nie naastenby van belang nie. Loader (2005:244) argumenteer om hierdie rede dat dit nie moontlik is om die uitsprake van die Bybel oor die huwelik op ons hedendaagse konteks te laat inpas nie. Daar moet erken word dat die wêreld van die Bybel vreemd is aan ons wêreld en hierdie andersheid moet gerespekteer word.

Familie het alle menslike biologiese verbintenisse en interaksies gesimboliseer. Familienorme is gewortel in die sosiale persepsie dat menslike verhoudings tot stand gebring word deur die feit dat mense in 'n bepaalde familie gebore word en die moontlikheid van geboorte as die verbintenis tussen twee mense (Malina 1993:117).

Familienorme is gemoeid met die uitverkiesing van huweliksmaats asook met die kwaliteit en die langdurigheid van die huweliksverbintenis, die familieband en die uitgebreide familieband (Malina 1993:118)(vgl Van Eck 2007a:83-85).

Die keuse van 'n huweliksmaat word beïnvloed deur hoe 'n spesifieke kultuur met moontlike destruktiewe konflikte omgaan. 'n Uitdrukking van solidariteit kan die vorm aanneem van om huwelike binne die familiegroep te verbied. Dit word eksogamie genoem en vereis dat die huweliksmaat van buite die familiegroep kom. Die ander moontlikheid is dat huwelike buite die familieband verbied word.



Dit word endogamie genoem en beteken dat die huweliksmaat uit die uitgebreide familie moet kom (Malina 1993:119) (kyk ook Van Eck 2007a:92-97) .

In Eerste-eeuse Judaïsme was huwelike veral onder die massas van die non-elite meestal monogame huwelike net soos onder die Grieke en die Romeine. In die Mediterreense wêreld was daar die voorkeur om dogters so naby as moontlik aan die huis te hou. Huwelike tussen nefies en niggies was die ideaal, in die besonder met nefies van die vaderskant (Malina 1993:121).

In die Eerste-eeuse Mediterreense wêreld was die nouste vorm van lojaliteit die band wat daar tussen broers en susters was. Die huweliksmaats betree die familiekring as buitestaanders en bly tot 'n groot mate altyd buitestaanders. Die toenadering wat ons vandag ken as tekenend van die verhouding tussen 'n man en 'n vrou was in die Antieke Mediterreense wêreld eerder 'n teken van die verhouding tussen broers en susters. Die familiegroep deel ekonomiese, politieke en godsdienstige bande. Hierdie familiebande was in 'n ontwikkelde agrariese gemeenskap, soos in die Nuwe Testament, meer belangrik as ekonomiese welvaart (Van Aarde 2007b:518).

Die huishouding sluit gewoonlik in die vader, moeder, die eersgebore seun en sy familie saam met die ander ongetroude kinders. Hierdie mense leef geografies baie naby aan mekaar en deel dikwels dieselfde agterplaas. Hierdie familie is 'n effektiewe sosiale, residensiële, verbruikers- en produksie-eenheid. Elke kernfamilie is 'n outonome eenheid maar die eer van die groter familiekring moet altyd in ag geneem word. Daarom meng ouers altyd in die families van hulle kinders in (Malina 1993:122). Deissmann skryf reeds in 1908 dat die meeste van Jesus se eerste volgelinge kleinboere was wat nie tot die adelstand of die aristokrasie behoort het nie. Hierdie standpunt is deur Von Harnack (1902) en Troeltsch (1960) met hom gedeel. In die antieke Mediterreense samelewing het daar ook slegs twee sosiale stande bestaan naamlik die boereklas en die aristokrasie. Die middelklas is eers 'n sosiale verskynsel sedert die Industriële Revolusie (vgl Van Aarde 2007a:51). Vir die aristokrasie, wat spontaan in 'n agrariese samelewing gevorm en gefunksioneer het, het genealogie en

familiebande 'n sterker ideologiese rol gespeel as die sigbare wette en regulasies. Die adelstand in 'n agrariese samelewing het nie noodwendig politieke mag of wettige status nie, maar hulle het sosiale status gehad. Sosiale status het gelei tot rykdom. Maar in die antieke Mediterreense konteks was geld minder belangrik as sosiale aansien, omdat sosiale aansien aanleiding gegee het tot politieke mag (vgl Van Aarde 2007b:517-518).

Verder skryf Karl Kautsky ([1908] 1953) dat Jesus se eerste volgelinge 'n revolusionêre beweging van die laer klas in die Israelitiese samelewing was. Dit was eers toe meer heidene uit die Grieks-Romeinse wêreld volgelinge van Christus geword het, dat die kerk ook meer gegoede mense ingesluit het.

In die antieke wêreld vind ons groep-georiënteerde, diadiese persoonlikhede en vroue wat altyd op die een of ander manier by mans ingebed is. Die keuse van lewensmaats is beperk en word deur die ouers gereël aangesien die huwelikspaatjie binne die vasgestelde familiekring moet inpas. So beskou was die huwelik in hierdie konteks 'n soort sosiale kontrak tussen diadiese persoonlikhede. Verder is hierdie getroude diadiese persoonlikhede in 'n komplekse verhouding van interafhanklikheid wat persoonlike emosionele gevoel tot 'n groot mate beperk (vgl Van Eck 2007a:90-92; 1995:176; Malina & Neyrey 1991:73-74; Malina & Rohrbaugh 1992:113).

Die voorkeur was dat die nuwe vrou by haar man se familie intrek totdat die paartjie hulle eie huis het wat naby aan die vader se huis sou wees (Malina 1993:124).

Verder word die Eerste-eeuse Mediterreense wêreld gekenmerk deur geografiese en sosiale immobiliteit wat ondersteuning vir die geslote sosiale netwerk beteken het.

Die seuns het naby aan hul ouerhuise gewoon en die oudste seun het gewoonlik die huis van die vader geërf. Seuns het ook die beroep van hulle vaders nagevolg en het in dieselfde oorgeërfde sosiale status gebly.



Die sosiale lewe is so gekonstrueer dat mans en vroue gemaklik tussen twee eksklusiewe kringe beweeg wat soms aan mekaar kan raak maar nooit oorvleuel nie. Huweliksprobleme is met broers en susters bespreek, maar nie met ouers of vriende nie (Malina 1993:126) (vgl Malina & Neyrey 1996:104-105; 111-113).

2.2. Die Eerste-eeuse Mediterreense persoonlikheid

Die Eerste-eeuse Mediterreense persoon het hom- of haarself altyd deur die oë van ander gesien. Eer is immers deur die gemeenskap toegeken. Wat ander mense dus sien, is van onskatbare belang. Hierdie tipe persoonlikhede het ander mense nodig vir 'n sinvolle bestaan. 'n Betekenisvolle bestaan hang af van 'n persoon se bewussyn van wat ander van hom dink en so 'n persoon sal ook volgens hierdie verwagting lewe. Dit vorm 'n gewete. Die Latynse woord *conscientia* en die Griekse woord *syneidesis* beteken letterlik "kennis met ander", met ander woorde geinternaliseerde algemene kennis, gedeelde betekenis. Hierdie gewete is 'n persoon se sensitiwiteit vir hierdie publieke beeld en die strewe om so op te tree dat dit in ooreenstemming is met die openbare verwagting. 'n Persoon wat so 'n gewete ontwikkel het, is 'n gerespekteerde en 'n eerbare persoon (Malina 1993:63)(vgl ook Van Eck 2007a:90-92; 1995:176; Malina & Neyrey 1991:73-74; Malina & Rohrbaugh 1992:113).

Om binne so 'n konteks aanvaar te word beteken dat so 'n persoon ander mense nodig het om sy eie identiteit te verstaan. 'n Gewete is 'n soort internalisering van wat ander sê, doen en dink aangesien hierdie ander die rol van getuie speel en ook 'n oordeel oor jou gedrag uitspreek. Die beslissings deur die ander gemaak en hulle toekenning van eer bied aan 'n persoon die moontlikheid van 'n sinvolle bestaan.

'n Eerbare persoon sal dus nooit 'n onderskeibare individualiteit ten toon stel nie. 'n Persoon se unieke persoonlikheid, innerlike wese met al sy moeilikhede, swakhede, onsekerhede, verwarring en ook al sy drome en hoop is eenvouding nie iets wat in die openbaar gedeel word nie. Eerbare mense hou hierdie

innerlike verborge onder 'n sluier van konvensionaliteit en formaliteit en hulle is baie gestel daarop om nooit die innerlike self na vore te laat kom nie (Malina 1993:64).

2.3. 'n Groepgeoriënteerde / diadiese persoonlikheid

Binne ons hedendaagse postmoderne kultuur beskou ons 'n individu se psigologiese onderbou, sy of haar persoonlikheidsontwikkeling en sy of haar individualiteit as die mees belangrike elemente in die verstaan en verduideliking van menslike gedrag. Indien die Nuwe Testament egter noukeurig gelees word en ook teen die agtergrond van ander geskrifte uit dieselfde tyd, sal ons geen sulke inligting vind nie. Die rede hiervoor is dat die persone waarvan ons in die Nuwe Testament lees, glad nie geïnteresseerd was in enige persoonlike of individuele inligting nie. Die Eerste-eeuse Mediterreense persoon het glad nie ons konsep van individu verstaan nie (Malina 1993:66).

In stede van individualisme vind ons in die Eerste-eeuse Mediterreense wêreld 'n baie sterk groepsoriëntasie. Persone is altyd by een of ander groep ingebed. Teenoor die individualistiese oriëntasie is daar hier sprake van 'n *diadiese* oriëntasie afgelei van die Griekse woord wat "paar of twee" beteken. Die diadiese persoonlikheid teenoor die individualistiese persoonlikheid is altyd by 'n groep ingebed (vgl Van Eck 2007a:90). Hierdie persoonlikheid het altyd die ander nodig om te weet wie hy of sy regtig is. Hierdie persone internaliseer wat ander sê, doen en dink en hulle vind dit noodsaaklik om die verwagtinge van ander uit te leef. Dit is ook vir hulleself nodig om hierdie interafhanklikheid te toets en hulleself volgens die verwagtinge van ander te evalueer (Malina 1993:67).

Die konsep wat hulle van hullesef het moet ooreenstem met die konsep wat die groep van hulle het. Vir die diadiese persoonlikheid bly interpersoonlike kontak altyd onpersoonlik omdat die diadiese persoonlikheid altyd deel vorm van die groter groep en ook met hierdie persoon waarmee hy in kontak is bepaalde gemeenskaplikhede deel. Die ander word dus verstaan as ook 'n lid van die

groep (Malina 1993:68). Liefde teenoor die ander impliseer dus eenvoudig net liefde teenoor diegene wat ook deel uitmaak van die eie groep.

Aangesien na die self en na die ander verwys word in terme van spesifieke groepe, is die karakter van 'n bepaalde groep ook beskou as uniek en onveranderlik. Elke familie, dorp, stad of volk sou voorspelbaar kon wees en al die individue wat tot hierdie groep behoort sou dieselfde eienskappe openbaar. Dit sou binne hierdie kultuur geen sin gemaak het om 'n individu in terme van unieke eienskappe te beskryf nie. Die diadiese persoon verklaar menslike gedrag aan die hand van 'n sosiologiese beskouing van mense. 'n Mens sou van stereotipering kon praat. Stereotipes as vaste paradigmas van groepe waarvolgens al die lede van die groep dieselfde eienskappe vertoon (Malina 1993:69) (vgl Malina & Neyrey 1991:74-75).

Vanuit hierdie perspektief beskou is die verantwoordelikheid vir moraliteit ook 'n kollektiewe aangeleentheid. Dit is die verantwoordelikheid van die groep waarby die individu ingebed is. Daar is geredeneer dat indien iets binne die sosiale korpus verkeerd is, dit daartoe kan lei dat individue hulleself aan verkeerde optrede kan skuldig maak. In al die morele en etiese voorskrifte wat ons in die Nuwe Testament vind is die individu ook nie die primêre oorweging nie, maar die groep. Dit is geskryf vanuit die perspektief van die supra-individu en die objektiewe horison van die sosiale korpus (Malina 1993:71).

Beskrywings van menslike gedrag binne die Nuwe Testament fokus op die uiterlike, konkrete handeling. Daar word nie introspeksie gedoen nie, maar die gedrag word geëvalueer op grond van die effek daarvan op die groter groep. Die raamwerk vir hierdie interpersoonlike gedrag word metafories beskryf (Malina 1993:73).



2.4. Die huwelik

In die Eerste-eeuse Mediterreense wêreld het die huwelik die samevloeiing van die eer van twee gerespekteerde families beteken en dit is onderneem met in agneming van politieke en ekonomiese oorwegings. Die vrou moet van haar eie familie losgemaak word met 'n ritueel van uitdaging wat die vorm kon aanneem van 'n geskenk of die lewering van 'n diens aan haar vader deur die voornemende bruidegom. Sou die vader nie beskikbaar wees nie sou ander verantwoordelike manlike lede van die familie soos broers, ooms aan vaderskant deelneem aan hierdie transaksie. Gedurende hierdie aanvanklike fase word die voornemende huweliksmaats vir mekaar afgesonder. Hulle word aan mekaar toevertrou. Die verantwoordelike mans stel 'n huwelikskontrak op en die vader moet die bruid aan die bruidegom oorgee wat haar as vrou neem wanneer hy haar in sy huis inneem. Die rituele beweging van die bruid in die huis van die bruidegom in, merk die voltooiing van die huweliksproses. Deur 'n vrou te neem beteken dat sy voortaan by die eer van haar man ingebed word en sy simboliseer die skaamte van die nuwe familie en die sensitiwiteit van die publieke opinie van die familie.

Die familie van die bruid soek na 'n man wat 'n goeie voorsiener, 'n goeie vader en 'n gerespekteerde burger is. Die bruid soek nie kameraadskap of troos by hom nie. Tot 'n groot mate bly sy altyd op die periferie van haar man se familie en bly altyd 'n vreemdeling in die huis. Die huwelik is maar een terrein waar die eksklusiewe manlike en vroulike sirkels van die samelewing met mekaar in kontak kom. Alleenlik wanneer sy geboorte gee aan 'n seun word haar sekuriteit verseker en word haar status deur haar man se familie erken (Malina 1993:127).

In geval van konflik binne die huishouding staan skoondogters egter geen kans nie. Die seun bly altyd die advokaat van sy moeder en hy dra altyd haar belange op die hart selfs teen sy vader of teen sy eie vrou. Daarom is die vrou se belangrikste verhouding binne die huishouding met haar eie seun. Die geboorte

van dogters is ook welkom maar hulle hou altyd 'n gevaar vir die eer van die familie in.

Verder kan 'n vrou 'n baie nabye verhouding met 'n man hê wat haar broer is. Broers en susters deel die mees intieme verhouding tussen die geslagte binne hierdie kultuur en daarom beskerm broers ook die eer van hulle families deur ongewenste kontak van ander mans met hulle susters af te weer. Sou 'n dogter haar skuldig maak aan seksuele wangedrag sou haar vader haar verantwoordelik hou, maar haar broers sal gaan wraak neem op die ander party (Malina 1993:128). Gevolglik was die beste manier om 'n stabiele huwelik te verseker om seker te maak dat die vrou tot 'n groot mate kontak met haar eie familie verbreek het en sosiaal geïnkorporeer is by haar man se familie deur die geboorte van 'n seun. Sy sou egter nie 'n vreemdeling in haar man se familie wees sou sy met 'n neef trou nie, 'n huwelik wat wel deur die verbod op bloedskande toegelaat word. Haar neef sou dan optree as 'n soort surrogaatbroer (vgl Malina & Rohrbaugh 1992:29) .

In die intertestamentêre periode is 'n defensiewe huwelikstrategie gevolg naamlik om dogters te laat trou sodra hulle begin menstrueer sodat hulle nie die gevaar loop om skande oor hulle vaders te bring nie (Van Eck 2007a:96).

Binne die Nuwe Testament en die tipiese Christelike huwelikstrategieë vind ons 'n kontinuum van die defensiewe strategie omdat vir hierdie gemeenskappe die Heilige Skrif steeds die Ou Testament was. By Paulus merk ons egter 'n definitiewe verandering in hierdie strategie omdat Paulus oortuig is dat alle mense gelyke toegang tot God het in Christus ongeag geslagsrolle, etnisiteit en sosiale status (Malina 1993:138).

3. Die Joodse Huwelik

In 'n Joodse gemeenskap wat baie sterk klas-georiënteerd was en besonder bewus van die korrekte verhoudinge met die korrekte sosiale groeperinge, was die sosiale status van die gekose eggenote uiters belangrik (Ilan 1996:69)



(vgl Wegener 1988:223).

Daarom was dit wenslik om 'n lewensmaat binne die die uitegbereide familie te vind, maar die wette wat rondom bloedskanie gegeld het, is baie streng toegepas (Illan 1996:75 kyk ook Mace 1953:150-163). Die naaste familieverhouding wat ook die wette rondom bloedskanie nagkom het, was 'n huwelik tussen nefies en niggies of 'n huwelik tussen 'n oom en 'n susterskind. Koninklike families het ook hierdie gebruik aangeneem en so het dit ook 'n oplossing geword vir die dilemma om te verseker dat eiendom en grondgebied binne die familie bly (Illan 1996:77).

Deur die hele Hellenistiese en Romeinse periode was die huwelik 'n saak wat tussen die ouers van die bruid en die bruidegom ooreengekom is op die basis van hulle sosiale verbintenis en hulle sosiale status. Die bruid en die bruidegom het absoluut geen sê in die keuse van hulle huweliksmaats gehad nie, veral indien so 'n keuse buite die kriteria wat deur die samelewing voorgeskryf word val. Hierdie beheer oor die huwelike van dogters is selfs nog strenger toegepas in welgestelde families waar dit om gekompliseerde ekonomiese en politieke faktore gegaan het (Illan 1996:79).

Die oorgang van 'n dogter van die gesag van haar vader na die gesag van haar man, is deur die rabbi's in dieselfde lig beskou as die oordrag van eiendom tydens 'n kooptransaksie. Dit was die algemeen aanvaarde konvensie in die antieke tyd dat 'n vrou eers die eiendom van haar vader en dan die eiendom van haar man was. Mace (1953:191-193) is egter gekant teen die gedagte dat die vrou bloot die eiendom van 'n man geword het soos wat 'n slaaf die eiendom van 'n man is, want dan sou daar nie juis 'n onderskeid tussen vroue en slawe gewees het nie. Vir Mace beteken dit eerder dat die man die eksklusiewe regte ten opsigte van die seksualiteit van 'n meisie van haar vader bekom het (vgl Wegener 1988:19) (kyk ook Flesher 1989:219-231). Die huwelikskontrak of die *ketubbah* word nie in die Bybel genoem nie. Dit was 'n ooreenkoms tussen die bruid en die bruidegom waartydens die bruid se onderhoud in die geval van die sterfte van haar man verseker word (Illan 1996:88-89) (kyk ook Falk 1978:280-



281). Die waarde van die *ketubbah* is deur die bruidegom aan die vader van die bruid betaal voor die bruilof as die bruidskat, en in die geval van 'n egskeiding sou sy na die huis van haar vader terugkeer. Die nodigheid om genoeg fondse bymekaar te kry om die bruidskat te kan betaal, het gelei tot die waarneming dat mans oud sou word sonder om getroud te wees. Daar het dus twee probleme rondom die *ketubbah* ontstaan naamlik dat die bruidskat in die huis van die vader van die bruid gebly het en dat die bruidskat voor die huwelik betaal moes word. In die Babiloniese Talmud geld die beginsel egter dat die *ketubbah* gedeponeer word in die huis van die bruidegom se vader en die geld moes aangewend word om huishoudelike toebehore vir die bruid te koop. 'n Verdere hervorming was dat die gebruik van die verlowing ingestel is. Elke man ongeag sy middele kon in die huwelik tree, want hy het nie nodig gehad om die bruidskat voor die bruilof te vereffen nie en hy was ook nie verplig om die bruidskat aan die vader van die bruid te betaal nie (Illan 1996:90).

3.1. Die huwelikseremonie

Die huwelikserimonie was die laaste fase in die proses waardeur die bruid oorgedra is van die gesag van haar vader na dié van haar man.

Die bruid is op 'n draagbaar gedra na die huis van haar man. Sommige bruide sou 'n kroon op hulle koppe dra en die bruid se hare sou op 'n sekere manier gestileer wees. Hierdie proses is ook 'n aanduiding van die maagdelikheid van die bruid. Huweliksgesange is tydens hierdie proses gesing. Geroosterde koring is aan die verbygangers uitgedeel en in gevalle waar dit gereken is dat die bruid benede die sosiale stand van die bruidegom is, sou die bruidegom se familie vrugte aan die verbygangers uitdeel. Oor die uiteindelijke seremonie waartydens die huwelik voltrek is, bestaan daar baie min inligting. Dit het waarskynlik in 'n kamer plaasgevind wat die bruidegom by die huis van sy vader aangebou het vir hom en sy vrou. Johannes se verhaal van die bruilof in die

Galilese dorpie Kana is 'n aanduiding daarvan dat vroue wel toegelaat is om hierdie seremonie by te woon (Ilan 1996:96).

4. Die Romeinse Huwelik

In 'n gemeenskap wat hoofsaaklik rondom landbou gesentreer het en met 'n duidelik hiërargiese sosiale orde, het dit sin gemaak dat huwelike gereël is omdat dit 'n implikasie gehad het vir die transformasie van eiendom deur erflating. Die status van die familie in sy geheel moes ook gehandhaaf word. Daarom is 'n sisteem waarin geskikte huweliksmaats uitgekies word, waarin monogamie die norm was en waarin voorsiening gemaak is vir 'n bruidskat toegepas. Sekere voorwaardes het egter gegeld vir 'n huwelik om wettig te wees. 'n Saamwonende paartjie was nie in die oë van die reg getroud nie. Die voorwaardes wat moes geld was regspersoon, ouderdom (puberteit) en toestemming van alle partye. Indien enige van hierdie voorwaardes nie gegeld het nie kon geen huwelik voltrek word nie. Wat die regspersoon aanbetref beteken dit dat albei partye vrygebore Romeinse burgers moes wees. Slawe is nie erken as regspersone nie en hoewel daar bewyse is van huwelike wat wel tussen slawe voltrek is, het hierdie huwelike geen status voor die reg gehad nie. 'n Huwelik tussen 'n Romein en 'n vreemdeling is ook nie erken nie (Gardner 1986:31).

Soldate, sedert die regeringstyd van keiser Augustus, is nie toegelaat om te trou terwyl hulle militêre diensplig verrig nie en huwelike wat voor dit gesluit is, is as nietig verklaar (Gardner 1986:33). Yarbrough (2003:405) verduidelik verder dat keiser Augustus se veranderinge in die huwelikswetgewing 'n duidelike uitdrukking van die mag van keiser was.

Huwelike tussen enige familielede was verbode met die uitsondering van 'n huwelik tussen kleinniggies en kleinnefies. Teen die eerste eeu v.C. is huwelike tussen neefs en niggies egter toegelaat. 'n Vrou kon met haar swaer trou (indien haar suster oorlede is) of met haar oorlede man se broer, maar nie met haar skoonvader of met haar skoonseun nie. Sy kon nie met haar stiefpa trou nie,



maar wel met 'n stiefboetie. In teenstelling met die Grieke kon Romeinse dogters wel erf en het dieselfde erfregte as seuns gehad.

Hierdie beginsel is egter nie in die ganse Romeinse Ryk toegepas nie, want in Egipte, veral in adellike families, het dit wel gebeur dat broers en susters met mekaar getroud is.

Deur die wet van keiser Augustus in 18 v.C., die *lex Julia de adulteris coercendis*, was alle buite-egtelike verhoudings strafbaar deur die staat. Die wet was gemoeid met *stuprum* (enige vorm van onwettige seksuele verhouding) in die algemeen waarvan Egbrek en bloedskanie onderafdelings was. Egbrek en bloedskanie was strafbaar met verbanning.

Aanvanklik is alle seksuele verhoudings tussen ongetroude paartjies ook as *stuprum* beskou, of hulle aan mekaar toevertrou is aldan nie. Om saam te woon sonder dat daar 'n seksuele verhouding is, was egter nie 'n oortreding van die wet nie. In die Romeinse samelewing is die huwelik egter nie voltrek totdat die vrou die huis van haar man binnegegaan het nie. In die oë van die reg kon kinders egter enige iets tussen ses en tien maande na konsepsie gebore word – 'n feit wat die moontlikheid vir 'n "moet-troue" toegelaat het en die skuldigbevinding aan *stuprum* (ontug) verminder het (Gardner 1986:37 kyk ook Wethmar 2002).

'n Wettige huwelik kon alleenlik voltrek word indien albei die partye reeds puberteit bereik het. Vir meisies het dit beteken dat hulle reeds vanaf die ouderdom van twaalf in die huwelik kon tree selfs voor enige menstruasie plaasgevind het. Cicero se dogter Tullia is op 'n redelik volwasse ouderdom van 16 getroud hoewel sy al op 12 aan haar man toevertrou is en op 22 was sy reeds 'n weduwee. Claudius se dogter Octavia is getroud op 13 en Agrippa, Nero se moeder op 12 (Gardner 1986:38 kyk Shelton 1988).

Romeinse regsgeleerdes het gebruik gemaak van beide die kalenderouderdom en die taal van fisieke volwassenheid (*viripotens*: in staat om 'n man te ontvang) om die wetlike kapasiteit vir huwelik te bepaal. Die Spartane het daarom die



huwelik aanvanklik uitgestel totdat die dogters fisies gereed was en emosioneel in staat om hulle mans lief te hê en fisies sterk genoeg om kinders in die wêreld te bring. Die Romeine het egter die klem op die reinheid van die bruid laat val en sy moes 'n ongeskonde liggaam en hart hê wanneer haar man haar neem. Soranus, 'n dokter, wys egter daarop dat sommige meisies, omdat hulle nie goed grootgemaak is nie, reeds vroeg seksuele begeertes ervaar het. Hy het geargumenteer dat verlies aan maagdelikheid nie voor die eerste maandstonde behoort plaas te vind nie. Dit sou gevolge vir hulle gesondheid inhou. En sou 'n meisie in die eerste jaar na haar eerste maandstonde swanger raak is haar liggaam dalk nog nie ten volle ontwikkel om dit te hanteer nie. Aborsies het genoeg van hulle eie risiko's na vore gebring en die kontrasepsie wat gebruik is was nie juis baie effektief nie. Amulette is gedra en konkoksies is gedrink. Miskrame het egter gereeld voorgekom. Daar was ook 'n baie hoë sterftesyfer tydens geboorte en die gemiddelde lewensverwagting vir beide mans en vroue was maar 30 (Gardner 1986:40 vgl Rouselle 1988 & Shelton 1988). Geen huwelik kon in elk geval voltrek word voor die ouderdom van 12 nie en enige voorhuwelikse seksuele aktiwiteit is deur die wet verbied. Hoewel die wet dit verbied, dui dit nie daarop dat onthouding wel toegepas is nie. 'n Derde voorwaarde vir 'n wettige huwelik was die toestemming van al die betrokke partye. Hierdie partye sluit in die voornemende bruid en bruidegom en albei van hulle se ouers. Die toestemming van die vader was altyd 'n noodsaaklikheid. Die moeders het egter ook 'n lewendige belangstelling in hulle kinders se voorgenome huwelike getoon.

4.1. Die formele prosedures van die huwelik

Huwelike is nie gevier op sekere tye van die jaar nie. Hierdie gebruik was nie wetlik nie, maar eerder religieus van aard. Veral Mei en die eerste gedeelte van Junie was onpopulêr omdat dit veral 'n baie besige tyd van die jaar vir die landbou was. Die drie dae van die jaar waarop die deur van Hades na Rome toe oop was is vermy en die 8-dae lange feesperiode in Februarie. En dit was ook



nie goed om 'n huwelik op enige van die vasgestelde dae van die maand (die Kalendae, Nonae en die Idus) te hê nie. Die huwelikseremonie het ook met feesviering gepaard gegaan en 'n fakkelsbegeleide optog wat die bruid na die huis van haar bruidegom vergesel. Die gebruike tydens hierdie seremonies, soos wat uit die Romeinse literatuur afgelei kan word, is in 'n baie ernstige lig deur die Romeine beskou.

Hoewel in die oë van die reg die konstituering van 'n huwelik nie afhanklik was van enige van hierdie seremonies, is hierdie seremonies en gebruike baie nougeset nagekom. In die besonder is die intensie om in die huwelik te tree deur 'n formele toevertrouing (*sponsalia*) aangedui (Gardner 1986:44 kyk Van Warmelo 1988:1).

4.2. Toevertrouing (“Betrothal”)

In die vroeë Republikeinse periode toe die manus-huwelik algemeen gegeld het, was die deelnemende partye die bruidegom en sy vader en die vader van die bruid of haar wettige voog aan die ander kant. Die partye het beloftes gemaak en 'n wettige kontrak opgestel. Die kant van die bruidegom het onderneem om die bruid in wettige huwelik te neem en die kant van die bruid het onderneem om haar aan die manus van die bruidegom oor te lewer. Verder is bepalings oor die bruidskat gedoen. Daar was geen minimum ouderdom vir toevertrouing nie. Dit kon selfs net na die geboorte van 'n dogter plaasgevind het (Gardner 1986:45). Hoewel toevertrouing deur 'n informele kontrak nie wettig bekragtig kon word nie, het dit wel sekere gevolge gehad. 'n Persoon wat 'n tweede verlowing aangegaan het of met 'n ander getrou het sonder om die eerste kontrak te beëindig was strafbaar. 'n Meisie wat gedurende hierdie periode wat sy aan 'n man toevertrou is seksueel met enige ander man verkeer was nie alleenlik skuldig aan *stuprum* (ontug) nie, maar spesifiek aan Egbreuk. Die man aan die ander kant het nie nodig gehad om getrou te bly nie. Hy moes homself alleenlik van getroude vroue weerhou (Gardner 1986:46 vgl Countryman 1988:158; Van Eck 2007b:118-119 en Malina& Rohrbaugh 1992:53).



Geen spesifieke seremonie was 'n wetlike voorvereiste vir die voltrekking van 'n huwelik nie. Regsgeleerdes het in hulle definisies probeer sê dat daar 'n gemeenskaplike toestemming moes wees en dat hulle in dieselfde huis moes woon. Modestinus stel dat 'n huwelik 'n *coniunctio* is, die samevoeging van 'n man en 'n vrou om hulle hele lewe met mekaar te deel. Om saam te woon het nie noodwendig 'n huwelik gekonstitueer nie. Daar moet 'n *affectus maritalis* wees bedoelende dat die paartjie mekaar as man en vrou beskou en dienooreenkomstig optree. So 'n verstandelike toestand is egter moeilik bewysbaar veral as een van die twee partye geweier het om die huwelik te erken. Een omstandigheid wat egter moes gegeld het was die *in domum deducta*, dit is sy moet in die man se huis ingelei word. Hierdie aksie is deur regsgeleerdes beskou as die voltrekking van 'n huwelik (Gardner 1986:47). Dit is tog interessant dat die Romeine as die ontwikkelaars van die mees gesofistikeerde regsisteem in die Westerse geskiedenis nie 'n seremonie as voorwaarde vir die voltrekking van 'n huwelik veronderstel het nie. Dit is moontlik na hierdie idee waarna Biskop John Spong (1988:177) teruggryp wanneer hy voorstel dat 'n paartjie se voorneme om die res van hulle lewens aan mekaar te wy 'n soort liturgiese vorm kan aanneem, aangesien die toevertrouingseremonie alreeds die sluiting van die kontrak tussen die twee families is (vgl Dreyer & Van Aarde 2007b:658).

Die oudste bewys van 'n skriftelike huwelikskontrak waaroor ons beskik dateer uit 100 n.C. uit Romeinse Egipte. Dit begin met 'n stelling deur die vader van die bruid dat hy haar in die huwelik gee volgens die *lex Julia de maritandis ordinibus* vir die verwekking van kinders. Dit bevat 'n lys van van besittings wat aan die bruidegom beloof word as 'n bruidskat, o.a. grond, juwele, klere, huishoudelike ware en 'n slavin. Die dokument is geteken en geseël.

Die verskil tussen die Romeinse suiwer finansiële kontrak en die Griekse kontrak word aangedui deur 'n groep dokumente van Alexandrië uit die tyd van Augustus. Buiten vir die stelling dat 'n huwelik gevorm word en die details van die



bruidskat, toon hierdie dokumente ook bepalings wat die gedrag binne die huwelik reguleer. Dit word gespesifiseer dat indien die man die vrou sleg behandel of 'n ander vrou in die huis inbring hy een en 'n half keer die bruidskat moet terugbetaal. Sy aan die ander kant moet al haar pligte as vrou vervul en niks met ander mans te doen hê nie. Aangesien in die Griekse wet 'n vrou onder die voogskap van haar man gekom het kon 'n geskrewe kontrak haar 'n mate van beskerming bied teen slegte optrede aan sy kant. In die Romeinse reg het hierdie sake nie van 'n private kontrak afgehang nie maar kon dit deel vorm van 'n regsdeding om die bruidskat na die egskeiding terug te kry (Gardner 1986:50) (kyk ook Van Warmelo 1988:27).

4.3. Die gevolge van die huwelik

'n Vrou wat onder manus getroud is was effektief in dieselfde posisie as 'n dogter wat deur die vader van die familie aangeneem is. Sy het geen onafhanklikheid gehad nie en geen onafhanklike eiendom nie. 'n Vrou neem die sosiale status van haar man aan en verskil in status het ernstige regsimplikasies gehad.

'n Vrou het geen wetlike eis van onderhoud van haar man gehad nie. Sy het haar bruidskat na die huwelik toe gebring wat gesien kan word as haar bydrae tot die huishouding, maar 'n bruidskat was ook nie verpligtend nie. In die praktyk het die mans egter vir die vroue gesorg en sommige mans het aan hul vrouens 'n jaarlikse of 'n maandelikse toelaag gegee. Soms sal die man en die vrou ooreenkom dat sy haar bruidskat gebruik om haarself en haar slawe te onderhou (Gardner 1986:67-68) (vgl Wethmar 2002:26-27).

5. Hermeneutiese implikasies van die teks

Van Eck (2007a:81) maak die stelling dat die huwelik as instelling in ons samelewing vandag in 'n krisis is. Volgens hom is die leiding wat die kerk in hierdie verband bied, dalk in 'n groter krisis en hy verwys na die stilswye van die kerk en die gebrek aan leiding ten opsigte van saamwoonverhoudings en voor-



huwelikse seksuele kontak (vgl Dreyer 2006:18; Dreyer & Van Aarde 2007a:625) en sekere fundamentalistiese siening oor die huwelik wat nie op 'n verantwoordelike wyse uit die Skrif afgelei kan word nie (vgl Craffert 2006:20). Die post-moderne verstaan van die huwelik verskil radikaal van die beeld van die huwelik wat ons in die Bybel aantref, maar die kerk wil tog probeer aantoon dat riglyne oor die huwelik soos wat dit in die lewens van gelowiges behoort neerslag te vind, in die Skrif te vinde is (Van Eck 2007a:82). Van Aarde (2003:30) toon ook oortuigend aan dat postmoderniteit nie, soos wat deur sommiges beweer word, absolute relativisme tot gevolg het nie. Dit is immers net so onmoontlik as 'n ondubbelsinnige, absolute waarheid. Dreyer & Van Aarde (2007a:626) is van mening dat die wegdoen met sosiaal gekonstrueerde absolute waarhede ons van vermeende sekerhede ontnem en hierdie hermeneutiek wat kultuur-krities aan die werk is, kan 'n wesenlike bydrae maak om ons absolute sienings van die huwelik krities in oënskou te neem.

Ek sluit by Loader (2005:244) aan in sy opmerking dat die andersheid en die vreemdheid van die Bybelteks van ons hedendaagse samelewing aan die Bybelteks en aan die wêreld waarin hierdie teks ontstaan het erken en gerespekteer moet word. Ons kan nie die Bybelteks dwing om by ons konteks in te pas nie en ons kan ook nie die teks gebruik om ons verstaan van die huwelik vandag te legitimeer nie. Malina en Van Eck waarsku teen 'n etnosentristiese en anachronistiese lees van die teks waar kultuursensitiwiteit teenoor die teks nie gehandhaaf word nie en die sprong sonder meer tussen die teks en ons konteks gemaak word. Dit is dus my gevolgtrekking dat Johannes 2:1-12 nie maar net vandag gebruik kan word in ons debatte oor die etiek van die Christelike huwelik nie.

Deurgaans in my argumente hierbo blyk dit duidelik dat die huwelik in die eerste instansie 'n sosiale instelling met regsimplikasies was. Gebruike rondom en wette rakende die huwelik word beïnvloed deur die norme en waardes van 'n samelewing en die kultuur van so 'n samelewing (De Villiers 2006). Ons samelewing vandag is ook nie 'n uitsondering hierop nie. Die huwelik is in die eerste instansie iets wat deur die reg in Suid-Afrika erken moet word en volgens



artikel 1 van die Huwelikswet 25 van 1961 is die persoon wat by magte is om as 'huweliksbeampte' op te tree in die eerste instansie 'n regspersoon. Dit problematiseer verder die gedagte dat die huwelik *per se* 'n Goddelike instelling is. Dit is immers 'n feit dat nie net Christene nie, maar alle mense uit alle godsdienste wel in die huwelik tree en dat dit ook eeue voor die ontstaan van die Christelike godsdiens die geval was. Die meeste mense wat egter erns met hulle godsdiens maak, wil ook graag 'n goddelike seën oor hulle huweliksverbintenis laat uitspreek. Die geldigheid van die huwelik is egter 'n wetlike en 'n geregtelike saak, terwyl die seremoniële en godsdienstige gebruike van kultuur tot kultuur sal verskil (De Villiers 2006).

Die post-moderne huwelik word verstaan as 'n intieme liefdesverhouding tussen twee mense (Van Eck 2007a:82). Sake soos kameraadskap, die deel van ervarings, wedersydse liefde en vertrouwe kenmerk 'n gelukkige huwelik in ons samelewing. Twee individue word "een" en albei die partye se persoonlikheid en gawes word tot die voordeel van die ander aangewend sonder dat die individualiteit van een van die twee partye opgehef word. Daarbenewens is die keuse van 'n huweliksmaat 'n hoogs individuele aangeleentheid (Van Eck 2007a:83). Ooreenstemming in waardes en gemeenskaplike belangstellings weeg veel swaarder as kulturele agtergrond, hoewel kulturele, sosiale en ekonomiese agtergrond steeds 'n rol speel.

Die ideale post-moderne huwelik is anti-patriargaal en dit beteken dat albei die betrokke partye as gelyke vennote funksioneer. Dit behels verder 'n herdefiniëring van rolle en beteken dat beide die man en die vrou op gelyke vlak 'n bydrae tot die verskillende fasette van die huwelik kan maak. 'n Versmelting tussen die huishoudelike en die publieke sfeer is ook duidelik sigbaar. Vroue volg nou ook professionele loopbane, terwyl mans huishoudelike take verrig.

Die problematiek waarmee 'n mens te kampe het wanneer 'n mens sinvol wil nadink oor die dialektiek wat bestaan tussen die Bybel as Woord van God wat as gesaghebbend en normerend vir die lewe van die Christen-gelowige beskou



word en die eksistensiële ervaring van gelowiges in Suid-Afrika in 2007 is tweërlei. In die eerste instansie bring die toepassing van 'n verantwoordelike eksegetiese model 'n mens tot die besef van die taal en kulturele kloof wat tussen ons wêreld en die wêreld van die teks bestaan en in die tweede instansie blyk dit dat die tradisionele waardes en norme wat uit die Bybel afgelei is en op huwelike van toepassing gemaak is, mense in hulle ervaring van die huwelik ontnugter het. Adrian Thatcher (1999:9) skryf dat die inkongruensie tussen die ervaring van die huwelik en die “teologie van die huwelik” deur die eeue heen problematies was (vgl Dreyer 2007:2 en Dreyer & Van Aarde 2007a:629). Hierdie probleem lê volgens Thatcher (1999:15) nie by die Bybel nie, maar by die lesers van die Bybel. Die lesers van die Bybel behoort eerder te soek na interpretasies van die Bybel wat alle mense lewens kan verryk en hulle iets van die onvoorwaardelike liefde van Christus laat verstaan. Rosemary Haughton (1987:149) noem dat die teologie van die huwelik deur mense se ervaring daarvan vernietig word.

'n Fundamentalistiese lees van die Bybel en die sogenaamde “Bybelse huwelik” is eenvoudig nie meer haalbaar nie en dit bied nie bevredigende antwoorde op die intense vrae wat in die harte van gelowiges brand en wat in hulle eie ervarings hierdeur ontnugter is nie. Tog is en bly die huwelik as 'n sosiale en 'n geregtelike instelling vandag in Suid-Afrika besonder gewild. 'n Mens kan maar net na die magdom huweliksbevestigingsplekke en huwelikskoördineerders wat bemark word en na die geweldige pryse daaraan verbonde kyk, om genoegsame getuienis hiervan in ons samelewing te vind. Die ontnugtering is egter net so groot, wanneer die statistiek vir huwelike wat ontbind word in aanmerking geneem word. Te veel heteroseksuele huwelike word nog gedefinieer deur geweld, onderdrukking, verkleining, misbruik en gedwonge seksuele omgang. Hoe word hierdie probleme op 'n verantwoordelike teologiese wyse die hoof gebied?

D J C van Wyk (2002:265) bepleit 'n dringende herbesinning oor die Christelike verstaan van die huwelik en die rol wat die kerk hierin te speel het. Die beeld van die huwelik in die media vandag laat mense nog meer in die haalbaarheid

daarvan as 'n konteks vir harmonieuse en gelukkige saamgroei glo aangesien huweliksontrou, verbale en fisiese geweld en verwaarlosing aan die orde van die dag is. Een uit elke twee huwelike eindig in die egskeidingshof (vgl Thatcher 1999:10).

Van Wyk (2002:268) erken ook dat die formele aspekte rondom die instelling van die huwelik en die sluiting daarvan in die ontstaan en funksionering daarvan aanvanklik suiwer kultureel van aard was. Tog interpreteer die Kerk die huwelik as 'n "instelling" en 'n "gawe" van God (vgl Ordereël 7 – Kerkorde van die NHK 89-91). Die groot vraag wat hier gevra behoort te word is of die Kerk reg is met die interpretasie dat die huwelik 'n instelling van God is aangesien die uitgangspunt oor die huwelik as gawe en instelling van God nie eksplisiet in die Bybel voorkom nie. Vir 'n Kerk in die Reformatoriese tradisie wat wil erns maak met die Bybel as bron vir 'n Christelike lewenswyse en etiek is dit van kardinale belang om eerlike antwoorde op hierdie kwellende vrae te bied. Dit is juis in hierdie verband waar die perspektief van Spong (1988:177) nuttig is dat die kerk 'n ruimte moet bied vir paartjies om hulle voorneme in 'n toegewyde, eksklusiewe verhouding met mekaar saam te leef openlik te verklaar. Dreyer & Van Aarde (2007b:658-659) toon egter aan hierdie beskouing ook nie sonder probleme is nie omdat die verantwoordelikheid van die kerk ten opsigte van die beëindiging van so 'n verhouding en die liturgiese status van hierdie verklaring onseker is. Dreyer en Van Aarde (2007b:659) se voorstel dat die voorneme van so 'n paartjie wel op 'n kerklike, ordelike wyse kan plaasvind, sonder 'n liturgiese seremonie, maar wel met die voordeel dat mense van onnodige skuldgevoelens bevry word. Kerklike kontrole oor hierdie aangeleenthede behoort nooit 'n inkwisisie te word nie, maar die integriteit en eerbaarheid van mense wat tot so 'n stap wil oorgaan moet deur die kerk gerespekteer en pastoraal ondersteun word.

Nadat die "vreemdheid" van die Bybelteks aan ons wêreld verantwoordelik verdiskonteer is en die problematiek van die diskrepansie tussen 'n "teologie van die huwelik" en die manifestasie daarvan in die praktyk erken is, sou my antwoord hierop wees, en ek sluit weereens by Van Wyk (2002:275) aan dat die



primêre gesindheid wat in die Evangelie aan huweliksgenote gestel word dieselfde gesindheid is wat daar in Jesus Christus was. Ons vind dit soos 'n refrein in die Evangelie van Johannes: soos die Vader Christus gestuur het, stuur Hy sy dissipels (vgl Johannes 17:18); soos die Vader Hom liefgehad het, het Hy sy dissipels lief en so moet hulle mekaar ook lief hê (Johannes 15:9). Hierdie gesindheid behels selfopoffering en selfprysgawe en verloëning van jouself, ten alle koste – selfs tot die dood toe (van Wyk 2002:276). Wallace (2006:73) skryf ook dat die hoër, oorkoepelende etiek die liefde is. Die liefde van Christus wat uiteindelik die kanon agter die kanon vorm (vgl Dreyer en Van Aarde (2007a:641). Daar waar hierdie gesindheid nie by mense te vinde is nie, word sonde gedoen. Wanneer die mens uit selfsug na selfbehoud en selfgeldendheid strewe en sy eie belang soek bo dié van die ander, daar is die mens ongehoorsaam aan God. Wanneer die eis van die Evangelie naamlik die radikale omgee vir die ander nie nagekom word nie, daar is mense ontrou aan God. Om die belange van die ander bo dié van die self te stel is 'n baie sterker Bybelse imperatief met betrekking tot die huwelik as die gewraakte uitdrukkings soos dat die man die hoof van die huis is en dat die man die hoof van die vrou is soos wat Christus die hoof van die kerk is en dat die vrou aan die man onderdanig moet wees en dat die vrou die swakker geslag is. Die beginsel van selflose oorgawe aan die ander persoon is immers 'n universeel Evangeliese waarde wat vandag nog net so van toepassing is in post-moderne huweliksverhoudings waar 'n groter klem op egalitêre vennootskappe geplaas word. So beskou word egskeding 'n lafhartige opsie en dit openbaar 'n gebrek aan die Christelike gesindheid wat huweliksgenote teenoor mekaar behoort te hê. Müller (2002:31) stel die volgende as norme waaraan 'n huwelik eerder getoets moet word: wederkerigheid, duursaamheid, vryheid en veiligheid. Dit is inderdaad 'n tragedie dat vele heteroseksuele huwelike nie aan hierdie kriteria voldoen nie. In die verband skryf Van Aarde (2006) ook dat die heteroseksuele huwelik van vandag alles behalwe "Bybels" is. Daar bestaan immers nie iets soos 'n "Bybelse huwelik" nie, omdat daar meer as een huweliksvorm in die

Bybel aangetref word – poligamie was immers tot in die koningstydperk van Israel die algemeen aanvaarde norm!

Indien daar dan op 'n verantwoordelike en eerlike wyse met die Bybelteks omgegaan word en die nodige kultuursensitiwiteit aan die dag gelê is, wil ek weer eens by Van Eck (2007b:24) aansluit dat hierdie hermeneutiese model hoegenaamd nie impliseer dat die Bybelse teks vir ons van geen waarde is vir 'n sinvolle etiek oor die hedendaagse huwelik nie. Uiteindelik is dit die Evangelie wat uit die Bybel moet weerklink en nie die kulturele agtergrond daarvan nie. Die universele boodskap van die Evangelie spreek tog vandag tot die harte van mense en dwing mense om hul persoonlike lewens volgens die waardes van die Evangelie in te rig.

Wanneer ons na die teologie van die outeur van die Evangelie van Johannes gaan kyk en na die intensie agter die vertelling van hierdie eerste wonderteken wat te Kana plaasgevind het, word ons nie alleen bewus van Jesus se kritiek op die konvensies van sy dag nie, maar ook dat 'n nuwe waardesisteem vir ons voorgestel word. Die teken van die water wat in wyn verander word vertel van die Goddelike ingrepe wat Jesus se ganse optrede op aarde gekenmerk het. Dit vertel van Jesus wat uit die Goddelike sfeer afkom tot in die aardse sfeer om bemoeienis met mense te maak. Dit vertel van Jesus se koms naby aan mense, in iets so gewoon soos die wyn wat vir die gaste voorgesit word tydens 'n bruilof. Dit vertel ook iets van Jesus se betrokkenheid daarby. Die geskenk wat Jesus bied is egter beter as die wyn wat deur die gasheer voorgesit is en daarmee word ook die eer van die gasheer vermeerder. Jesus het 'n behae daarin dat die eer van die gasheer vermeerder moet word en Hy verhoed dat hy en sy familie in die skande gedompel word. Hierdie gesindheid moet deur die dissipels van Jesus waargeneem word, maar ook geïnternaliseer word. Dit is die gesindheid wat uiteindelik in hulle alledaagse lewens beslag moet kry.

Die verwysing na die water in die klipkanne is hier funksioneel. Die Joodse reinheidsrites wat mense gemarginaliseer het en wat dit vir mense moontlik gemaak het om in die skande te kom, moet plek maak vir die voortrefflike wyn



van Jesus Christus. Die ou kultuur is uit en die nuwe Evangelie is in (Beasley-Murray 1999:36-37) (vgl ook Marshall 2004:496-497).

Die Evangelie van Johannes is sonder twyfel nog steeds relevant en aktueel wanneer oor die post-moderne huwelik gepraat word wanneer diegene wat daarop aanspraak maak dat hulle in Jesus Christus glo die wonder van die nuwe wyn van die Evangelie sien en tot geloof kom sodat hulle Christus deur hulle optrede kan verheerlik.



Hoofstuk 4

Geslagsrolle en geslagsideologieë in die Eerste-eeuse Mediterreense samelewing

1. Johannes 4

1.1. (Eksegese as addendum)

1.2. Vertaling

Die Fariseërs het gehoor dat Jesus meer dissipels maak en doop as Johannes. Eintlik was dit nie Jesus wat gedoop het nie, maar sy dissipels. —Toe Jesus dit verneem, het Hy Judea verlaat en weer na Galilea toe gegaan. Hy moes deur Samaria gaan.

Hy kom toe by 'n dorp in Samaria met die naam Sigar, naby die stuk grond wat Jakob aan sy seun Josef gegee het.

Die fontein van Jakob was daar, en Jesus het toe, omdat Hy moeg was van die reis, sommer by die fontein gaan sit. Dit was omtrent twaalfuur die middag. Daar kom toe 'n Samaritaanse vrou water haal, en Jesus vra vir haar: "Gee My 'n bietjie water om te drink."

Sy dissipels was intussen weg dorp toe om te gaan kos koop.

Die Samaritaanse vrou sê toe vir Hom: "Hoe vra jy, wat 'n Jood is, vir my, 'n Samaritaanse vrou, water om te drink?" Die Jode en die Samaritane gaan immers nie met mekaar om nie.

Jesus het haar geantwoord: "As jy geweet het wat God gee, en wie dit is wat vir jou sê: 'Gee My 'n bietjie water om te drink,' sou jy Hom gevra het, en Hy sou vir jou lewende water gegee het."

Die vrou sê toe vir Hom: "Meneer, jy het nie eens 'n skepding nie, en die put is diep. Waar gaan jy die lewende water vandaan kry?"

Jy is tog nie tot meer in staat as ons voorvader Jakob wat hierdie put vir ons gegee het en self saam met sy seuns en sy diere daaruit gedrink het nie?"

Maar Jesus antwoord haar: "Elkeen wat van hierdie water drink, sal weer dors kry;



maar wie van die water gedrink het wat Ek hom sal gee, sal in alle ewigheid nooit dors kry nie. Nee, die water wat Ek hom sal gee, sal in hom 'n fontein wees met water wat opborrel en vir hom die ewige lewe gee."

Die vrou het vir Hom gesê: "Meneer, gee vir my van daardie water, sodat ek nie weer dors sal kry en hier hoef te kom water haal nie."

Hy sê toe vir haar: "Gaan roep jou man en kom terug hierheen."

Die vrou het Hom geantwoord: "Ek het nie 'n man nie." En Jesus sê vir haar: "Dis reg wat jy nou gesê het: 'Ek het nie 'n man nie.'

Jy het reeds vyf gehad, en die een wat jy nou het, is nie jou man nie. Jy het die waarheid gepraat."

Die vrou het vir Hom gesê: "Meneer, ek sien dat u 'n profeet is.

Ons voorouers het God op hierdie berg aanbid, en tog sê julle die plek waar 'n mens God moet aanbid, is in Jerusalem."

Jesus sê toe vir haar: "Glo My, Mevrouw, daar kom 'n tyd wanneer julle die Vader nie op hierdie berg en ook nie in Jerusalem sal aanbid nie.

Julle aanbid sonder om te weet wat julle aanbid; ons weet wat ons aanbid, want die verlossing kom uit die Jode.

Maar daar kom 'n tyd, en dit is nou, wanneer die ware aanbidders die Vader deur die Gees en in waarheid sal aanbid, want die Vader wil juis hê dat die mense wat Hom aanbid, dit so moet doen.

God is Gees, en dié wat Hom aanbid, moet Hom deur die Gees en in waarheid aanbid."

Die vrou het vir Hom gesê: "Ek weet dat die Messias kom, Hy wat ook die Christus genoem word. Wanneer Hy kom, sal Hy alles aan ons bekend maak."

Toe sê Jesus vir haar: "Dit is Ek, Ek wat met jou praat."

Net toe het sy dissipels teruggekom en hulle was verbaas dat Hy met 'n vrou praat. Tog het niemand vir haar gevra: "Wat wil jy hê?" of vir Hom: "Waarom praat U met haar?" nie.

Die vrou het toe haar waterkruik net daar laat staan en na die dorp toe gegaan en vir die mense gesê:

"Kom kyk, hier is 'n man wat my alles vertel het wat ek gedoen het. Is Hy nie miskien die Christus nie?"

Die mense het toe uit die dorp uit na Jesus toe begin kom.



*Intussen het sy dissipels by Hom aangedring: "Rabbi, eet tog 'n stukkie."
Maar Hy sê vir hulle: "Ek het voedsel om te eet waarvan julle nie weet nie."
Die dissipels sê toe vir mekaar: "Sou iemand dalk vir Hom iets te ete gebring het?"
Maar Jesus het vir hulle gesê: "My voedsel is om die wil te doen van Hom wat My gestuur het, en om sy werk te voltooi.
Sê julle nie: 'Nog vier maande, dan is die oes daar' nie? Maar Ek sê vir julle: Kyk daar, kyk na die lande; hulle is ryp vir die oes.
Nou al ontvang die man wat oes, sy loon en samel hy die oes in vir die ewige lewe. So is die een wat saai, en die een wat oes, saam bly.
Hier is die gesegde waar: 'Die een saai, en die ander een maai.'
Ek het julle gestuur om 'n oes in te samel waaraan julle nie gearbei het nie. Ander het gearbei, en julle pluk die vrug van hulle arbeid."
Baie van die Samaritane in daardie dorp het tot geloof in Jesus gekom op grond van die woorde van die vrou wat getuig het: "Hy het my alles vertel wat ek gedoen het."
Toe die Samaritane by Hom kom, het hulle by Hom daarop aangedring om by hulle te bly. Hy het twee dae daar gebly.
Nog baie meer van hulle het toe tot geloof in Hom gekom op grond van wat Hy gesê het;
en hulle het vir die vrou gesê: "Ons glo nie meer op grond van wat jy vertel het nie, want ons het self na Hom geluister, en ons weet dat Hy waarlik die Verlosser van die wêreld is."*

1.3. Kommentaar op die teks

Die outeur van Johannes oriënteer hierdie narratief spesifiek ten opsigte van tyd en plek, naamlik dat dit in die Samaritaanse dorpie Siger, by die put van Jakob was en dat dit twaalfuur die middag was. Die plasing van die toneel by die put van Jakob laat selfs groter klem val op die geslagsidentiteite van die individue betrokke by die narratief: menige Bybelheld het sy vrou immers so by die put ontmoet bv. Isak, Jakob en Moses (vgl Genesis 24:10-61; Genesis 29:1-0 en Eksodus 2:15-21). Ontmoetings tussen 'n man en 'n vrou by 'n put gee dikwels aanleiding tot 'n

toevertrouingseremonie. Die kontras tussen Jesus en die vrou word verder uitgelig deurdat sy haarself teenoor Hom jukstaposisioneer as 'n Samaritaanse vrou teenoor 'n Joodse man (Conway 1999:103).

Volgens Malina en Rohrbaugh (1998:98) voer die Samaritane hulle ontstaan terug na die koninkryk van Israel, maar die Jode beskou hulle as 'n onrein volk omdat hulle met die Assiriërs ondertrou het. In die antieke wêreld was mense onlosmaaklik verbind aan hulle land en dit het tot gevolg gehad dat beide die Samaritane en hulle land as onrein deur die Jode beskou is. Conway (1999:112) toon egter aan hoe hierdie beskouing in die Evangelie van Johannes omgekeer word omdat die Samaritane diegene is wat tot geloof in Jesus kom, maar dit is die Jode wat Hom verwerp.

In die openingstoneel handel dit oor water. Baie van wat in hierdie toneel beskryf word sou die aandag van die Eerste-eeuse Mediterreense gehoor getrek het. Vir vroue van die non-elite was dit 'n daaglikse taak om water te gaan skep by die put vir huishoudelike gebruik. Daarom is die put ook beskou as 'n algemene bymeakaarkomplek. Vroue het daar in die geselskap van ander vroue gekom wat weer tot gevolg gehad het dat die vroue daar hulle eie private sfeer geskep het.

Die feit dat hierdie vrou egter na die put toe kom op 'n tyd wanneer al die ander vroue van die dorpie nie daar is nie (in die middel van die dag) suggereer dat sy deur die ander vroue uitgeskuif is. Sy word beskou as iemand wat sosiaal afgewyk het. Conway (1999:103) merk op dat daar in hierdie narratief meer gemaak word van geslagsidentiteit as op enige ander plek in die Evangelie van Johannes. Die openingstoneel roep ook by die aanhoorders van die narratief die bekende Hebreeuse verhale van soortgelyke tonele wat rondom 'n put afgespeel het op. Dit is tog beduidend soos die drie narratiewe waarna ek hierbo verwys het wel bevestig. In hierdie verhale trou die man later met die vrou wat hy by die put ontmoet



het. Die ooreenkomste wat Johannes 4 met hierdie verhale het val op wat betref die volgende: die man reis as 'n vreemdeling in 'n vreemde land, hy stop by 'n put waar hy 'n meisie raakloop, die meisie haas huis toe om die koms van die vreemdeling aan te kondig en die vreemdeling word vir ete genooi. Volgens Conway (1999:107) roep hierdie ooreenkomste 'n bepaalde verbeeldingspatroon by die aanhoorders of die lesers daarvan op net soos wat ons vandag bekend is met die holruggeryde Hollywoodreseppie van “man ontmoet meisie en hulle raak hartstogtelik verlief”. Wat egter later in hierdie verhaal volg, is 'n diep en verfrissende ironie. Daarom waarsku Conway (1999:108) dat hierdie interpretasiepatrone uitsluitlik by die leser of die hoorder berus en dat die verantwoordelike eksegeet nie daarop kan staat maak nie.

Die feit dat Jesus in die middel van die dag daar is, is waarskynlik nie so verrassend nie, maar die feit dat Hy met 'n vrou praat, in wat nou as 'n publieke ruimte beskou word, is inderdaad verstommend (Malina & Rohrbaugh 1998:98)! Daar is van mans verwag om nie in die publiek met vreemde vroue te praat nie. Die outeur beklemtoon hierdie feit deurdat die vrou self verbaas is dat Jesus Homself verwerdig om met haar te praat. Haar antwoord aan Jesus getuig van haar dubbele “tekortkoming” naamlik dat sy in die eerste instansie 'n vrou is en in die tweede instansie 'n Samaritaan is, terwyl Jesus 'n Joodse man is. Hierdie bewuswees van geslag en oorsprong was, soos wat ek later sal aantoon, baie tipies in die antieke tyd. Die gebruik van die woord *gunh.* herinner aan die toneel in hoofstuk 2 tydens die bruilof in Kana waar Jesus ook sy moeder as *gunh.* aangespreek het en die feit dat sy uiteindelik 'n belangrike rol daarin gespeel het dat Jesus die wonderwerk verrig het wat tot die verheerliking van God gelei het en ook daartoe aanleiding gegee het dat die dissipels in Hom glo. So speel hierdie Samaritaanse vrou uiteindelik ook die rol dat Jesus se identiteit as die Messias bekend word.



Die Griekse woord *sugcrw/ntai* in vers 9 skep probleme omdat dit in sommige vertalings na my mening verkeerdelik vertaal word met “omgaan met” of “assosieer met”. *sugcrw/ntai* beteken letterlik “om dieselfde eetgerei te gebruik” en dit was ’n oorweging omdat dit verband hou met die oortreding van sekere reinheidsmaatreëls wat ek later sal bespreek. Vir nou is dit genoegsaam om te stel dat ’n vroeë regulasie van die Fariseërs bepaal het dat Samaritaanse vroue ewig onrein is omdat hulle volgens ’n bepaling van die *Niddah* (4.1.) beskou is as vroue wat menstrueer vanuit die wiegie. Volgens Levitikus 15:19 is nie alleen alles waaraan ’n vrou wat menstrueer raak onrein nie, maar ook enige iemand wat dan aan daardie artikels sou raak. Die vrou in hierdie narratief is dus onrein en verder ook op grond van haar onbetaamlike seksuele reputasie onrein. Daarom is die hele situasie vanuit die Joodse waarderaamwerk beskou, sosiaal afwykend.

Die outeur maak in hierdie narratief gebruik van ’n drie-ledige patroon van ’n stelling wat gemaak word deur Jesus (1), die vrou wat dit misverstaan (2) en dan ’n verduideliking (3). Gedurende hierdie sikliese dialoë word die vrou al meer ingelei van ’n oningeligte buitestaander na ’n verligte dissipel van die binnekring (Malina & Rohrbaugh 1998:99).

Jesus is bereid om ’n skepding met die vrou te deel, ’n uiters besoedelende aksie in die oë van die Fariseërs, en die vrou is bereid om dit met Jesus te deel. Jesus behandel haar as sy gelyke en sy reageer daarop deur wederkerig te handel. Die publieke sfeer waarbinne hierdie optrede as afwykend beskou sou word, word nou ’n private sfeer waar die vrou op interpersoonlike vlak deel word van ’n groep dissipels van Jesus en hierdie aksie herdefinieer haar as waardig en nie meer as ’n vrou met wie ’n mens nie behoort te praat nie.

In vers 16 tot 19 word die tema van die vrou se man ingelei en daarmee saam ook die tema van haar moraliteit of skynbare gebrek daaraan. Sy



word dikwels op grond daarvan as 'n vrou met 'n slegte reputasie gekarakteriseer, maar 'n hermeneutiek van suspisie, waarmee die feministiese teologie ons baie help, wys daarop dat in patriagale gemeenskappe, die voorreg van egskeiding meestal die man s'n was. Die huwelik was die sosiale norm en vir vroue die reël en 'n ekonomiese noodsaaklikheid. Vroue moet immers hulle liggame, seksualiteit en arbeid prysgee ten einde te kan oorleef. Die Samaritaanse vrou bevind haar in 'n posisie van seksuele uitbuiting – die man waarmee sy nou saamleef het nie eens die sekuriteit van 'n huwelik aangebied nie (Schottruff 1995:4). Opvallend hier is dat nóg Jesus (hoewel hy intieme details rondom haar situasie ken) nóg die outeur enige waarde-oordeel oor die moraliteit van die vrou maak. Dié aspek van die gesprek is slegs relevant in soverre dit die dialoog met Jesus bevorder.

Die opdrag wat Jesus aan die vrou gee, word nie misverstaan nie, maar sy kan dit eenvoudig nie uitvoer nie. Haar antwoord is die waarheid en Jesus gee aan haar die erkenning daarvoor. Die inhoud van die gesprek wat volg dui daarop dat beide Jesus en die vrou die gesprek nou as privaat beskou. Die aangeleenthede wat nou bespreek word sou immers nooit in die publiek onder bespreking gekom het nie.

Dit is ook belangrik om op te let dat Jesus binnekringinligting met haar deel. Hy spreek haar aan op dieselfde wyse as wat Hy sy moeder in hoofstuk 2:4 aangespreek het. Soos wat die vrou in die groep van die volgelinge van Jesus geïnkorporeer word, is sy ook al meer in staat om Hom as 'n profeet te identifiseer.

Die tema verander nou na aanbidding. Jesus se verduideliking dat aanbidding nie meer gesentreer sal wees rondom openbare heiligdomme nie, wat primêr die ruimte van bevoorregte mans is, bied die basis vir die vrou se volle inlywing by die binnekring van die volgelinge van Jesus. Die vrou se wederkerige reaksie is dat sy ook deel vorm van 'n gemeenskap



met 'n Messiaanse verwagting, waarna Jesus Homself ten volle aan haar bekend maak. Hierdie stelling van die vrou getuig ook van 'n sensitiwiteit vir die Joodse/Samaritaanse konflik en in die besonder vir die teologiese verskille. Conway (1999:119) bevestig dat Jesus Homself aan die vrou bekend maak op grond van haar inisiatief en haar aandrang – iets wat volgens Conway getuig van die vrou se innerlike sterkte en haar onafhanklikheid.

Die Fariseërs en Skrifgeleerdes het hulle streng uitgespreek teen om te veel met 'n vrou in die publiek te praat. Die outeur vestig die leser se aandag hierop deur die feit dat die dissipels verbaas was om te sien dat Jesus met 'n vrou praat. Die dissipels het immers in die stad ingegaan om te gaan kos koop. Dit was hulle dus heeltemal geoorloof om met Samaritaanse mans handel te dryf, wat weer eens bevestig dat die vertaling van *sugcrw/ntai* nie beteken “om om te gaan met” nie maar “om dieselfde eetgerei te gebruik”. Die dissipels se verbasing is dus nie soseer omdat Jesus met 'n Samaritaan praat nie – hulle moes immers ook sopas met Samaritane praat. Hulle verbasing was omdat Jesus met 'n Samaritaanse *vrou* praat. Dit was totaal en al onvanpas. Hierdeur word volgens Malina en Rohrbaugh (1998:100) juis die transformasie wat Jesus sopas bewerkstellig het uitgelig. Jesus radikaliseer die sosiale gebruik om vroue uit die binnekring van die kultus te hou deur haar deel te maak van die intieme dissipelkring, maar selfs vir die dissipels wat so na aan Jesus beweeg is dit vreemd, omdat dit nie strook met die algemeen aanvaarbare norm van die dag nie.

Die toneel wat hierop volg is weer eens vol onreëlmatighede. Die vrou laat haar waterkruik agter en gaan in die stad in. Sy betree 'n publieke sfeer, 'n hoofsaaklik manlik gedomineerde sfeer en met geen voorbehoud vertel sy aan haar manlike gehoor van haar gesprek met Jesus. As 'n lid van die binnekring van Jesus deel sy hierdie inligting mee. Sy lewer verslag oor

haar eie omstredende seksuele gedrag – iets wat inderdaad baie vreemd is. Die outeur vertel dat sy 'n vrou was wie se reputasie aan haar gehoor bekend was. Haar verlies aan positiewe skaamte, haar eervolle status, het dus reeds onherstelbaar verbrokkel. Daarbenewens is dit sosiaal totaal onaanvaarbaar om in die publiek oor seksuele aangeleenthede te praat en boonop stel sy in haar verslag oor haar gesprek met Jesus dat sy in haar gesprek met Hom presies dieselfde gedoen het. Die feit dat die Samaritane op grond van haar getuigenis tot geloof gekom het getuig van die egtheid en die integriteit waarmee sy haar storie vertel het en dit bevestig verder dat die kring van volgelinge van Jesus uitgebrei het. Dit word bevestig deur die feit dat Jesus deur hulle genooi is om langer daar te vertoef en dat Hy wel nog twee dae by hulle oorgebly het.

Die finale sin van hierdie perikoop bevat die enigste gebruik van die woord *σωτηρι* in die Evangelie van Johannes (Malina & Rohrbaugh 1998:102). Die term word eerder in ander Nuwe Testamentiese tekste gebruik om veral na die opstanding te verwys. Dit was egter 'n algemene term in die Grieks-Romeinse wêreld om te verwys na gode, helde of selfs keisers wat hulle onderdane gered het uit die een of ander moeilike situasie. Die frase “Verlosser van die wêreld” word dikwels in Romeinse inskripsies aangetref wat verwys na Hadrianus, vroeg in die tweede eeu.

Die karakterskets wat ons hier van die vrou kry is een van 'n sterk, praktiese, vasberade vrou wat in die gesprek met Jesus leiding neem en vrye teuels gee aan haar eie gedagtes, vrae en waarnemings. Dit lei daartoe dat Jesus Homself as Messias aan haar openbaar en dat sy die goeie nuus uiteindelik aan die res van haar dorpie gaan oordra wat beteken dat sy deel word van die bediening van Jesus. As 'n getroue getuie doen sy mee aan die wil van die Vader.

1.4. Die sosiale teorie van etikettering en afwyking

Ons vind in die Evangelies dat mense mekaar dikwels allerlei name genoem het. Hierdie name is sosiale etikette wat om mense se nekke gehang word ten einde dit vir die hoorders of lesers moontlik te maak om hierdie mense van wie gepraat word positief of negatief te kategoriseer (Van Eck 1995:185). Gevolglik was etikette kragtige sosiale wapens. In die monde van 'n invloedryke groep soos die Fariseërs kan hulle vir 'n persoon definitiewe skade veroorsaak indien hulle daarin slaag om 'n persoon te etiketteer as *afwykend*, dit wil sê om totaal uit plek te wees.

Iemand wat as afwykend beskou is, is iemand wat sosiaal teen die grein van die groep ingaan. Hierdie persone word ongevarieerd deur negatiewe etikette aangedui soos: sondaars, prostitute, tollenaars ens. Hierdie etikettering lê egter in die oordeel van die waarnemer. Daarom moet die vraag krities gevra word wie hierdie etikettering doen en waarom? In die sosiaal-wetenskaplike teorie verwys afwykende optrede na daardie optrede en toestande wat die belang en die sosiale status van hulle wat die optrede en toestande as negatief beskou, in die gedrang bring (Malina & Neyrey 1991:100). Afwykende gedrag lê dus in die persepsie van ander.

Omdat 'n persoon se sosiale status afgehang het van dit wat deur ander aan hom toegeken word, word sosiale status gebaseer op twee oorwegings: Aangebore karaktereienskappe en persoonlike prestasies. Eersgenoemde verwys na eienskappe soos geslag, geboorte, fisiese eienskappe. Iemand wat dus met 'n fisiese gebrek gebore is sal reeds hier as afwykend getipeer word. Laasgenoemde verwys na die resultaat van 'n persoon se eie insette en moeite in terme van huwelik, beroep en prestasies. Afwykende gedrag in hierdie verband sou wees indien 'n persoon se openbare optrede in so 'n mate aanstoot gee dat die persoon uitgeskuif word. Hierdie beskouing gee uiteindelik aanleiding tot 'n bepaalde groepsideologie. Die een groepering word op grond van 'n bepaalde stel waardes, houdings en dit waarin hulle glo afgegrens teenoor 'n ander.



In die narratief van Johannes 4 is daar duidelike tekens van hierdie begrensdeheid. Die vrou word uit die staanspoor ge-etiket op grond van haar geslag en op grond van haar afkoms en daarmee saam word 'n hele stel waardes, houdings ens. geassosieer. Wat Jesus gevolglik hier doen sou vir seker vanuit die perspektief van die Fariseërs as afwykende sosiale gedrag beskou word. Maar Jesus en die nuwe groepering wat tot stand kom as die volgelinge van Jesus, breek deur die beperkinge van die sosiale konvensies en die radikale andersheid van die volgelinge van Jesus teenoor die aanvaarde sosiale norm val hier baie beslis op.

1.5. Die teorie van die publieke en private sfeer

In die antieke Mediterreense wêreld, veral sover dit die elite betref, is ruimte baie duidelik verdeel tussen die publieke en die private sfeer. Die mans het behoort tot die publieke ruimte en die vroue tot die private ruimte. Gevolglik het vroue ook huishoudelike take verrig en meestal binneshuis gebly.

Die argitektuur van die huise van die Griekse en Midde Oosterse huise reflekteer ook hierdie skeiding deurdat daar spesiale afskortings was vir die mans en die vroue onderskeidelik (Malina & Rohrbaugh 1998:105).

Interaksie tussen mans en vroue buite die familiekring is met groot versigtigheid gekontroleer en was onderhewig aan 'n verskeidenheid reëls en regulasies. In sommige streke moes vroue steeds gedurende die eerste eeu versluierd in die openbaar verskyn ten einde hulle private ruimte buite die huis te behou. Dit was vroue nie geoorloof om met vreemde mans buite die familie te gesels wanneer hulle in die publiek verskyn nie.

Hierdie geslagsegregasie word deurgaans in die Mediterreense wêreld van die eerste eeu aangetref, met uit die aard van die saak nuanseverskille van plek tot plek. Die elite was ook die mense wat die sosiale koers aangedui het. Vir die armer gemeenskappe was dit uit die aard van hulle omstandighede moeiliker om hierdie segregasie altyd toe te pas gewoon omdat hulle huise baie klein was en hulle ruimte beperk was. Vroue het

binne daardie konteks ook meer in die publieke sfeer beweeg omdat dit van hulle verwag is om saam met die mans in die landerye te werk.

1.6. Die teorie van reinheid en onreinheid

Die konsep van reinheid en onreinheid is vir die eerste keer bekendgestel aan kulturele antropoloë en Bybelwetenskaplikes deur Mary Douglas in haar boek *Purity and danger: An analysis of the concepts of pollution and taboo* (1966). In hierdie werk het Douglas aandag gegee aan 'n teorie waarvolgens sekere gemeenskappe hulle spesifieke wêreld klassifiseer en organiseer. Gevolglik kom Douglas (1966:34) tot die gevolgtrekking dat die studie van reinheid die studie van simboliese sisteme is. Wanneer iets uit plek uit is en dit die sisteem waartoe dit georden is oortree, word dit as vuil of onrein beskou (1966:35). Koeimis is byvoorbeeld nie vuil daar waar koeie gemelk word nie, want 'n mens verwag tog dat daar waar koeie gemelk word, daar koeimis sal wees. Wanneer die boer egter in die huis ingaan en die koeimis aan sy skoene die huis indra dan is dit vuil want dit betree nou 'n ruimte waar dit nie hoort nie, naamlik die huis. Onreinheid verwys dus na die verkeerde ding op die verkeerde tyd en plek. So verstaan word reinheid 'n abstrakte term waarvolgens die sosiale sisteem georden word (Neyrey 1991:274).

Volgens Douglas (1966:37-39) trek ons almal lyne in ons wêreld met betrekking tot dinge, plekke, aktiwiteite en tye. Hierdie lyne dikteer aan ons wie wat waar en wanneer mag en behoort te doen. Hierdie lyne dra deur hulle strukturele ordening iets oor van die abstrakte waardes wat deel vorm van die sosiale sisteem.

In Levitikus 19:2 vind ons die stelling: “Wees heilig, want Ek die Here julle God is heilig.” Reinheid verwys vervolgens na 'n kulturele sisteem en 'n organisatoriese beginsel wat die groep organiseer. Volgens die Joodse beskouing is die werk van God in essensie om orde te skep en dit is deur



hierdie orde dat die mens in staat gestel word om voorspoedig te kan wees (Douglas 1966:50). Die eerste daad van God se seën oor die aarde was die ordening van die skepping, toe die tyd gestruktureer is in werks- en rusdae, toe diere geskep is in hulle reinste vorme (geen hibriede vorme het voorgekom nie), toe alle diere die regte kos ontvang het om te eet en hulle geskikte plek in die orde van die samelewing ingeneem het. Heiligheid en reinheid is dus gemoeid daarmee om hierdie onderskeibare kategorieë netjies uitmekaar te hou. God het immers nie lukraak geskep nie, maar het dinge ordelik gerangskik deur hulle van mekaar te skei.

Die skepping bied dus die aanvanklike kaart vir die reinheid en die heiligheid van Israel. Die reël, “Wees heilig, want Ek die Here julle God is heilig” word die norm wat aandui hoe dinge in die wêreld van Israel ingerig behoort te word sodat uitdrukking gegee kan word aan die orde wat God aanvanklik in die skepping ingebou het.

Volgens Neusner (1979:103-127) is hierdie reinheid of heiligheid in die besonder beliggaam deur die sentrale simbool van Israel se kultuur, naamlik die tempel, wat deur hulle as die sentrum van die heelal beskou is.

Gevolglik was die tempelsisteem ’n replika van die idee van orde en reinheid wat deur die skepping tot stand gebring is. So het dit die sentrale simbool van Israel se kultuur, godsdiens en politiek geword.

Heiligheid beteken in die eerste instansie heelheid en gevolglik is mense met die een of ander liggaamlike gebrek toegang tot die tempel en tot die teenwoordigheid van Jahwe geweier. Hierdie mense is as “sondaars” ge-etiket.

Volgens (Douglas 1966:115 vgl ook Neyrey 1986:129-170) is daar nog ’n kaart waarvolgens hierdie grense getrek is en dit is die kaart van die menslike liggaam. Die menslike liggaam vorm weer ’n replika van die sosiale sisteem. Dit het tot gevolg dat binne ’n kultuur wat deur streng reinheidsreëls gedomineer word, die kaart van die liggaam met die nodige sensitiwiteit bejeën moet word. Die vel dui die grens van die liggaam aan net soos ’n stad deur ’n muur begrens word. Die vel het egter ook openinge

waardeur toegang tot die liggaam verkry kan word. Dit sluit in die oë, mond, ore en genitalieë. Afskeiding van die genitalieë is met groot erns beskou en semen en menstruale bloed is as onrein beskou.

Countryman (1988:243) wys daarop dat die tekste van die Nuwe Testament, soos Johannes 4, die afdwingbaarheid van die reinheidsmaatreëls van die Joodse wet verwerp en dat dit veral nie van toepassing is op die Christene vanuit die heidense wêreld nie. Inteendeel word reinheid wat as 'n skeidsmuur tussen gemeenskappe gedien het, opgehef om plek te maak vir God se genade van inklusiwiteit en wat alles omvat.

2. Die plek van die vrou in die Eerste-eeuse Mediterreense samelewing

2.1. Inleiding

Richard Gilman (1971:48) maak die volgende belangrike stelling:

“Look at the index of any cultural history: ancient Greece, medieval Europe, Renaissance Italy, postwar America. There are pages of familiar headings under which we classify the phenomena of human experience – art and architecture, games and pastimes, medicine, politics, trade, war etc – the reader will almost always come upon the entry ‘women’ in nearly every case followed by some such phrase as ‘position of’. What won’t be found is the entry ‘men, position of’ for the very good reason that the history of men has been synonomous in the minds of nearly all historians with the history of civilization itself.”

Makro-sosioloë klassifiseer die antieke Mediterreense wêreld as 'n pre-moderne gemeenskap waarin politieke, godsdienstige en ekonomiese oorwegings onderworpe is aan groepsgebonde oorwegings (Osiek & Balch 1997:36). In hierdie manlik gedomineerde gemeenskappe is die vrou gesien



as die “ander”, maar omdat die voortbestaan van die groep afgehang het van intieme verhoudings tussen mans en vroue kan vroue ook nie as totaal anders gesien word nie. Daarom verskil vroue wat status betref van mans. Dit is ook die rede waarom die vrou beperk is tot die huishoudelike sfeer en die man toegang het tot die openbare sfeer. Wetlike en sosiale mag het by die vader van die familie berus, soos aangedui deur die Latynse woord *Paterfamilias* wat *Patriapotestas* oor die familie gehad het. In teorie het dit mag oor lewe en dood beteken, maar in die praktyk was daar wel sekere beperkinge wat gegeld het. Diegene wat onder die gesag van die vader gestaan het kon egter niks besit solank die vader nog leef nie. In Griekse en Romeinse sisteme kon die vrou nie haar eie eiendom bestuur sonder die voogskap van ’n man nie. Alle vroue moes onder die wetlike voogskap van ’n manlike familielid wees: ’n *Kurios* in Grieks of ’n *Tutor* in Latyn. Die Romeine in die tyd van die Romeinse Ryk het hierdie gebruik egter al meer as gewoonte in die stede as noodsaaklikheid beskou.

Oor die algemeen het sosiale status en klas ’n rol gespeel in die prominensie van vroue in die samelewing. Welgestelde vroue van ’n hoë stand het dus ook meer sosiale mag gehad. Hierdie vroue het opgetree as weldoeners en beskermhere van stede, tempels en sosiale klubs en ook as priesteresse in verskeie kultusse in beide Griekse en Romeinse kontekste. Hulle het huise besit en selfs hulle eie ondernemings. Vroulike filosowe en skilders was ook bekend. Aan die ander kant kon vroue van ’n laer sosiale status waarskynlik vryer beweeg omdat die welstand van hulle familie afgehang het van hul bydrae tot die werk. Die insluiting van die vrou in die publieke lewe was waarskynlik die ideaal van die hoër klas-vrou, wat in welgestelde kringe minder arbeid en ’n meer gepamperlangde leefstyl sou beteken. Maar vir die vroue van die laer stand was groter openbare betrokkenheid nie so aantreklik nie aangesien hulle dan net harder moes werk. Vroue het wel klein sake bestuur, hulle het handel gedryf op die markplein en selfs as gladiators opgetree. Susan Treggiari (1976:76-104) dui verder aan dat vroue opgetree het as sekretaresse, haarkapsters en



dokters en dat hulle oral teenwoordig was behalwe in die publieke amp as verteenwoordigers van die onderskeie partye.

Richard Bauman (1992) toon ook aan dat hoewel vroue uitgesluit is van politieke besluitneming was aristokratiese vroue dikwels baie invloedryk in die informele, agter-die-skerms politieke orkestrering.

Volgens Osiek en Balch (1997:58) kan groter sosiale vryheid vir vroue in die Antieke Mediterreense samelewing chronologies en geografies beskryf word. Chronologies het die afskaffing van die voogdyskap deur Claudius teen die middel van die eerste eeu en die sigbare leierskap van vroue in die openbare kultusse gedurende die Romeinse periode groter aanvaarding van die vrou in die openbare sfeer aangedui. Geografies het die beweging van vroue na die openbare sfeer sterker voorgekom in Romeinse gebiede eerder as in Griekse gebiede. Gebiede onder die Romeinse invloed het ingesluit Korinte, Philippi en die provinsie Asië. In die Ooste is die ou Griekse ideaal van die uitsluiting van vroue uit die openbare sfeer weer geëggo.

Hierdie verskillende neigings word die beste geïllustreer deur die teenwoordigheid van vroue op bankette en formele dinees (Corley 1993:24-52). In die Ooste en plekke onder die Griekse invloed het vroue gewoonlik nie dinees bygewoon nie en apart van hulle mans geëet.

Loader (2005:440) skryf dat die tekste van die Nuwe Testament ontstaan in 'n wêreld waarbinne vroue en hulle seksualiteit as 'n gevaar beskou is.

Hierdie voorveronderstellings reflekteer die waardesisteme wat in die antieke Mediterreense samelewing gegeld het. Vanweë die feit dat vroue en hulle seksualiteit vir mans 'n gevaar ingehou het, moes vroue en hulle seksualiteit met baie streng maatreëls ingeperk en beheer word.



2.2. Joodse vroue

Scanzoni en Hardesty (1992:55) stel in die eerste plek dat 'n vrou in Israel nie haar identiteit as individu gevind het nie, maar as 'n lid van 'n bepaalde familie. Sy was eers 'n dogter, dan 'n vrou en dan 'n moeder. Die patriargale aard van Israel se kultuur moet ook nie uit die oog verloor word nie.

Countryman (1988:151) toon aan dat daar nie in Grieks of in Hebreeus 'n onderskeid getref word tussen die begrip "vrou" en "eggenote" nie. Hierdie twee begrippe word in beide hierdie tale deur presies dieselfde woord aangedui. Die ideale bestemming vir elke vrou was dus om iemand se vrou te word. Of sy nou getroud of ongetroud was, sy was altyd onder die gesag van die een of ander man en nooit haar eie persoon nie. As dogtertjie was sy deel van haar vader se huishouding en sy kon weer deel daarvan word vanweë egskeding of die afsterwe van haar man. Teen puberteit word sy oorgedra na die huishouding van haar man en sedertdien was sy onder sy gesag. Die mag wat eerstens haar vader en tweedens haar man oor haar gehad het, het beteken dat die vrou in watter situasie sy haarself ookal bevind het 'n sekondêre rol gespeel het. Die taalgebruik van 'n toevertrouing was dieselfde as dié van 'n koopkontrak: haar man sou haar *ba'al* wees wat "eienaar" of "meester" beteken en 'n man se vrou word saam met sy ander besittings gelys (vgl Deuteronomium 25:5 en Genesis 38:8) (Scanzoni & Hardesty 1992:56).

Die ideaal was om iemand se vrou te wees, maar baie vroue was bloot slavinne wat deur hulle meesters uitgebuit is. Diegene wat wel die status van "vrou" gehad het se posisie was ook onseker omdat hulle enige tyd deur egskeding dié status kon verloor. 'n Slavin was egter nie net onderworpe aan die gesag van haar meester nie, maar aan die hiërargie van die hele familie wat vir haar rampspoedige gevolge kon inhou (vgl. bv. die verhaal van Abraham en Hagar, sy Egiptiese slavin.)

In 'n kultuur waar vroue, kinders en slawe almal die besittings van die manlike huishoudings was, was die hiërargie die uitdrukking van hoe hierdie besittings aan mekaar verbode was. Nie alle besittings is deur dieselfde



reëls bestuur nie. Vrou was seksuele besittings, waarvan die laagste in die hiërargie die slavin was wat tydens 'n oorlog gevange geneem is – m.a.w 'n vreemde vrou wat nie uit die volk Israel was nie. 'n Vrou wat uit 'n vreemde land geneem is, kon wel die status as iemand se vrou hê, maar sy het steeds nie 'n hoë status bekleë nie. Wanneer so 'n vrou egter deur haar man uitgestuur word, omdat sy hom om die een of ander rede nie behaag nie, het sy geen bloedverwant waartoe sy haarself kan wend nie en gevolglik is haar lot maar net so tragies soos dié van 'n salvin.

Daarbenewens kon 'n man volgens Countryman (1988:154) vir hom 'n vrygebore vrou as byvrou neem wat ook laer af was in die hiërargie as die vrou self. Die voordeel van so 'n byvrou was dat die man nie aan haar familie 'n bruidskat verskuldig was nie. Hy was ook onder geen verpligting om die kinders wat hy by haar verwek het as erfgename te beskou nie. Om as iemand se vrou bekend te staan was dus die hoogste status wat 'n vrou in Israel kon beklee. Hoewel die vrou nooit regtig 'n lid van die man se familie geword het nie en eintlik as vreemdeling by hom gebly het, het sy wel sy eiendom geword. Sy het nie alleen die besitting van die man geword nie, maar ook van sy familie – vandaar die gebruik van die leviraatshuwelik. 'n Familie het 'n vrou vir 'n man gekies sodat 'n erfgenaam verseker kon word. Indien die seun sou sterf voordat 'n erfgenaam gebore is, was dit die plig van die volgende seun in die familie om met haar te trou. Die eerste seun wat uit hierdie huwelik gebore word, word dan beskou as die erfgenaam van die oorlede broer. Dit was 'n skande indien die jonger broer die plig van die leviraatshuwelik sou versuim omdat dit sou beteken dat hy sy eie belange voor dié van die familie stel. Die vrou het glad nie hierin 'n keuse gehad nie, hoewel dit ter wille van haar eie oorlewing in haar beste belang sou wees.

Poligamie was die algemeen aanvaarde gebruik in Israel, maar het mettertyd onder die invloed van die Grieks-Romeinse kultuur verdwyn. Vrou het egter steeds besittings gebly vir die uitsluitlike doel om erfgename

in die lewe te bring en om die huishouding te bestuur (Countryman 1988:156).

In antieke Israel kon vroue nie erf nie. Slegs seuns kon erf met die gevolgtrekking dat nóg die weduwee, nóg die dogters aanspraak op die erflating kon maak (Sanzoni & Hardesty 1992:57).

'n Vrou is haar hele lewe lank as 'n minderjarige beskou. Haar vader of haar man moes altyd vir haar as voog optree. Dit blyk dat in antieke Israel die maatstaf vir die waarde vir 'n persoon in manlike terme bepaal is. Fisiese krag, die vermoë om fisiese arbeid te verrig en militêre mag is as waardevol beskou. Daarom is vroue, kinders en bejaardes as minderwaardig beskou (Sanzoni & Hardesty 1992:62).

Een van die mees basiese biologiese verskille tussen 'n man en 'n vrou is die feit dat 'n vrou kinders baar en nie 'n man nie. Die gevolg hiervan is dat 'n vrou altyd seker kan wees dat die kinders wat sy grootmaak haar eie is, terwyl die identiteit van die vader teoreties nooit seker is nie. Daar is egter een deel van 'n vrou se liggaam wat 'n sekere aanduiding van vaderskap is en dit is die maagdevlies. Wanneer 'n man met 'n maagd trou, is hy daarvan oortuig dat sy nie swanger was voor die bruilof nie (Ilan 1996:97). In Israel is daar van 'n vrou verwag om kuis te wees voor die huwelik en getrou aan haar man na die huwelik. Hier is vir seker 'n dubbele standaard te bespeur. Die man kon bv. sy bruid daarvan aankla dat sy nie maagd was nie (Deuteronomium 22:13-21). Indien die vrou nie kon bewys lewer van haar maagdelikheid nadat die huwelik voltrek is nie, kon sy volgens die wet gestenig word voor die deur van die huis van haar vader. Indien dit egter geblyk het dat die bruidegom haar valslik beskuldig het (omdat die ouers van die bruid bewys kan lewer van haar onskuld en dit aan die ouderlinge kan wys) kon die man bloot geslaan word, beboet word en moes hy vir die res van sy lewe met die vrou getroud bly sonder die voorreg van egskeiding. Dit laat 'n mens wonder of dit nie amper vir die bruid 'n groter straf was nie (Sanzoni & Hardesty 1992:58).



Verder maak die wet net voorsiening vir die toets van die reinheid van die bruid sodat die bruidegom kan seker wees dat hy die eerste is om gemeenskap met haar te hê, maar die man was nie aan dieselfde kriteria onderworpe nie. Daarbenewens was die sogenaamde bewyse van seksuele reinheid twyfelagtig. Die tekens wat as bewys aangebied is was gewoonlik die bloedbevleekte lakens vanweë die bruid se maagdevlies wat geskeur het tydens haar eerste ervaring van gemeenskap. Dit was egter problematies omdat baie meisies se maagdevlies dalk vroeër vanweë ander oorsake kon skeur en die afwesigheid van bloed beteken dus nie dat sy nie 'n maagd was nie. So kon 'n onskuldige vrou maklik verdoem word (Scanzoni & Hardesty 1992:59).

Sommige van Ben Sira se advies oor hoe 'n vader veronderstel is om sy dogter te behandel laat nie veel ruimte vir liefde nie. Ben Sira is ook glad nie subtiel oor die vader se primêre rede tot kommer nie, naamlik sy verantwoordelikheid om haar maagdelikheid ten alle koste te beskerm totdat sy getroud is. Die vader is die hoofbegunstigde van die dogter se maagdelikheid omdat hy die bruidskat ontvang het.

Nadat die huwelik voltrek is, moes 'n meisie so gou as moontlik van haar maagdelikheid ontnem word. Maagdelikheid is verhef tot iets veel meer as 'n element van 'n vrou se liggaam maar dit het 'n simbool van reinheid en onskuld geword. 'n Voorbeeld hiervan is dat die maagdelikheid van meisies wat oorlede is voordat hulle getroud is op hulle grafstene aangebring is.

Teen hierdie agtergrond moet ook Jesus se maagdelike geboorte verstaan word. Slegs 'n maagd, 'n vrou wat kon bewys dat sy geen seksuele verhouding met enige man gehad het nie was geskik om die moeder van die Verlosser te wees.

Aangesien maagdelikheid gedurende die tweede tempelperiode sy ekonomiese waarde verloor het, het die klem nou al meer op die simboliese betekenis daarvan geval (Ilán 1996:98).

Menstruasie is in die antieke tye korrek verstaan as 'n teken van 'n meisie se seksuele volwassenheid, maar die biologiese doel daarvan was nog glad nie duidelik nie en gevolglik is die onderwerp met afsku en vrees hanteer (Ilan 1996:100).

Menstruasie, soos al die ander fenomene uniek aan die vroulike liggaam, is deur die rabbi's verstaan as deel van die straf wat Eva moes uitdien as gevolg van die sondeval. Daarom is streng reinheidsmaatreëls geïmplementeer om te verseker dat vroue wat menstrueer nie in kontak met mans of selfs met huishoudelike ware kom wat daardeur onrein sou kon word nie (Ilan 1996:102).

Ilan (1996:105) bevestig ook dat Samaritaanse vroue deur die Jode as permanent onrein beskou is. Dit is daarom inseggewend dat Jesus vanuit haar kruik drink en Hy kom dus sodoende in kontak met iets wat onrein is. Dit is 'n direkte uitdaging van die rabbynse wet van *niddah*, reinheidsmaatreëls rakende menstruasie.

Die Joodse wysgere is dit almal eens dat daar 'n bepaalde hiërargie in die samelewing gegeld het waarvolgens mans vroue regeer. Josephus stel bv. dat 'n vrou binne die Judaïsme altyd haar man moet gehoorsaam (Ilan 1996:122).

Daar is ook geglo dat vroue makliker verlei kan word as mans. Vroue is beskou as swak van gees en broos en by implikasie was mans sterk en dapper en nie onderworpe aan die gevare van verleiding nie. Op grond van hierdie karakterverskille tussen mans en vroue het daar verskillende wette vir mans en vroue gegeld (Ilan 1996:124).

Verdere karaktereienskappe wat aan vroue toegedig is sluit in dat sy 'n slegte sweetreuk afskei en daarom moet sy parfuim dra; dat sy 'n skril stem het en daarom moet sy haarself stil gedra; 'n vrou stel nie seksuele eise nie, terwyl 'n man seksuele eise stel want 'n vrou kan nie sperm produseer nie, 'n vrou moet haar hoof in die openbaar bedek, maar 'n man hoef dit nie te



doen nie. Hierdie verskille word ook aan die hand van die sondeval verklaar: vroue ruik sleg omdat hulle uit die vlees geskape is en nie uit die stof van die aarde nie, hulle maak skril geluide omdat hulle uit die man se ribbebeen geneem is en 'n been maak 'n hol klank, hulle lê gedurende seksuele omgang op hulle rûe en kyk op na die man tydens seksuele gemeenskap sodat hulle kan opkyk na die man wat gesag oor hulle het en uit wie se ribbebeen hulle geneem is. Die skeppingsverhaal is dus die bron van die man se heerskappy oor die vrou en die natuurlike orde van dinge asook vir die biologiese en psigologiese verskille tussen mans en vroue.

'n Vrou was 'n bron van konstante kommer vir haar man, want sy kon hom in die skande dompel. 'n Ander man kon haar dalk ontmoet, na haar kyk en haar uiteindelik verlei. Om te kyk en om te praat was nie strafbare oortredinge nie, maar omdat dit kon lei tot seksuele verhoudings en egbreuk en die uiteindelijke verwekking van buite-egtelike kinders, is dit nodig gevind om 'n heining rondom die Torah op te rig om te verhoed dat daar nie eens geleenthede vir moontlike oortredings geskep word nie. Daarom is 'n man verbied om in die openbaar met 'n vrou te praat wat nie van hom familie was nie en 'n man mag nie na 'n ander vrou gekyk het nie (Ilan 1996:125). Gesprekke met vroue en die gevaar om na vroue te kyk kan natuurlik vermy word deur vroue tot die huis te beperk. Die rabbynse interpretasie van waarom verkragting plaasvind, is gewoonlik omdat die meisie na die stad gegaan het. Die ideaal was dat die vrou verborge in die huis sal bly en nie haar gesig in die publiek sal wys nie en nooit op die markplein sal verskyn nie. Daarom was dit ook beter dat dogters in huise opgesluit moet word (Ilan 1996:128).

Die vraag ontstaan wel of hierdie verbod op 'n meisie wat in die openbaar mag verskyn en veral nie op die markplein mag verskyn het nie, wel in die praktyk so beslag gekry het. Daar bestaan egter wel bronne wat bevestig dat vroue wel na die markplein toe gegaan het om inkopies te gaan doen en sommige vroue moes hulle mans se winkels namens hulle bestuur.



Wanneer 'n vrou egter wel in die publiek verskyn moes haar hoof te alle tye bedek wees. Hare wat nie gebind is nie, is beskou as 'n teken van onkuisheid (Ilan 1996:129).

In die eerste fase van kindwees het Israelitiese seuns en dogters hulle morele opvoeding van hulle moeders verkry. Soos die kinders ouer word, is die seuns en dogters egter van mekaar geskei. Dogters het onder hulle moeders se sorg gebly en geleer hoe om huishoudelike take te verrig.

Seuns het weer die vakmanskap van hulle vaders aangeleer en opvoeding in die Tora is as onontbeerlik vir elke Israelitiese seuntjie beskou.

Die landbou-ekonomie van Israel het egter toegelaat dat baie vroue in die taak van voorsiening vir hulle families gedeel het. Hulle het in die landerye gewerk, vee opgepas, gekook en klere gemaak. Sommige vroue het ook addisionele loopbane gevolg en het deur hulle naaldwerk vir hulleself 'n inkomste verseker.

Vroue kon egter glad nie aan die politiek deelneem nie en gedurende die tydperk van die monargie kon geen dogter haar vader opvolg nie (Sanzoni & Hardesty 1992:63-64).

2.3. Griekse vroue

In die Hellenistiese wêreld bestaan daar 'n verband tussen die ideale van demokrasie en die ondergeskiktheid van die vrou. Die intensivering van die patriargale sisteem waarin die sosiale en politieke sfeer van die *polis* deur mans gedomineer is, bereik 'n hoogtepunt in Athene teen die vyfde eeu (Blundell 1995:198). Die bestaan van demokratiese voorregte en pligte het die bewussyn verhoog van die kloof tussen manlike en vroulike sfere.

Die Hellenistiese era soos ingelui deur Alexander die Grote, kenmerk 'n era van grootskaalse politieke en sosiale ontwikkeling. 'n Groot aantal Grieke het na Egipte en Asië gemigreer en hulle het die nuwe regerende klas geword wat die plaaslike werkende bevolking beheer het. Hulle is ondersteun deur 'n groot persentasie middelklas Griekse oorlogsveterane wat elkeen 'n stukkie grond in die provinsies bekom het waarop hulle



geboer het. Grieks het die nuwe amptelike taal geword en baie van die Griekse kulturele instellings is deur die plaaslike bevolking aangeneem. Gedurende die Hellenistiese periode was daar egter 'n toenemende bevordering in die status van vroue. In die politieke arena is die merkwaardigste vordering gemaak deur die vroue van Hellenistiese adellike families. Hiervan is Cleopatra sekerlik die beste voorbeeld. Papiri wat uit hierdie periode in Egipte dateer toon aan dat vroue gedurende hierdie periode in staat was om op te tree as handelaars, as huurders en verhuurders van grond en daar is selfs inskripsies wat aandui dat vroue grondbarronne was (Blundell 1995:199)

Die gaping tussen die geslagte is geensins uitgewis nie, maar die oorvleueling van rolle het wel voorgekom. Hierdie beweging is ook in die Hellenistiese kuns merkbaar.

In die Griekse wêreld staan Masedonië en Sparta uit as state waar daar 'n hoër status en meer geleentheid aan die vrou gegee is. Onder die ryker families in Athene was die norm egter dat vroue afgesonder is en onder 'n wakende oog geplaas is. Die rede hiervoor was waarskynlik om te verseker dat die kinders wat gebore word wel die erfgename van die man is. Hoewel grafinskripsies in Athene getuig van diepe respek en waardering vir die vroue wat die moeders van hul kinders was en die versorgers van hulle huise, bly die feit staan dat Griekse vroue altyd minderjarig was en altyd onder die gesag van 'n voog gestaan het (Sanzoni & Hardesty 1992:66). Aangesien dit onvanpas was om jou vrou in die openbaar uit te neem, het mans dikwels vir hulle intellektuele, vroulike geselskap in die vorm van die *hetairai* (gesellin, minnares) opgesoek. Kunssinnig, gekultiveerd en dikwels goedopgevoed en intellektueel het dit die *hetairai* vrygestaan om te doen wat hulle wou en hulle is in essensie as die mans se gelyke behandel. Baie van die groot Griekse wysgere het sulke geselinne gehad en dit was 'n algemeen aanvaarde sosiale praktyk om een van hierdie vroue saam te neem na 'n sosiale geleentheid. Die mans het ook die intellektuele stimulasie van gesprekke met hierdie vroue waardeer, maar hulle was nie

Griekse burgers nie en ook nie geskikte huweliksmateriaal nie (Sanzoni & Hardesty 1992:66-67).

Onder die Grieke was daar ook die gebruik van byvroue en hulle het tydelik die rol van die vrou ingeneem wanneer sy siek was, swanger was of besig was om te herstel na die geboorte van 'n kind. 'n Byvrou is gewoonlik uit die slavinne en huisbediendes geneem.

Ander vroue het spesifiek as prostitute opgetree. Hierdie vroue het op die strate in haggelike omstandighede gewoon. 'n Hoër posisie is beklee deur die prostitute wat kon dans en sing ook en dan was daar die tempelprostitute wat seksuele dade verrig het as deel van godsdienstige seremonies en rituele (Sanzoni & Hardesty 1992:67).

2.4. Romeinse vroue

In Rome was die toestand vir vroue ietwat beter as vir hul Griekse eweknieë. Gedurende die Republikeinse tydperk was vroue beperk tot die gesag van hulle vaders of hulle mans, met min regte van hulle eie, maar met die totstandkoming van die Ryk in 27 v.C. het die dinge vir vroue begin beter lyk. Huwelikswetgewing is verander en groter regte is aan die vrou toegeken. Vroue is hooggeag as vroue en moeders en hulle het die verantwoordelikhede met hulle mans gedeel wat betref kinders en eiendom. Hulle kon ook hulle mans in die openbaar vergesel en kon genooide gaste by bankette wees. Hulle kon na die openbare badhuise gaan en het hulle mans vergesel na die teaters, die strydwarenesies en ander openbare vermaak (Sanzoni & Hardesty 1992:68). Die groeiende emansipasie van die vrou het egter ongemak by die meer behoudendes veroorsaak wat van mening was dat dit sou lei tot die afbreek van moraliteit en die familielewe. In hierdie verband toon Scanzoni en Hardesty (1992:69) egter die ironie aan dat mans deur van hulle vrouens te skei ('n voorreg wat uitsluitlik vir mans beskore was) net soveel tot die verbrokkeling van die familie bydra.

Kinderloosheid is dikwels as 'n rede vir egskeiding aangevoer, aangesien kinderloosheid nooit die man se skuld was nie.

Tradisionele vroulike deugde is steeds gedurende die Romeinse Ryk aangeprys. Daarvan getuig die grafstene en hoewel egskeidings algemeen voorgekom het, was die afsterwe van die vrou eerder die rede vir 'n tweede huwelik (Sanzoni & Hardesty 1992:70).

Suzanne Dixon (2003:115) maak die punt dat hoewel die samelewing die aspek van die verwekking van kinders as die middelpunt van die huwelik beskou het, dit hoegenaamd nie beteken het dat romantiese liefde nie ter sprake was nie. Die Romantiese, moderne, Westerse idee van die huwelik sluit immers ook nie aspekte soos finansiële sekuriteit en sosiale aanpasbaarheid uit nie. Die Romeine het nie huweliksgeluk onderwaardeer nie. So getuig die briewe van die soldate aan hulle vrouens van diepe hartstog, verlange, liefde en begeerte en sommige van hierdie briewe bied uitspattige voorbeelde van erotiese taal en liefdespoësie (Dixon 2003:128). Die klem wat daar geval het op die skoonheid van die getroude vrou en haar vrugbaarheid bevestig ook dat seksuele plesier vir die Romeine belangrik was. Vroue het mekaar ook geadviseer om aandag aan hulle uiterlike versorging te gee sodat hulle mans hulle steeds seksueel aantreklik sal vind en nie groener weivelde sal gaan opsoek nie (Dixon 2003:118).

Op die platteland het die verdeling van ruimte op grond van geslag sterk gefigureer. Die rede vir hierdie verdeling was die ideologie dat mans fisies sterker as vroue is en dat vroue daarom swakker is en 'n ander tipe arbeid moet verrig (Saller 2003:188). Hierdie ideologie is natuurlik verder ondersteun deur die eer-en-skande-motief wat vroue aangemoedig het om liever tuis te bly en hulleself tot die huislike sfeer te beperk. Die gevolg hiervan was egter ook dat die *materfamilias* of moeder van die huis die rol van die beskermheer van die huis vervul het en sy was grootliks in beheer van die bestuur van alle huishoudelike sake. Die voedselvoorraad van die huis was haar verantwoordelikheid en sy was ook in beheer van die

slaafpersoneel van die huis. Dit het die *matrona* van die huis in 'n redelike gesaghebbende posisie geplaas.

Vroue in die laer sosiale status was wel beroepsvroue en het vrygeborenes, vrygemaaktes en slavinne ingesluit. In die stede het hulle die een of ander vakmanskap beoefen, goedere verkoop of dienste gelewer. Hulle het onder andere klere gemaak, juwele gemaak, parfuum gemaak, vrugte en groente verkoop, voedsel voorberei, wyn verkoop en natuurlik seksuele dienste ook gelewer (Saller 2003:193).

2.4.1. Die voogskap van vroue

Enige kind wat binne die huwelik gebore word, is sedert geboorte onderworpe aan die beheer (*Potestas*) van die vader, óf as 'n seun (*Filiusfamilias*) óf as 'n dogter (*filiafamilias*). Die vader (*pater*) was hoof van die *familia* wat bestaan het uit sy kinders, die kinders van sy seuns, sy vrou en sy slawe. Die *familia* sluit dus diverse kerngesinne in. Die magte van die vader was verreikend en dit was van toepassing oor sy seuns en dogters vir so lank as wat hy geleef het tensy die dogters nou onder die *manus* van haar man geresorteer het (Gargner 1986:5 vgl ook Wethmar 2002).

Sommige van hierdie magte wat spruit uit 'n baie primitiewe stadium van die Romeinse gemeenskap waar die beskerming van die groep op self-help aangewese was eerder as die wet, het in sy ekstreme vorm 'n verleentheid in die klassieke periode geword. Dit is veral van toepassing op die mag wat die vader oor lewe en dood gehad het. Dit was die reg van 'n vader om 'n nuutgebore baba te weier en die moeder was by geen magte om dit te voorkom nie. Hierdie gebruik was nie onwettig nie tot eers in 374 n.C., maar daar bestaan steeds nie bewyse om te bepaal of daar nie diskriminasie teen babadogtertjies was nie. Verder het die vader ook die reg gehad om sy kinders te straf en om selfs die doodstraf toe te pas (Gargner 1986:6). Die *paterfamilias* was ook wettig verantwoordelik vir die aksies van sy kinders en sy slawe en as een van hulle hulleself aan enige oortreding

skuldig gemaak het was die vader verantwoordelik vir die skade tensy hy die skuldige persoon oorgelewer het (Gargner 1986:7).

2.4.2. Vroue en *Manus*

Manus (letterlik hand) verwys na die verhouding van 'n vrou ten opsigte van haar man. Sy staan letterlik onder die hand van haar man. Sy het dieselfde regte gehad as die kinders van haar man, hoewel sy regte oor haar meer beperk was as sy regte oor sy kinders. Hy het die mag oor haar lewe en dood gehad nie. Sy kon egter geen eiendom van haar eie besit nie. Alles het óf aan haar man óf aan haar skoonvader behoort en enige iets wat sy na die huwelik as geskenk ontvang het, is in die eiendom van haar man geabsorbeer (Gargner 1986:11 vgl Wethmar 2002:26-27).

3. Jesus se houding teenoor vroue

Countryman (1988:186) stel dat familie nie so 'n groot oorweging in die Evangelie van Johannes is nie en dat Jesus se houding oor die onderwerp nie sommer maklik afgelei sou kon word nie. Tog verskil die Jesus in die JohannesEvangelie aansienlik van die Jesus in die sinoptiese Evangelies juis op grond van die prominensie wat aan die vrou gegee word.

Countryman (1988:186) noem in hierdie verband die betrokkenheid van Jesus se moeder by die bruilof in Kana en die feit dat Hy haar aan sy geliefde dissipel toevertrou. Die Jesus in die Johannes Evangelie het geen probleme om met 'n Samaritaanse vrou te praat nie, hoewel Jesus se dissipels bewus is van die ongemaklikheid van die situasie. Hierdie vrou word uiteindelik 'n sendeling wat haar mense van Jesus gaan vertel.

Nog 'n ongetroude vrou, Maria Magdalena, beklee 'n besonder belangrike plek in die Evangelie van Johannes. Sy is een van die min volgelingen van Jesus wat by die kruis teenwoordig was en sy word die eerste ooggetuie van die verre Jesus.

Loader (2005:44-45) bevestig ook dat Jesus anders teenoor vroue optree as wat die normale verwagting was. Hy laat toe dat 'n vrou Hom self, Hy



voer 'n gesprek met 'n Samaritaanse vrou, Hy eet saam met prostitute, Hy verdra nie vergeldende gedrag teenoor die Egbreukige vrou nie en Hy ondersteun nie die patriargale sisteem nie. Jesus reageer op vroue as persone in eie reg. Hierdie optrede van Jesus teenoor vroue is radikaal anders (Loader 2005:56). Jesus sluit vroue onder sy volgelingen in. Ons vind in die Evangelies verskeie verhale oor Jesus se betrokkenheid by vroue en daar is geensins 'n aanduiding dat hierdie vroue vir Jesus 'n bedreiging ingehou het nie. Jesus behandel hierdie vroue as mense. Jesus het selfs bemoeienis met kwesbare vroue, vroue in nood wat 'n verdere bewys is daarvan dat die vroue vir Hom geen gevaar ingehou het nie. Jesus se verbintenis met vroue was nóg as seksuele gevare nóg as seksuele objekte, maar as mense (Loader 2005:57). Hy volg teenoor vroue dieselfde benadering as teenoor ander groeperinge wat sosiaal gemarginaliseerd is. Dit is 'n benadering op grond van liefde, nie op grond van vrees nie. Liefde is konstant in al Jesus se interaksies met vroue. Hoewel die Evangelie vroue in hulle tradisionele rolle uitbeeld, word vroue dikwels voorgehou as modelle vir dissipelskap.

Jesus daag verder sy volgelingen uit om die tradisionele strukture van die huishouding en die familie agterweë te laat en Hy verklaar openlik dat sy familie diegene is wat die wil van sy Vader doen (vgl Markus 3:20-21). Gevolglik word 'n nuwe geloofsfamilie tot stand gebring, 'n plek van behoort. In hierdie familie is die vrou nie maar net eggenote of moeder nie, maar waarlik persoon in haar eie reg.

Die mooiste bewyse vir hierdie nuwe houding ten opsigte van die vrou is die Paasnarratiewe. Vroue word die beste modelle vir geloof in Jesus tydens sy laaste ure en hulle word die eerstes om die geopende graf te vind. Hierdie verhale kontrasteer byna die geloof van die vroue met die twyfel van die dissipels. Vroue word die geloofshelde – die eerste getuies van die opstanding!

Loader (2005:59) bevestig dat hierdie openheid ten opsigte van vroue en hulle insluiting saam met die mans as Jesus se nabye assosiate, die



leierskap van die vroue en die feit dat hulle inisiatief neem daarop dui dat Jesus nie toelaat dat die gewone huishoudelike patroon en die seksuele agenda van die samelewing Jesus se verhoudinge met vroue dikteer nie. Jesus maak met hulle bemoeienis as mense in eie reg.

Die benadering wat Jesus volg is konstant daarin dat vroue verwelkom is en ten volle kon deelneem aan die aktiwiteite van die Christelike gemeenskap. Die Nuwe Testament vertel dat Jesus vroue behandel het as persone wat gerespekteer is. Vroue is in die vroeë Christelike kerk nie verwelkom op grond van die basis dat hulle hul seksualiteit moet onderdruk of van die mans moet wegsteek nie, maar as vroue insluitend hul seksualiteit, op die basis dat die manne wat Jesus gevolg het ook verantwoordelikheid vir hulle eie seksualiteit sou aanvaar en nie die vroue wat saam met hulle aanbid sou reduceer tot die vlak van seksuele objek of 'n seksuele bedreiging nie (Loader 2005:235 kyk ook Dreyer 1999:70-96).

4. Die rol van die vrou in die vroeë Christelike kerk

Binne die Rooms Katolieke Kerk kan vroue steeds nie leierskapsposisies beklee nie en hulle kan nie georden word as priesters nie. Die primêre rede wat hulle hiervoor aanvoer, is dat Jesus geen vroue as apostels gekies het nie. Tog argumenteer Hans Küng (2001:1) dat dit 2000 jaar later vreeslik moeilik is om enige iets oor die alledaagse lewe van die vroeë Christene te weet. Om die waarheid te sê weet ons eintlik niks van hulle alledaagse vreugdes en vrese nie en ons weet nie hoe die vroegste Christelike gemeenskappe gelyk het nie. 'n Belangrike deel van die lewe van die vroeë Christelike kerk het egter ook in die private sfeer van die huis afgespeel en nie in die openbaar nie. Families het in huise bymekaargekom vir gebed. Hierdie "huiskerke" het 'n sleutelrol in die ontwikkeling van die vroeë kerk gespeel (Osiek & Balch 2003:19).

Indien die geskiedenis van die vroegste gemeenskappe verstaan wil word, moet die volgende onthou word:



- Dit is aanvanklik nie 'n geskiedenis van Romeine of Grieke nie, maar 'n geskiedenis van mense wat as Jode gebore is. Wat via Aramees en Grieks en 'n gehelleniseerde Palestina aan 'n nuwe kerkgemeenskap wat nog besig is om tot stand te kom gekommunikeer word, was die wêreld van Joodse idees, die Joodse taal en die Joodse teologie. Die eerste paradigma van die Christelike kerk was dus 'n Joods-Christelike paradigma.
- Die vroeë Christelike kerkhistorici het nie die geskiedenis van die hoër stand vertel nie, maar die geskiedenis van die laer klasse: vissermannen, kleinboere, ambagsmense, mindere mense wat dikwels geen skrywer in hulle midde gehad het nie. Die eerste geslag Christene het geen politieke mag gehad nie en hulle het nie gestreef na hoër politieke of godsdienstige posisies nie. Hulle was 'n klein, swakke, gediskrediteerde groepie in die periferie van die samelewing en onder aansienlike druk.
- Reg van die begin af het die Christelike beweging nie alleenlik uit mans bestaan nie. Dit sluit ook die vroue in wat agter Jesus aangeloop het. Die feit dat Jesus ook vroue geroep het om Hom te volg was nie alleenlik onkonvensioneel nie, maar dit het ook die bestaande patriargale strukture bedreig (Küng 2001:2).

Gedurende Jesus se optrede is vroue as baie gering beskou. Hulle moes die geselskap van mans in die publiek vermy. Vroue moes hulle sover moontlik uit die publieke sfeer onttrek. Hulle toegang tot die tempel was ook tot die vrouehof beperk.

Jesus het Hom gedistansieer van hierdie uitsluiting van vroue. Jesus ken geen minagting van vroue nie en Hy is oop vir hulle. Vroue het Hom en sy dissipels vergesel van Galilea na Jerusalem. Ons ken die name van baie van hierdie vroue: Johanna, Susanna, Maria die moeder van Jesus, Maria Magdalena en Salomé. Jesus het persoonlike emosie teenoor vroue betoon. Die groep dissipels wat saam met Jesus gereis het en wat geen



vaste blyplek gehad het nie, is effektiewe ondersteuning gebied deur die vroue. Vroue speel 'n volgehoue, beduidende rol in die wyer dissipelkring. Hierdie vroue bly getrou aan hulle Meester tot reg aan die einde. Hulle staan by die kruis en hulle het die begrafnis aanskou. Die Twaalf, waarvan een Jesus reeds verraaï het, het egter gevlug. Jesus se negatiewe uitsprake oor die familie in Markus 3 behoort teen hierdie agtergrond gelees te word. Elkeen wat die wil van die Vader doen is lid van die familie van God. In vergelyking met die normale sosiale rolle wat vroue in die eerste eeu gespeel het, was die Christenvroue besonder aktief. Hierdie vroue het in die bediening van die vroeë kerk saam met die apostels gedeel en hulle het waarskynlik beter as die mans van die Jesus-beweging verstaan wat dit beteken om Christus na te volg in absolute selfverloëning. Scanzoni en Hardesty (1992:83) toon aan dat hierdie aktiewe rol werklik radikaal was indien in ag geneem word dat die vroeë Christendom maar 'n splintergroep van die Judaïsme was en dat vroue in die Judaïsme hoegenaamd geen leidende rol kon of mag speel nie. Hulle was selfs beperk in hulle toegang tot die tempel en hulle kon nie die groot feeste bywoon nie. In die vroeë Christelike kerk het die posisie van vroue aansienlik hiervan verskil. Hulle het in volle gelykheid aan mans aan al die aktiwiteite deelgeneem. Paulus se eerste bekeerling op Europese bodem is immers, Lydia, die purperverkoopster. Die doop as teken van die nuwe verbond is aan mans en vroue bedien. Die vroue was die eerste om te getuig van die verrese Jesus. Baie van Paulus se medereisigers wat in sy sendingarbeid gedeel het was handelaars en baie van hulle, soos Lydia, was vroue. Vroue was ook leraars en nie net aan ander vroue of klein kindertjies nie. Om leraar te wees, het ook nie beteken om 'n spesifieke amp te beklee nie, maar kon deur enige iemand in die gemeente met genoeg kennis van die Skrif en 'n vroom lewe gedoen word (vgl Romeine 15:14). Akademiese onderrig vir vroue was egter beperk en baie van hulle het die geleentheid gehad om hierdie gawe te ontwikkel nie. Vroue is ook ingesluit in die praktiese aktiwiteite van die kerk, nl om die nagmaal aan diegene te gaan bedien wat

nie die byeenkoms kon bywoon nie of om kos en fondse aan die behoewendes te gaan versprei of om die siekes te gaan besoek, die versorging van weduwees en wese, die organisasie van begrafnisse en die bemoediging en vertroosting van hulle wat hartseer en alleen was. Die weduwees het die besondere taak van gebed vervul en het ook dikwels gehelp met die insameling van fondse om vir die wese te sorg.

Scanzoni en Hardesty (1992:89) maak ook melding van 'n groep vroue wat as die maagde bekend gestaan het en uit hierdie groepering het die latere nonne ontwikkel. Hulle was gemoeid daarmee om klere te maak vir die behoeftiges en om die siekes te gaan besoek en vir hulle te bid.

Oor die gelykheid wat mans en vroue in die vroeë kerk geniet het maak Tertullianus die belangrike opmerking : “Together they pray, together they perform their fasts, mutually teaching, mutually exhorting, mutually sustaining. Equally are they both found in the church of God” (Prohl 1885:55).

Peter Lampe (2003:77) sluit hierby aan wanneer hy skryf dat die Christelike gemeenskap 'n paradigmaskuif gemaak het. In die “huiskerke” waar die gelowiges bymekaargekom het, het wêreldse verskille soos etnisiteit, geslag en sosio-ekonomiese agtergrond irrelevant geword. Dit skep 'n nuwe sosiale konteks, 'n nuwe sosiale realiteit. Dit beteken egter nie dat hierdie ideaal altyd deur die vroeë kerk verwesenlik is nie. Die problematiek waarmee die eerste Christene in hierdie verband geworstel het was dat hulle nie heeltemal van die ou Hellenistiese en later Romeinse sosiale konteks kon ontsnap nie (Lampe 2003:78). Wanneer Christene die markpleine en die strate van 'n Hellenistiese stad bewandel het, het hulle ten volle tot daardie konteks behoort. Hulle het as slawe gewerk, hulle rolle as mans en vroue vervul en hulle het ook nie heeltemal ontsnap aan hulle Joodse of heidense agtergrond nie. Hierdie verskille waarvan Galasiërs 3:28 praat, is nie in 'n sekulêre konteks opgehef nie en so bevind Christene hulleself verdeeld tussen twee kontekste en 'n nuwe sosiale konteks kom tot stand wanneer die Christene bymekaargekom het. Sommige Christene het



hiermee geworstel omdat hulle hulleself nie volkome kon losmaak van die sekulêre konteks nie. So kon dit dan gebeur dat 'n man geaffronteerd gevoel het deur 'n slaaf wat te familiêr begin optree of 'n vrou wat skielik leiding neem. 'n Mens kan jou ook die morele dilemma voorstel van 'n man wat in 'n konteks beweeg waar seksuele verhoudings met slawe en prostitute hom heeltemal geoorloof is, solank hy net nie 'n ander man se vrou vat nie, wat in die samekoms van die Christene bewus word van die erotiese aura van 'n vroulike mede-Christen en nou die paradigmaskuif moet maak dat sy in hierdie konteks 'n volwaardige persoon in eie reg is en dat sy attenties nou onvanpas sou wees (Lampe 2003:80). Die geweldige impak hiervan moet eenvoudig verantwoordelik verdiskonteer word en die kerk-wêreld dialektiek was van die eerste gemeentes af al 'n lewendige realiteit waarmee die teologie van die dag moes rekening hou. Die uitdaging van die vroeë kerk was ook om die waardes en beginsels van die Christendom juis in die sekulêre wêreld te laat beslag kry.

Küng (2001:4) is daarvan oortuig dat vroue in die vroeë kerk 'n selfs belangriker rol gespeel het as wat die Nuwe Testamentiese bronne aandui. Elizabeth Schüssler Fiorenza het die Nuwe Testament vanuit 'n feministiese perspektief beskou en bevestig dat daar in die vroeë Joods-Christelike Jesus-beweging wel 'n praktyk van gelykheid en betrokkenheid van almal bestaan het (1983:135).

“The majority of them were not rich like the Cynic philosophers who could reject property and cultural positions in order to become free from possessions. Rather they were called from the impoverished starving and heavy laden country people. They were tax collectors, sinners, women, children, fishers, housewives, those who had been healed from their infirmities or set free from their bondage to their evil spirits. What they offered was not an affirmative lifestyle but an alternative ethos: they were those without a future, but now they had hope again, they were the

outcast and marginal people in their society but now they had community again” (Schüssler Fiorenza 1983:135).

Die optrede van Jesus het ’n gemeenskap van dissipels in die lewe geroep wat mekaar se gelyke was en dit verteenwoordig kritiek op die situasie in die kerk van vandag (Küng 2001:5). Die feit dat Jesus vroue by sy volgelinge ingesluit het en selfs die hoë waarde wat Hy aan kinders geheg het, toon aan dat Hy geen agting gehad het vir die patriargale sisteem nie. Selibaat was ook nie ’n voorwaarde vir dissipelskap nie. Die kerk van die Joods-Christelike paradigma kan as demokraties beskou word in die beste sin van die woord. Dit was nie aristokraties of monargies nie, maar ’n gemeenskap in vryheid, gelykheid en broeder- en susterskap. Die kerk was immers nie:

- ’n magsinstelling nie, maar ’n gemeenskap van mense;
- ’n kerk van rasse of klasse nie, maar ’n gemeenskap van gelykes;
- ’n ryk onder patriargale regering nie, maar ’n gemeenskap van broers en susters (Küng 2001:5).

Dit was selfs meer waar van die Pauliniese kerke, wat die begin van ’n nuwe paradigma aandui naamlik die Hellenistiese paradigma. Paulus stel dit so eksplisiet in sy brief aan die Galasiërs (3:28). So ook moet ons net die groete aan die einde van die brief aan die Romeine te lees om te sien hoe baie vroue aktief betrokke was by die verkondiging van die Evangelie. Phoebe is ’n *diakonos* genoem wat daarop dui dat sy waarskynlik ’n leier van ’n huisgemeenskap was. Die brief aan die Filippense dui daarop dat vroue soos Euodia en Syntyche, wat presies dieselfde status as mans in die gemeente gehad het, ywerig vir die Evangelie geveg het. Prisca word saam met haar man Aquila dikwels in die Nuwe Testament genoem en het ook ’n spesiale status beklee. Hulle het waarskynlik ’n huis in Efese gehad waar ’n huisgemeente saamgekom het. Prisca se naam word voor dié van Aquila genoem en dit dui daarop dat sy veral belangrik was as ’n stigter van die kerk. Cahill (1995:11) toon aan dat in hierdie nuwe gemeenskappe van



dissipelskap die gemarginaliseerdes ingesluit is, die armes versorg is en die vyande vergewe is. 'n Nuwe manier van lewe is geïnisieer, hoewel dit nooit volkome bereik kon word nie en het in direkte kontras gestaan met bestaande magsverhoudinge en beheer oor mense. Hierdie nuwe gemeenskap is gekenmerk deur die saam aansit aan die tafel, die deel van eiendom, die insluiting van vroue en slawe en die verwerping van ou Joodse praktyke.

Maar, dui Küng (2001:11) aan, dit was van korte duur, want reeds in Korinte was die eerste konflikte aan die broei oor vroue wat in die publiek mag preek. Selfs Paulus is hier ambivalent: hy verdedig die reg van die vrou om te mag praat, maar hy dring aan op die hoofbedekking van die vrou wat 'n terugkeer na die anti-feministiese Judaïsme is. Hy begrond dit selfs teologies: die man is die hoof van die vrou soos Christus die hoof van die kerk is.

Scanzoni en Hardesty (1992:90) merk ook op dat die aanvanklike gelykheid nie deur diegene buite die kerk verstaan is nie en selfs ook nie deur sommige binne die kerk nie. Van buite was daar die aanklag dat die Christene die instelling van die huwelik verwerp en dat hulle dislojaal was aan die keiser in Rome. Van binne het sommige Christene oorweeg om van hulle nie-Christen eggenotes te skei, slawe het van hulle meesters weggehardloop en sommige het geswig omdat hulle vleis geëet het wat aan afgode geoffer is. Die reaksie van die vroeë kerkvaders hierop was dat die Christendom dalk nie die sosiale norme van die dag so uitermate moet uitdaag nie en Christene is vermaan om die regering van die dag te respekteer en steeds hulle huweliksverpligtinge teenoor hulle ongelowige lewensmaats na te kom en vroue is gewaarsku om nie te veel te praat nie! Die sosiale status quo moes dus gehandhaaf word en die rolle van die man en vrou binne die huwelik moes nie te dramaties omgekeer word nie (Scanzoni & Hardesty 1992:101). Waar die aanvanklike gedagte van die kerk van Christus was dat niemand Jood of Griek was, slaaf of vry, man of



vrou nie, maar dat almal één in Christus was, is mettertyd vervang deur die sosiale onderskeid tussen man en vrou en so het die geslagsideologie ook oorgespoel na die kerk toe en uiteindelik 'n wurggreep op die kerk gekry. 'n Paar dekades later word die vroue totaal verbied om in die samekoms van die gemeente te praat. Dit dui daarop dat die eenheid tussen man en vrou wat Paulus in Galasiërs voorstel nie oral beslag gevind het nie. Daar was ook kragte aan die werk wat die gelyke behandeling van Jode en Grieke, slawe en vrygeborenes, mans en vroue wou beperk. Hierdie neigings het finaal die oorhand gekry sodat selfs die vroue wat in die Nuwe Testament genoem is, geleidelik vergeet is of hulle belangrikheid is onderspeel. Die aanvanklike demokratiese strukture van die vroeë Christelike kerk is geleidelik onderdruk. Die proses van institusionalisering wat mans begunstig het, het nou sy loop begin neem.

Dit is immers 'n algemene beginsel dat geskiedenis en so ook die geskiedenis van die kerk geskryf word deur die oorwinnaars ten koste van die verloorders. So beskou die geskiedenis vroue ook nie as handelende subjekte nie, maar eerder as objekte. Daar is baie geskryf oor vroue, maar bittermin getuienis van vroue self. Die interpretasie van die Nuwe Testament is verder afhanklik van die betrokke ideologiese belang van die dag. Die vraag kan gevra word wat dan van die emansipasie van die vrou in die vroeë Christelike Kerk geword het? Onder die faktore wat hier 'n rol speel is veral drie belangrik:

- Die totstandkoming van hiërargiese strukture: soos in die Romeinse Ryk was daar vyandigheid tussen die egalitêre etos en politieke magsbelange. Die beginsel van gelykheid het slegs in die private sfeer gegeld, terwyl manlike dominansie veral in die sakrale sfeer na vore getree het.
- Vyandigheid teenoor seksualiteit
- Minagting van opvoeding: Opvoeding was 'n Hellenistiese ideaal en is later as totaal veragtelik vir vroue beskou. Dit het daartoe aanleiding gegee dat vroue slegs as liggame beskou is.

Vertikale hiërargieë het geleidelik die oorhand oor broederskap gekry. Vyandigheid teenoor seksualiteit is vanuit die antieke tradisie oorgeneem en gepropageer ten koste van vroue.

5. Die geslagsideologie van die patriargie

Die patriargale samelewingspatroon het beslag gekry toe stede gevestig is. Die man was die hoof van die huishouding. Hy het mag uitgeoefen oor sy vrou(ens), ongetroude dogters, getroude en ongetroude seuns en sy slawe. Hy moes toesien dat dinge volgens wet en orde in sy huishouding verloop, maar hyself was bo die wet verhewe. Vir 'n man was dit aanvaarbaar om 'n buite-egtelike verhouding met sy slavinne aan te knoop. Selfs al sou so 'n slavin later in die huwelik tree was dit steeds haar eienaar se reg om haar eerste kind te verwek ten einde op die wyse meerderwaardige genetiese materiaal te versprei. Saam met die patriargale sisteem het sekere morele kodes ontwikkel, onder andere dat die vrou kuis moes bly anders sou vreemde en minderwaardige genetiese materiaal die nageslag beïnvloed. Vir 'n man was dit egter aanvaarbaar om buite-egtelike verhoudings te hê, maar 'n vrou moes nederig en ingetoë lewe. Die vrou moes haar gawes en intelligensie alleenlik inspan ten einde haar man van diens te wees (Wolmarans 2000:208).

Die meesternarratief waarvolgens die man in hierdie patriargale sisteem moes leef, word saamgevat in die heroïese patroon. Hiervolgens moes hy dade verrig wat die gemeenskap tot voordeel strek. Hy moes bereid wees om ver van die huis af op reis te gaan en vir lang tye ver van die huis af te wees. 'n Uitstekende voorbeeld hiervan is die epos van Odusseus wat 20 jaar van die huis af weg was en gedurende hierdie periode 'n verhouding met die townares Circe gehad het en hy moes ook vir sewe jaar lank elke nag omgang hê met die nimf Kalipso. Sy vrou Penelope was egter gedurende hierdie periode absoluut getrou aan hom en sy het al die potensiële minnaars met slim planne afgeweier.

Hierdie patriargale samelewinstruktuur is ook op die gode geprojekteer. Zeus was die hoofgod wat soos die aardse patriarg sy reg gebruik het om eersgeborenes by talle aardse vroue te verwek. Die gedagte van maagdelike geboorte berus dus op die totale minagting van die vrou wat geen keuse in die aangeleentheid gehad het nie en sy lewer ook geen genetiese bydrae tot die heldefiguur wat op hierdie wyse verwek word nie. Die vrou is as't ware bloot net 'n kruik of 'n saailand waarin die saad van die man gestoor word totdat dit gereed is om gebore te word. Die vrou lewer geen genetiese bydrae tot die kind wat verwek word nie (Wolmarans 2000:209).

Zeus se vrou Hera word vervolgens ook die argetipe van die jaloerse vrou wat haar man se minnaresse agtervolg en probeer om haar man se buitewettelike kinders om die lewe te bring.

Cahill (1995:10) skryf dat seksualiteit in die voor-Christelike Romeinse wêreld streng beheer is deur 'n wrede hiërargie wat alle mans en hulle handeling bo dié van vroue en slawe verhef het. Die norme wat gegeld het in verband met die uitkies van 'n geskikte vrou en die korrekte aanvaarbare gedrag binne die huwelik was alles gemoeid met die volhoubaarheid en sekuriteit van die regerende klasse.

Loader (2005:235) stel dat die perspektief dat 'n vrou as gevaarlik beskou is verband hou met die beskouing van die vrou as seksuele objek of selfs erger as seksuele subjek wat daarop uit is om die man te verlei en hom tot 'n val te bring. Omdat hierdie beskouing redelik algemeen aanvaar is, was daar 'n strategie in plek om vroue uit die openbaar te hou en om hulleself op so 'n manier te klee dat hulle geen man in die versoeking sal stel nie. Carol Delaney (1987:35-48) skryf dat anders as die hedendaagse stereotipering van mans wat nie beheer oor hulle seksuele drange het nie, is hierdie swakheid in die antieke wêreld aan die vrou toegedig. Ironies is dit juis hierdie swakheid wat aan vroue 'n gevreesde mag gegee het omdat hulle hul families in die skande kon dompel deur 'n seksuele verhouding buite die



huwelik aan te knoop. Aan die ander kant was die maklikste manier om die eer van 'n ander man te skend juis om 'n vrou uit sy familie te verlei of te verkrag, want dit sou beteken dat die mans in hulle beskermingsrol gefaal het. Daarom was maagdelikheid ook van onskatbare waarde en 'n meisie se hoogste plig.

6. Die greep van die patriargale geslagsideologie op die tradisionele, ortodokse Afrikaanse gemeenskap

Jalna Hanmer (1990:33) skryf dat mans in die meeste gevalle veilig is in hulle eie huise, maar vir die meeste vroue as kinders en as volwassenes is dit nie die geval nie. Met interpersoonlike geweld teen vroue is daar 'n verband tussen die ouderdom van die vrou en haar graad van kwesbaarheid, jonger vroue is uit die aard van die saak meer kwesbaar. Verder speel demografie ook 'n rol. Hanmer se navorsing het egter aan die lig gebring dat geweld teen vroue nie afhang van ras, etnisiteit, klas of geloof nie – dit kom reg oor die spektrum voor. Wanneer die vraag gevra word oor waarom mans hulle vroue slaan is die antwoord veelseggend. Die antwoord wat deur die feministiese teorie gebied is wat hulle toegespits het op die ervarings van vroue wat aan geweld blootgestel is, was dat mans hulle vroue slaan omdat hulle daarmee kan wegkom. Nie alle mans slaan hulle vroue nie, maar alle mans kan hulle vroue slaan as hulle sou wou. Baie van die emosionele geweld en emosionele misbruik van vroue gaan ongesiens verby. In die geval van fisiese geweld sal die staat in sommige gevalle ingryp. In baie gevalle is die wens van die samelewing en ook die kerk wat in hierdie situasies pastorale ondersteuning moet verleen dat die paartjie tog net nie moet skei nie en dat egskending die ergste moontlike oplossing is. Gevolglik word hierdie misbruikte vroue na hierdie onveilige tuistes teruggestuur met 'n waarskuwing om die man tog nie weer te probeer nie.

John Remy (1990:43) bestempel die huidige sosiale bestel in die VSA (en hierin is Suid-Afrika soortgelyk) as *androkrasie* waar die mans regeer en hierdie bestel

neem in die praktyk twee vorme aan naamlik *patriargie* en *fratriargie* (die regering van die broederskappe). Anders as patriargie wat in 'n mate nog die belang van die samelewing nastreef, streef fratriargie slegs hulle eie belange na. Dit reflekteer die aandrang van 'n groep jong manne om die vryheid te hê om te kan doen wat hulle wil en hulleself te kan geniet en hierdie groep bestaan tans uit die steeds groeiende groep jong mans wat nog nie die verantwoordelikheid van 'n familie opgeneem het nie. Op hierdie stadium sou hierdie verantwoordelikhede lynreg bots teen sy alliansies met sy “broers” wat nou die hoogste prioriteit geniet.

Daarbenewens skryf Remy (1990:50) dat geheimhouding 'n belangrike rol in die fratriargie speel. Dit hang saam met die seperatisme en eksklusiwiteit wat dit gewoonlik kenmerk.

Die vader het egter die voorreg om gelyktydig op twee stoele van mag te sit naamlik die familie en die fratriargie. Daarom is die lewe van 'n getroude man dikwels skisofrenies aangesien die familie en die fratriargie twee wyd uiteenlopende etiese kodes onderskryf. Let byvoorbeeld op die dubbele standaard waarmee vaders en broers oor die kuisheid van die dogters in hulle families waak en die geweldige hoë standaard waaraan die voornemende kêrels onderwerp word terwyl die vader die seuns nie alleen toelaat nie, maar eintlik aanmoedig om na hartelus uiting te gee aan hulle seksuele begeertes en hulle “manlikheid” aan die res van die samelewing se jong meisies te gaan bewys.

Hierdie dubbele standaard word ook uitstekend geïllustreer deur die film *North Country* waarin Charlize Theron die hoofrol vertolk van 'n vrou wat weens huishoudelike geweld gedwing word om haar man te verlaat en haar eie potjie te krap. Sy gaan werk in 'n myn waar sy deur haar manlike kollegas aan die mees brutale seksuele teistering denkbaar onderwerp word. Dit is eers wanneer haar eie pa vir haar regte by 'n vakbondvergadering opstaan dat hierdie dubbele standaard ontmasker word. Daar stel hy dit pertinent dat geen een van hierdie mans hulle aan hierdie soort teistering sou skuldig maak by die jaarlikse afsluitingspartytjie waar hulle vrouens en kinders ook teenwoordig is nie, maar



hier in die werksituasie moet sy dogter hierdie totaal onmenslike optrede verduur. Die kyker word in so 'n mate ontroer deur die pyn van 'n vader wat nou beleef dat die fratriargie teen sy eie vlees en bloed diskrimmineer en dit skeur hom in twee. Hoewel hierdie film in Minnesota Amerika afspeel, was die raakpunte met 'n Suid-Afrikaanse myndorp tasbaar (vgl Berger 1961; Van Aarde 2005:638-708; Van Aarde 2007c:1136-1137).

7. Seksuele stereotipering

Die man word altyd deur die son voorgestel en die vrou deur die maan. Die man verteenwoordig rasionaliteit en logika en die vrou intuïsie en emosie. Die man word voorgestel deur helderheid en lig en die vrou deur duisternis, misterie en die magiese (Lips 2005:3).

Die meeste kulture word gekenmerk deur 'n lang geskiedenis van 'n hiërargiese verhouding tussen mans en vroue. Mans het meer sosiale mag as vroue gehad, mans was dominerend en vrouens was ondergeskik.

Vroue	Mans
Liefderyk	Avontuurlustig
Waarderend	Agressief
Aantreklik	Ambisieus
Sjarmant	Selfgeldend
Klaend	Outokraties
Afhanklik	Vol selfvertroue
Dromerig	Dapper
Emosioneel	Wreed
Vroulik	Waaghalsig
Uitlokkend	Dominerend
Vol geite	Ondernemend
Sag	Aantreklik
Gematig	Onafhanklik



Verstrooid	Joviaal
Sensitief	Logies
Sentimenteel	Manlik
Sagmoedig	Rasioneel
Gesofistikeerd	Realisties
Onderdanig	Robuus
Kletskaus	Stabiel
Swak	Sterk
	Taaï
	Onemosioneel

Vanuit hierdie stereotipes word sekere voorskrytelike eienskappe vir mans en vroue afgelei:

Mans	Vroue
Rasioneel en ondernemend	Warm en sag
Atleties	Geïnteresseerd in kinders
Toon leierskapskwaliteit	Lojaal
Selfversekerd	Sensitief
Onafhanklik	Vriendelik
Ambisieus	Skoon
Goeie selfbeeld	Gee aandag aan voorkoms



8. Die dubbele standaard

Daar geld twee verskillende standaarde vir mans en vroue ten opsigte van seksuele gedrag. Dit is gebaseer op die aanname dat mans 'n groter begeerte en behoefte aan seksuele aktiwiteit het as wat vroue het. Hierdie veronderstelde verskil in mans en vroue se behoefte aan seks laat dit blyk dat in hetroseksuele verhoudings mans aggressief en oortuigend moet wees en vroue moet die hekwagte wees wat moet verseker dat dinge nie te ver gaan nie. Diegene wat hierdie dubbele standaard onderskryf hou mans nie verantwoordelik daarvoor om 'n onwillige vrou in seksuele aktiwiteit in te dwing nie en hulle hou vol dat dit die vrou se verantwoordelikheid is om die perke daar te stel. Hy kan homself kwansuis nie help nie, en sy met die swakker seksuele begeerte kan wel.

Hierdie stel dubbele standaarde dra enorme implikasies vir die seksuele gedrag van mans en vroue en vir die magsverhouding tussen hulle. Vroue se seksuele gevoelens word hierdeur as onbelangrik beskou en dit laat nie toe dat die vroulike seksuele begeerte in eie reg belangrik is nie. Aan die ander kant ontken dit die moontlikheid van manlike seksuele beheer en die manlike vermoë tot selfbeheersing. Dit wil voorgee dat mans hulpeloos staan teenoor hulle seksuele begeertes. Dit beteken verder dat die vrou die risiko loop om die reputasie te ontwikkel as 'n seksueel-aktiewe en dat die man die risiko loop om 'n reputasie te ontwikkel as seksueel-onaktief. Vroue wat seksueel aangerand, geteister of verkrag is word vervolgens geblameer vir hulle eie viktimisering. Verdere gevolge van die dubbele standaard is dat mans nie daarin slaag om verantwoordelikheid te aanvaar vir hulle eie seksuele gedrag nie. Vroue aan die ander kant erken nie hulle kapasiteit tot seksuele plesier nie.

Hierdie dubbele standaard is helaas nie op feite gebaseer nie. Mans en vroue is baie eenders in die psigologie van seksuele respons en vroue beskik inderdaad oor 'n enorme kapasiteit van seksuele plesier (Lips 2005:252).

Manlike dominansie is seksueel, mans in die besonder, indien nie mans alleenlik nie, seksualiseer hiërargie. Hierdie standpunt word gesteun deur resente navorsing beide interpretatief en empiries wat gedoen is op onder andere verkragting, vroueslanery, seksuele teistering, seksuele misbruik, prostitusie en pornografie (MacKinnon 2002:33) . Hierdie praktyke in die geheel beskou gee uitdrukking aan en aktualiseer die mag van mans oor vroue in die gemeenskap en die effektiewe permissiwiteit wat dit bevestig bevorder dit ook. Die manlike seksuele rol is dus die een wat sentreer rondom die aggressiewe binnedringing van hulle met minder mag. Sulke dade van dominansie word beskou as seksuele stimulering (MacKinnon 2002:33). Die feit dat manlike seksuele krag mag uitoefen, beteken dat die belange van manlike seksualiteit konstitueer wat seksualiteit *per se* beteken, insluitende die norm waarin dit toegelaat en erken word. In hierdie benadering neem manlike mag die sosiale vorm aan van wat mans op seksuele gebied begeer. Manlikheid het hierdie voorreg, vroulikheid het dit nie en die manlike seksuele begeerte definieer wat beide manlik en vroulik is. ‘n Vrou word gedefinieer deur wat manlike seksuele begeerte wil hê ten einde bevredig te word (MacKinnon 2002:35). Aangesien die beskawing manlik gedomineer is, is vroulike seksualiteit onderdruk. Seksualiteit sentreer steeds rondom dit wat beskou kan word as die voortplantingsdaad, seksuele omgang dit wil sê die penetrasie van die erekte penis in die vagina gevolg deur die manlike ejakulasie. Om te sê dat ‘n paartjie drie maal seks gehad het beteken dat die man drie maal die vrou gepenitree het en drie maal ‘n klimaks bereik het (MacKinnon 2002:35). Die klassieke teenargument hierteen is natuurlik dat die vrou nie weerstand teen seks moet bied nie. Indien vroue vrylike uiting gee aan hulle “seksualiteit” (let wel dat seksualiteit steeds hier gedefinieer word in manlike terme) sal meer heteroseksuele seks geïnisieer word. Verkragting is die gevolg van vroue se weerstand teen seks. Indien vroue net die kontak wat mans nou deur verkragting moet bekom wil aanvaar, sal verkragting minder plaasvind. Dit is natuurlik ’n voor die handliggende waarheid want ’n

seksuele daad waartoe die vrou toegestem het is nie verkragting nie maar konsensuele seks (MacKinnon 2002:36).

Ernstig beskou stel 'n feministiese ondersoek na die realiteit van verkragting, vroueslanery, seksuele teistering, bloedskande, seksuele molestering, misbruik, prostitusie en pornografie voor dat daar 'n seksuele meganisme in die samelewing aan die werk is wat as't ware die bloudruk skryf vir wat die norm vir seksuele opwekking is. Seks is mag, mag is die begeertedinamiek. Druk en geslagsosialisering wat sekere voorregte van vroue weerhou is die sagte kant hiervan. Die vuus, die hardhandige penetrasie, die straat, kettings en armoede is die harde kant. Vyandigheid en minagting, 'n meester-slaaf-verhouding, verwonding en kwesbaarheid is alles deel van die opwinding van hierdie tipe seksualiteit.

Pornografie laat mans toe om alles wat hulle op seksuele terrein begeer onvoorwaardelik te hê. Dit is hulle waarheid oor seks. Vanuit die getuienis van pornografie is wat mans wil hê dat 'n vrou gebonde moet wees, gemartel, verneder, geminag, gedegradeer. Of om dit effens sagter te stel vroue wat seksueel toeganklik is, reg vir die in besit neem, daar vir die man, gereed om gevat en misbruik te word (MacKinnon 2002:38).

Dit is nie alleen waar dat vroue in beginsel slagoffers van verkragting word nie, wat volgens 'n konserwatiewe definisie met bykans die helfte van vroue een maal in hulle lewens gebeur. Dit is nie alleenlik dat meer as 'n derde van vroue as kinders seksueel gemolesteer word deur vertroude ouer familieleden of gesagsfigure nie. Dit is nie alleenlik dat ten minste dieselfde persentasie in hulle huise geslaan word deur die mans waarmee hulle in 'n intieme verhouding staan nie. Dit is nie alleenlik dat ongeveer 'n vyfde van Amerikaanse vroue al prostitusie beoefen het nie. Dit is nie alleenlik dat 85% van alle werkende vroue op een of ander stadium in hulle werkslewe geteister is nie. Al bogenoemde dokumenteer die uitbreiding en die terrein van misbruik en die effektiewe onbeperkte en sistematiese seksuele

agressie van die een helfte van die bevolking teenoor die ander. Dit stel verder voor dat dit basies goedgekeur word.

Kwesbaarheid beteken die realiteit van maklike seksuele toegang, toegang wat nie meer oopgedwing hoef te word nie (MacKinnon 2002:41).

Passiwiteit beteken om nie langer weerstand te bied nie en dit word verder bekragtig deur die geleerde fisieke swakheid en hulpeloosheid.

9. Hermeneutiese implikasies

'n Mens kan nou die vraag afvra hoe daar hoegenaamd enige waarde geheg kan word aan die algemeen aanvaarde beskouing dat die Christelike geloof manlike dominansie voorstaan. 'n Eerlike ondersoek na die konteks waarbinne die Christendom ontstaan het, het die patriargale sisteem waarin hierdie tekste neerslag gevind het, geskets. Dit beteken egter nie dat die kultuur van die Bybel of die konteks waarbinne die Bybel ontstaan het, bo kritiek verhewe is nie. Dit blyk in elk geval dat die vroeë Jesus-beweging in spanning geleef het met die eer-skaamte-kodes van die dag en dit blatant uitgedaag en ontmasker het (Browning 2004:3). Die vroeë Christendom was vir seker in konflik met die kultuur van die dag wat geslagskwessies aanbetref. Binne die Jesusbeweging is vroue juis bemagtig en opgehef. Die belangrikste beginsel in die vroeë Christelike gemeentes was juis gelykwaardigheid – die gebod van om jou naaste lief te hê soos jouself en dit moes ook die hartklop van die familielewe en die verhouding tussen man en vrou vorm. Dit het die implikasie dat man en vrou mekaar as persone in eie reg behandel en waardeer en nie alleenlik as 'n middel tot 'n doel nie of as 'n objek van manipulasie nie. Dit beteken ook dat hulle mekaar se beste belang sal nastreef. Gevolglik beteken dit gelyke toegang tot die openbare sfeer en die huislike sfeer. Albei kan die voorregte van die openbare lewe geniet en albei behoort gemoeid te wees met die daaglikse huishoudelike take. Gelykwaardigheid wat implisiet is aan die Christelike teorie van naasteliefde vorm die hartklop van die huweliksverpligting wat man en vrou teenoor mekaar het. Die selfverloëning van die kruis, is nie die

doel opsigself nie, maar probeer liefde as gelykwaardige beginsel herstel wanneer dit in 'n krisis verkeer of uit balans is (Browning 2004:8). So word beide man en vrou geroep om die kruis van selfverloënde liefde te dra in diens aan mekaar en in diens aan die gelykwaardige behandeling van albei geslagte.

Stewart van Leeuwen (2004:14) voel so sterk oor die afwysing van die leer van manlike dominansie dat sy dit gelyk stel aan die dwaalleer van apartheid omdat dit die bron was van soveel misbruik van vroue en omdat soveel onreg in die naam daarvan aan vroue gedoen is.

'n Ondersoek na die historiese konteks bring aan die lig dat iets splinternuut deur die Jesus-beweging ingelui is wat beide die manier van dink en die praktyk geraak het omtrent die verhouding tussen man en vrou (Osiek 2004:26).

Die beste manier om getrou te wees aan 'n Bybelse visie is om te doen wat die eerste Christene gedoen het en om die vroeë Christelike beweging voort te sit in die rigting van volkome gelykwaardigheid. Vandag beteken enige iets minder as gelykwaardigheid 'n miskening van die persoon van die vrou. 'n Letterlike interpretasie van die Bybelteks buite die konteks daarvan lei tot 'n verarming van die simboliek. Net so kan 'n oorbeklemtoning van die analogie van Christus as die hoof van die kerk soos die man die hoof van die vrou is totaal irrelevant raak. Wanneer 'n analogie of metafoor geyk raak, wys dit nie meer na iets groter nie en verloor dit die vermoë om iets van die misterie van God te openbaar (Osiek 2004:27).

Miller-McLemore (2004:61) toon aan dat die aksent op die manlike onderdanigheid deur die eeue heen onderbeklemtoon is. In stede daarvan het vroue veel eerder die boodskap van selfverloëning en onderdanigheid geïnternaliseer. Wanneer mans egter regtig die Evangelie gehoor het, het hulle minder dominant geword en meer toegeeflik.



Scanzoni en Hardesty (1992:110) argumenteer dat die terme manlik en vroulik deur kultuur gedomineer word. Dit word van toepassing gemaak nie alleen op menslike gedrag nie, maar ook op die take wat aan die verskillende geslagte opgedra word. So word daar gepraat van 'n man se werk en 'n vrou se werk. Tog het kulturele antropoloë aangetoon dat daar in sommige gemeenskappe mans is wat uitsluitlik die taak verrig van kook, weef, klere maak en mandjies vleg terwyl die vroue die taak het om huise te bou, landbou te beoefen, vee op te pas en vis te vang. Ons kan dus tot die gevolgtrekking kom dat die mens besonder aanpasbaar is, maar dat ons dit word wat die gevolg is van ons kulturele omgewing. Die individu leer 'n geslagsidentiteit aan op 'n baie vroeë ouderdom en dit word aangeleer deur met 'n ouer van dieselfde geslag te identifiseer en deur die volwassenes te imiteer. Soos wat die kind groot word ontvang hulle gedurig boodskappe soos hoe seuns en dogters veronderstel is om op te tree. In plaas van om mense universeel as persone te beskou word hulle van kleins af gekondisioneer – selfs met die kleure wat vir hulle aangetrek word wanneer hulle babatjies is. Seuntjies dra blou en dogtertjies dra pienk. Die kerk keur nie alleen hierdie onderskeid wat deur die samelewing getref word goed nie, maar die kerk moedig dit ook aan. 'n Kind merk baie vinnig op dat die meeste leidende posisies in die kerk deur mans beklee word. Buite die kerk word die geslagsrolstereotipes voortgesit in die media waar die vrou se uitsluitlike rol voorgehou word as om aantreklik genoeg vir 'n man te wees. Hier kan 'n mens maar net dink aan die ongelooflike klem wat op skoonheids- en kosmetiese produkte geplaas word in ons samelewing in plaas van die Bybelse beginsel van innerlike skoonheid. Die uiteindelijke doel van die vrou is immers nie om beeldskoon te wees nie, maar om God te dien.

Wat is God se plan met die mensdom? Wat leer Hy ons deur die lig wat Hy gewerp het op wat Hy openbaar het aan die kerk? Hoe moet ons toenemende bewuswording van die waardigheid en regte van alle mense



gekonformeer en geïntegreer word in ons lewens binne die Christelike gemeenskap? Hoe kan ons 'n lewe leef wat meer volmaak korrespondeer met God se wil vir die plek van die vrou in die kerk? Iets hiervan word beantwoord in Efesiërs 1:9-10 :

“deurdat Hy aan ons die verborgenheid van sy wil bekend gemaak het na sy welbehag wat Hy in Homself voorgeneem het, om die volheid van die tye te reël, met die doel om alle dinge wat in die hemele sowel as wat op die aarde is, onder een hoof in Christus te verenig—”

Dit is 'n daad van Goddelike openbaring. God maak die misterie van sy wil aan ons bekend. Wanneer ons God se plan met die mensdom probeer verstaan moet ons begin by die doel: die eenheid van alle mense in Christus. Die kerk moet hierdie doel aktualiseer en hierdie gemeenskaplike realiteit moet in elke persoon beslag vind. Deel daarvan is om te verstaan wie mans en vroue in Christus is.

Dus moet ons gaan kyk na wat die Nuwe Testament leer oor ons lewe in Christus en daaruit moet ons aspireer vir 'n lewe wat menswaardigheid na alle mense bring. Dit bring egter 'n persoonlike verantwoordelikheid mee, 'n diepe persoonlike toewyding wat van elke gelowige geëis word. Maar dit is ook die verantwoordelikheid van die kerk aangesien die kerk die lig van die nasies moet wees. Die wêreld behoort in die gemeenskap van die gelowiges die oplossings raak te sien vir die dilemmas wat gebied word deur hierdie nuwe bewuswording van menswaardigheid. Daarom is die rol van feminisme hier belangrik want dit wys ons op die kerk se onvermoë om die basis van die probleem te verstaan of om die eise daarvan uit te leef. Wanneer feminisme dus sekere onregte in die kerk uitwys behoort daar daarna geluister te word. Die kerk moet homself kan verwoord op sekere vrae wat mag ontstaan, aangesien blatante of latente diskriminasie teen vroue in Christelike kerke vandag steeds volgehou word op grond van die “kerklike tradisie”.



Hans Küng (2001:95) rig vervolgens die volgende kritiese vrae aan die kerk:

Op grond waarvan weier die Ortodokse en die Rooms Katolieke kerke steeds die gelyke deelname van die vrou in hul aktiwiteite en ook op die punt van die bediening? Gegee die leidende rol wat vroue in die vroeë kerk gespeel het (bv. Phoebe en Prisca) en in die lig van die totaal anderse posisie van die vrou vandag in die sakewêreld, gemeenskap, onderwys en kultuur, mag die toelating van die vrou tot die amp nog langer uitgestel word? Was Jesus en die vroeë kerk nie juis hulle tyd vooruit in hul evaluasie van die vrou nie dat kerke wat voortgaan om die vrou te weier eintlik agter die Evangelie is nie? Is dit nie tyd om in die gees van die Evangelie die praktyk van diskriminasie teen vroue te beëindig nie en aan hulle ook die waardigheid te bied wat hulle in die kerk toekom nie?

Küng (2001:97) argumenteer dat die kerk in die gees van sy Stigter 'n gemeenskap in vryheid, gelykheid en broederskap moet wees. In die eerste instansie is die kerk 'n gemeenskap van hulle wat vry is. Die kerk behoort nooit weer gekenmerk te word as 'n plek van verdrukking of onderdrukking waar een groep mense verhewe is bo 'n ander groep nie. Hierdie vryheid moet in die kerk sigbaar wees, maar dit moet ook na die wêreld toe gekaats word. Tweedens moet die kerk in beginsel 'n plek wees waar almal gelyk is. En laastens moet die kerk 'n gemeenskap van broers en susters wees. Dit is dus glad nie legitiem vir 'n kerk om patriargaal of paternalisties te wees nie. Wanneer dit dus kom by die bekleding van die ampte kan daar immers nie de facto teen die vrou gediskrimineer word nie. Die beginsel van broederskap behoort immers beslag te kry in die gestruktureerde orde van die kerk. Die kerk behoort gesien te word as 'n plek waar broederskap bevorder word.

Vervolgens maak Küng die volgende voorstelle (2001:98):



1. Die Christelike huwelik is nie uiteraard 'n sisteem waar die vrou ondergeskik aan die man is en waar die vrou aan die man onderdanig behoort te wees nie. Die tekste wat wel oor onderdanigheid praat behoort gesien te word teen die sosiale en kulturele agtergrond waarin dit geskryf is. Vele Christelike paartjies het immers al ontdek dat die huwelik as gelyke vennootskap gaan oor die beskerming van die waardigheid van albei mense wat in die beeld van God geskape is.
2. Daarmee saam kan daar nie 'n spesifieke werksverdeling daaruit afgelei word nie. Die grootmaak van kinders, die volg van 'n loopbaan en die verantwoordelikheid van 'n huishouding kan deur albei partye onderneem word.
3. Daarom moet dogters en seuns of dieselfde wyse opgevoed en onderrig word vir 'n professie. So ook moet seuns net soos dogters in staat wees om take tuis te verrig. Die tradisionele rol van die vrou as vrou en moeder behoort dus nie gesien te word as 'n alternatief vir 'n loopbaan nie, 'n vrou behoort die ruimte te geniet om albei te kan doen.
4. Verantwoordelike geboortebepערking kan bydra tot die werklike emansipasie van die vrou, solank dit nie lei tot die seksuele uitbuiting van die vrou nie. Om minder kinders te hê skep ook vir die vrou in die laer ekonomiese lae van die samelewing die geleentheid om professioneel opgelei te word en 'n loopbaan met 'n familie te koördineer en om vry te kom van die finansiële las. In terme van die kontroversiële kwessie rondom aborsie is dit nie net die regte van die ongebore fetus wat beskerm moet word nie, maar die psigiese en psigologiese toestand van die moeder asook haar sosiale konteks behoort in ag geneem te word.

In haar werk *Feminism and Christian ethics* betoog Susan Parson (1996:222) vir 'n beweging in die rigting van 'n nuwe humanisme. Vroue moet dus bevry en bemagtig word ten einde groter vervulling in die menslike bestaan teweeg te bring. Sy beklemtoon dat feministiese denke uiteindelik 'n moreel-etiese doel nastreef. Dit beliggaam 'n kritiese ingesteldheid en



evaluasie van bestaande morele sisteme . 'n Hoop op bevryding en vervulling staan sentraal binne die feminisme. Deur die ontdekking van 'n nuwe humanisme waarin man en vrou beide herken word as na die beeld van God geskape en bedoel vir gemeenskap met mekaar en met God, mag feminisme dalk *haarself* transendeer om die hoop en die toekoms te bied wat dit belooft.



Hoofstuk 5

Egbreuk en Seksualiteit binne die Antieke Mediterreense Samelewing

1. Johannes 8:1-11

(Eksegese as Addendum)

1.1. Vertaling

Maar Jesus het na die Olyfberg toe gegaan.

Die volgende môre vroeg was Hy weer in die tempel en die hele volk het na Hom toe gekom. Hy het gaan sit en hulle geleer.

Die skrifgeleerdes en die Fariseërs bring toe 'n vrou wat op Egbreuk betrap is, en laat haar in die middel van die kring mense staan.

Hulle het vir Hom gesê: "Meneer, hierdie vrou is op heter daad betrap waar sy Egbreuk gepleeg het.

Moses het ons in die wet beveel om sulke vrouens te stenig, maar u, wat sê u?"

Dit het hulle gevra om Hom uit te lok, sodat hulle iets kon kry waaroor hulle Hom kon aankla. Maar Jesus het gebuk en met sy vinger op die grond geskrywe.

Toe hulle aanhou om Hom te vra, het Hy regop gekom en vir hulle gesê: "Laat die een van julle wat 'n skoon gewete het, eerste 'n klip op haar gooi."

Daarna het Hy weer gebuk en op die grond geskrywe.

Toe hulle hoor wat Hy sê, het hulle een vir een begin wegloop, die familiehoofde eerste. Jesus is alleen agtergelaat saam met die vrou daar in die middel van die kring mense.

Toe het Hy regop gekom en vir haar gevra: "Mevrou, waar is hulle? Het nie een van hulle die oordeel oor jou voltrek nie?"

"Niemand nie, Here," sê sy. Toe sê Jesus: "Ek doen dit ook nie. Gaan maar en moet van nou af nie meer sonde doen nie."



1.2. Kommentaar

Malina en Rohrbaugh (1998:292) merk op dat die gedeelte nie deel uitmaak van die oorspronklike manuskrip van die Evangelie volgens Johannes nie en die meeste gesaghebbende manuskripte bevat dit nie. Dit word egter gevind in antieke Latynse geskrifte asook in die Vulgaat en derhalwe word dit deur die meeste Westerse tradisies as kanoniek en gesaghebbend vir die Christelike teologie beskou. Die passasie pas wel baie goed binne die konteks van die vierde Evangelie aangesien die spanning tussen Jesus en die Fariseërs en die Skrifgeleerdes volgehou word. Forster (1995:59) sien in hierdie narratief, hoewel tekstkrities beskou dit nie deel vorm van die outentieke Johannese Evangelie nie, Jesus se optrede sover dit die vrou betref eerder pastoraal as wettisisties. Die narratief begin met 'n inleiding dat Jesus in die tempel besig was om die mense te leer toe die Fariseërs Hom nader en met 'n vyandige vraag konfronteer.

Die outeur veronderstel dat sy lesers bekend is met die agtergrond waarteen hierdie gebeure afspeel. Die huwelik in die antieke Mediterreense samelewing was immers die samekoms van twee families ten einde hulle gemeenskaplike voordeel en sosiale sekuriteit te verseker (Malina en Rohrbaugh 1998:292). Die rol wat die vrou in hierdie verband gespeel het was om die twee families aan mekaar te verbind; sy verbind haar vader en sy familie aan die familie van haar man.

Die kwessie wat in hierdie narratief aangespreek word is die hantering van 'n vrou wat skuldig bevind word aan egbreuk deur die lede van die Israelitiese gemeenskap wat nie familie van haar is nie. Dit moet verder verstaan word dat wanneer die Fariseërs en die Skrifgeleerdes hierdie vraag aan Jesus stel, is dit ook sy eer wat in die openbaar uitgedaag word. Dit gaan nie hier om die eer van die familie van die beskuldigde vrou of die eer van haar man (as sy getroud sou wees) of dié van die beskuldigde manlike party nie. Aangesien die vrou egter in die eer van haar vader of in dié van haar man ingebed is, beteken Egbreuk dat die eer van haar man skade aangedoen is. Dit was die gebruik dat indien die eer

van die man op so 'n wyse deur 'n ander man aangetas is, hy sy eer kon herwin deur die skuldige man se lewe te neem. Die gevolg hiervan sou 'n eindelose vete wees omdat kwaad onophoudelik met kwaad vergeld word in die stryd om die beskerming van eer wat as beperkte goedere deur antieke Mediterreense samelewings beskou is (Malina en Rohrbaugh 1998:292). Daarom kon die gemeenskap ingryp ten einde so 'n vete te voorkom en dan word die vrou wat die oorsaak van die konflik is om die lewe gebring. Aangesien die vrou die een is wat die eer van haar familie van oorsprong en die eer van haar man aan mekaar verbind, is haar seksuele verhoudings met 'n ander man 'n ontoring van hierdie verbintenis. Haar dood sou hiervoor vergoed sodat die lewe weer normaal kan voortgaan. Deuteronomium 2:23-24 verklaar dat 'n maagd wat reeds toevertrou is en egbreuk gepleeg het gestenig moet word en vir 'n getroude vrou wat haarself hieraan skuldig maak word die doodstraf in Levitikus 20:10 en Deuteronomium 22:22 voorgeskryf hoewel die manier hoe dit voltrek moet word nie gespesifiseer word nie.

Morris (1995:780) maak die belangrike punt dat indien die Fariseërs en die Skrifgeleerdes daarop aangedring het dat die vrou op heterdaad betrap is, dit sou moes beteken dat daar 'n ooggetuie teenwoordig moes wees. Blote omstandighedsgetuienis sou nie voldoende gewees het ten einde die vrou te veroordeel nie. J D M Derret (1963:1-26) versterk die argument deur aan te toon dat 'n situasie waar die paartjie alleen in 'n kamer was of selfs saam op 'n bed gelê het, nie genoegsaam sou wees vir 'n klag van egbreuk nie. Die konkrete daad moes deur die ooggetuie waargeneem word en beide die partye moes aan die daad deelneem. Hierdie voorwaardes was so streng, dat daar selde as ooit 'n geval was waar daar bo redelike twyfel vasgestel kon word of iemand wel egbreuk gepleeg het. Daar is wel voorsiening gemaak vir gevalle waar 'n man sy vermoedens gehad het, maar konkrete bewyse nodig gehad het. Dit noodsaak ons om in hierdie geval van die veronderstelling af uit te gaan dat daar 'n lokval vir die vrou gestel is. Hierdie gedagte word verder ondersteun deur die feit dat daar geen melding gemaak word van die betrokke man nie. As die vrou soos wat die Fariseërs en Skrifgeleerdes wil beweer dan op heterdaad betrap is, moes



daar tog twee partye betrokke gewees het. Aangesien dit al duideliker begin blyk dat die hele situasie georkestreer is, is daar voorsiening gemaak vir die man om te ontsnap. Dit alles dui daarop dat die aanklaers die een of ander wraakgierige motief gehad het. Hulle bring haar egter in die openbaar voor Jesus. Daar is geen rede hiervoor nie. Hulle kon Jesus immers hieroor gevra het sonder dat die vrou teenwoordig hoef te wees. Die sluheid van die aanklaers word verder beklemtoon deur die beleefde “Meester” waarmee Jesus aangespreek word, aangesien hulle Hom wil uitlok om ’n uitspraak te lewer (Morris 1995:781). Tensy aanvaar word dat die vrou in die narratief ’n maagd is wat reeds toevertrou is, is die kwessie wat deur die Fariseërs en die skrifgeleerdes geopper word watter vorm die doodstraf moet aanneem. Die uitdaging wat aan Jesus gerig word is dus nie of die vrou die doodstraf moet ontvang aldan nie, maar watter vorm van doodstraf Jesus sou verkies en dit hang dus saam met ’n toets van Jesus se verstaan van die Tora (Malina en Rohrbaugh 1998:293)(Morris 1995:782).

Die duistere motiewe van die aanklaers blyk verder uit die feit dat hulle die saak so klinklaar as moontlik aan Jesus probeer voorhou en Hom op so ’n wyse in ’n dilemma wil dompel dat Hy Homself diskrediteer ongeag hoe Hy verkies om daarop te reageer. Sou Hy met hulle saamstem en die vrou ter dood veroordeel, maak Hy Homself daaraan skuldig dat Hy die Romeinse wet verontagsaam. Indien Hy haar nie stenig nie, kon die aanklag teen Hom ingebring word dat Hy Hom nie steur aan die Wet van Moses nie (Morris 1995:782) (vgl ook Moloney 1998:261).

Daarbenewens het die aanklaers redelike sekerheid gehad oor wat Jesus se perspektief op die situasie sou wees. Hulle motiewe word gou duidelik. Hulle versoek nie werklik sy leiding in hierdie verband nie. Hulle hoop dat Hy iets sal sê waarmee Hy Homself sal inkrimineer (Morris 1995:783 vgl Moloney 1998:261). Dit is dus duidelik dat Jesus se eer uitgedaag word en sy opponente maak gebruik van die vrou wat pas in die skaamte gedompel is ten einde hierdie doelwit te bereik. Jesus reageer hierop deur sy eer te verdedig en die eer van sy opponente te verminder (Moloney 1998:261). Aanvanklik kies Jesus om hulle te

ignoreer. Hy het eenvoudig afgebuk en in die sand geskryf. Daar is geen aanduiding van wat Hy geskryf het nie of waarom Hy geskryf het nie. Die aanklaers beskou Jesus se stilswye as 'n onvermoë om aan hulle die antwoord te gee waarop hulle gewag het. Daarom het hulle aangehou om Hom te vra. Jesus het egter opgestaan en die uitnodiging gerig aan enige van hulle wat sonder sonde is om die eerste klip op haar te gooi. Dit is gewoonlik die ooggetuie wat tydens die steniging die eerste klip gooi (vgl Deuteronomium 17:7). Hierdie antwoord van Jesus het die aanklaers ontwapen. Dit kon immers nie as 'n verontagsaming van die wet beskou word nie. Jesus beveel immers dat 'n klip gegooi moet word, maar die beperking wat Hy plaas op wie by magte is om 'n klip te kan gooi weer onmiddellik enige leed van die vrou af. Met hierdie stelling word die skuld van die vrou nie ontken nie, maar Jesus dring aan op die absolute onskuld van hulle wat die straf moet voltrek. As die ooggetuie daaraan skuldig was dat hy die situasie om die vrou uit te vang georkestreer het, wat heel moontlik die geval blyk te wees, kan die vrou nie op grond van sy getuie nis veroordeel word nie. Enige iemand wat op hierdie basis aan die steniging deelneem sal aan sameswering skuldig wees (Morris 1995:784).

Die Fariseërs en die skrifgeleerdes word ontmasker. Die motief vir hulle aksie was immers om Jesus in die openbaar tot skaamte te bring en dit het weinig met die uitvoering van die voorskrifte van die Tora te doen gehad.

Soos wat die woorde van Jesus inslag gevind het, het die mans begin wegstap. Die uittog is deur die ouderlinge wat van nature die leiding moes neem, begin. Vanweë hulle ervaring het hulle ook waarskynlik die implikasies van Jesus se woorde beter begryp. Hulle was immers ook verantwoordelik daarvoor dat reg wel geskied.

Jesus het die fokus verskuif van die sonde van die vrou na hulle eie sonde (Morris 1995:785). Die aanklaers word nou die beskuldigdes (Moloney 1998:261). Slegs twee bly oor, Jesus en die vrou. In die treffende woorde van Augustinus *miser et Misericordia*.

Nou spreek Jesus die vrou aan. Jesus se antwoord bring die verhaal tot 'n gepaste konklusie. Jesus veroordeel haar ook nie, maar stuur haar huis toe met



die opdrag dat sy van nou af 'n eervolle lewe moet lei. Sy moet 'n skoon breuk maak en haar hele lewe verander. Dit is ook belangrik om in hierdie verband op te let dat die vrou geen teken van berou getoon het of geen geloofsuitspraak gemaak het voordat die genade aan haar bemiddel is nie. Jesus betoon onvoorwaardelik genade aan haar en bewys aan haar geregtigheid (Morris 1995:786 vgl Moloney 1998:262).

Gail O'Day (1992:385) bied 'n verdere interessante perspektief op die narratief. Sy skryf dat Augustinus die verhaal verstaan het as 'n kontras tussen die sondigheid van die vrou en die genade van Jesus. By nadere bestudering van die teks, is sy egter van mening dat hierdie gepolariseerde verstaan van die gebeure nie reg aan die teks laat geskied nie. Dit blyk dat Jesus die sonde van die aanklaers en dié van die vrou op dieselfde vlak plaas. Jesus bied ook aan beide die aanklaers en aan die vrou die geleentheid om 'n nuwe blaadje om te slaan. Beide word uitgenooi om die ou lewe te laat staan en 'n nuwe lewe te begin.

Toe die Fariseërs en die skrifgeleerdes die vrou voor Jesus gebing het, het hulle haar van haar menswaardigheid ontnem deur haar die objek te maak van hulle komplot om Jesus in die openbaar tot skaamte te bring (O'Day 1992:385). 'n Interpretasie van die teks wat steeds die vrou as die simbool van sonde wil voorhou, is steeds besig om haar te objektiveer ten einde 'n punt te maak. Die teks sonder immers nie die vrou as 'n sondaar uit nie, maar plaas haar op gelyke vlak met die godsdienstige leiers wat die klagte teen haar wil inbring. Die teks is eerder 'n uitnodiging aan al die sondaars om van nou af aan 'n eervolle lewe te lei.

Hierdie narratief pas binne die teologiese raamwerk van die Evangelie van Johannes wat baie sterk met dualismes werk. Die gedagte dat die vrou hier ter dood veroordeel gaan word en die kwessie wat geopper word, naamlik bloot die wyse waarop dit voltrek moet word word onderbreek deur die verrassende wending dat Jesus die bemiddelaar van lewe en genade word.

2. Wat Egbreuk in die Antieke Mediterreense Samelewing beteken het

Philo, die bekende Joods-Hellenistiese filosoof en tydgenoot van Jesus, het gesê dat egbreuk die grootste van alle misdade is. Hy het geskryf dat egbreuk voortspruit uit 'n najaag van plesier (*philedonia*) en hartstogtelike waansin (*oistros*). Philo gaan voort deur te sê dat Egbreuk skadelik is vir al die partye daarby betrokke en hy sonder ook die kinders uit omdat die kinders wat 'n resultaat van so 'n verhouding kan wees nooit êrens sal behoort nie en hoewel hulle geen skuld aan die gebeure het nie, sal die res van hulle lewens ongelukkig wees (Collins 2000:44).

Volgens Countryman (1988:157) was egbreuk 'n misdaad teen seksuele eiendom. Die kontinuïteit van die familie het uitsluitlik afgehang van die geboorte van legitieme erfgename. Daar was 'n baie sterk oorweging vir die legitimititeit van erfgename en die suiwerheid van geslagslyne. Daarom was dit so belangrik dat 'n meisie 'n maagd moes wees wanneer sy trou. Indien 'n buitestaander gemeenskap met 'n getroude vrou gehad het, het dit beteken dat hy haar gesteel het en ook haar man se reg tot 'n legitieme erfgenaam gesteel het. Dit het die man in die skande gedompel en ook die status van die familie in die gemeenskap verminder. Die geboorte wat egbreuk, diefstal, begeerte en die lewering van valse getuïenis verbied val dus almal in dieselfde kategorie. Egbreuk is immers gelykstaande aan diefstal en niks wat aan jou naaste behoort mag begeer word nie. Binne hierdie konteks het egbreuk uitsluitlik beteken dat 'n man gemeenskap het met 'n ander man se vrou, dit wil sê 'n getroude vrou. Die man se eie huwelikstatus was irrelevant, want dit is nie 'n kwessie dat hy sy eie huwelikstrou verbreek het nie, maar hy het 'n ander man se eiendomsreg geskend. Van Eck (2007b:118) wys ook daarop dat die vrou as 'n resultaat van die huwelik by die eer van haar man ingebed is en gevolglik die besitting van die man was. Egbreuk het dan beteken dat die eer van die man met wie die vrou getroud is, geskend word deurdat sy eiendom "gesteel" word. 'n Man kon slegs egbreuk pleeg teenoor 'n ander getroude man, maar nooit teenoor sy eie vrou nie. Seksuele

kontak met 'n getroude vrou is gesien as 'n uitdaging van haar man se eer en die oortreder het daardeur sy manlikheid probeer aantoon. Seksuele kontak van 'n getroude man met 'n ongetroude meisie of een van sy eie slavinne is hoegenaamd nie as egbreuk beskou nie (Van Eck 2007b:118 vgl Kloppenborg 1990:182-200).

Countryman (1988:158) wys egter daarop dat egbreuk van ander eiendomsregskendings verskil het in die opsig dat dit die toestemming van die eiendom behels het. Daarom het die Tora bepaal dat albei die betrokke partye by die egbreuk gestraf moes word. Die gepaste straf was die doodstraf en wreed soos dit mag klink was die doodstraf wat aan 'n vrou wat haarself aan egbreuk skuldig gemaak het, opgelê is eintlik 'n erkenning van haar menswees. Sy was hier nie net eiendom nie, maar sy kon 'n besluit maak. Sodra sy egter seksuele omgang met 'n ander man gehad het en in kontak met die semen van 'n ander man gekom het, was sy van geen nut meer vir haar eie man nie (vgl Van Eck 2007b:118-119).

'n Vrou wat nog net aan 'n man toevertrou is, het reeds sy besitting geword. Sedertdien was enige skending van haar volgens die Tora 'n vorm van egbreuk. Indien sy gewillig aan die egbreuk deelgeneem het, is sy ter dood veroordeel, maar as dit onder dwang was is haar lewe gespaar (Countryman 1988:158).

Aangesien die jong meisie voordat sy die eiendom van haar man geword het, by die eer van haar vader ingebed was, was egbreuk ook 'n kwessie selfs nog voor sy aan 'n man toevertrou is. Dogters was minder waardevol binne die familie as seuns aangesien dogters nie die kontinuïteit van hulle eie families verseker het nie, maar dié van hulle mans se families. Dogters was egter waardevol in die sin dat hulle invloedryke en welgestelde families kon aantrek en sodoende die status van hulle eie families kon verhoog (Countryman 1988:158).

Om hierdie rede was maagdelikheid absoluut onontbeerlik, want anders was sy nie geskik vir die huwelik nie. 'n Man wat 'n dogter se maagdelikheid van haar



ontneem het sonder huweliksonderhandeling en die toestemming van haar vader, was 'n dief (Countryman 1988:159) (vgl Kloppenborg 1990: 182-200). In so 'n geval moes die man volgens die Tora aan die vader die volle bruidsprys betaal en indien die vader sou instem, met haar trou sonder die reg om later van haar te skei. Indien die vader van die bruid egter weier dat hy met haar trou, was hy steeds vir die bruidsprys verantwoordelik as vergoeding aan haar vader omdat sy nie verder vir haar vader van nut was nie. Huweliksluiting was immers 'n sosiale transaksie tussen twee families en 'n vrou is as't ware uit die voogskap van haar vader aan die voogskap van haar man oorhandig. Daar moet verder in ag geneem word dat die daad van egbreuk verder uitkring na die komplekse wêreld van huishoudings en families (Loader 2005:48).

As gevolg van die finansiële implikasies is maagdelikheid in 'n baie ernstige lig beskou. Die bruidegom het verwag dat die meisie wat hy as vrou neem 'n maagd was. Maagdelikheid was die waarborg dat geen vreemde bloed in die familie sou inkom nie. Daarbenewens was die eer van die familie op die spel (Loader 2005:50). Om dieselfde rede was huwelikstrou net so belangrik. Dit bevestig weer eens die groepsgeoriënteerde beheer oor vroulike seksualiteit wat moet funksioneer ten einde die voortbestaan van die groep en die suiwerheid van die geslagslyn te verseker (Brayford 1990:166).

Dit was van kardinale belang vir die oorlewing van die familie dat dit sterk en stabiel bly. Dit het beteken dat 'n goeie nageslag voortgebring moes word, wat ook stabiliteit in die toekoms sal waarborg. Die mans se rol hierin was om die eer van hulle families ten alle koste te beskerm en jaloers oor die skaamte van die vroue in sy familie te waak. 'n Man wat nie hierin kon slaag nie, het sy hele gemeenskap in die steek gelaat, aangesien dit die potensiaal gehad het om die oordrag van die erflating te ondermyn (Loader 2005:52). Egbreuk het dus ook ernstige gevolge vir die voortbestaan van die familie gehad en die voortbring van kinders wat die rykdom van die familie moes laat voortleef. Daarom is egbreuk gesien as die vernietiging van die huwelik en 'n huwelik kon nie daarna weer herstel word nie.

In die antieke wêreld was dit dus slegs die vrou wat haarself aan huweliksontrou kon skuldig maak deur seks buite die huwelik te hê. Die enigste manier waarop 'n man aan egbreuk skuldig was, was indien hy gemeenskap gehad het met 'n ander man se vrou. Indien hy egter 'n seksuele verhouding gehad het met 'n slavin, 'n prostituut, 'n byvrou of 'n weduwee was dit hom heeltemal geoorloof (Countryman 1988:165 (vgl Vardy 1997:187)).

Loader (2005:47) bevestig dat ons baie versigtig moet wees om aannames oor egbreuk uit Bybelse tekste te maak, omdat egbreuk in die antieke Mediterreense konteks iets radikaal anders beteken het as in ons post-moderne konteks van vandag. In die antieke Mediterreense konteks was dit eerder 'n vorm van diefstal wat 'n ander man se eer geskend het. Dit het weinig te doen gehad met mans se houdings en gedrag teenoor vroue in die algemeen. Dit was immers 'n sonde wat teenoor 'n ander man gepleeg is.

3. Seksualiteit in die Eerste-eeuse Mediterreense konteks

Al ons inligting oor die liggame van mans en vroue van antieke tye is afkomstig van manlike bronne. Die regsgeleerdes en dokters was almal mans en almal wat geskrewe werke agtergelaat het was mans. Dreyer en Van Aarde (2007a:637) skryf ook dat in antieke geskrifte alle vroue sonder uitsondering vanuit 'n androsentriese perspektief beskryf is en hierin gestereotipeer is as synde objekte van drifte, bewondering, sorg en dankbaarheid, maar ook van suspisie en selfs haat. Ons enigste direkte toegang tot die vroue van die antieke tyd is deur die geraamtes en die besittings wat in die graftombes gevind is. Ook die beeldhouwerk en die skilderye wat vir ons behoue gebly het, is die werk van mans. Wat ons kort kom is nie so seer feitelike kennis oor vroue nie, maar eerder eerstehandse kennis oor vroue en hulle perspektiewe op die werklikheid en ook hulle beskouing van mans. Die bietjie inligting wat ons van antieke dokters bekom het oor die liggame van vroue asook die vrae wat hulle oor hulle eie



liggame gevra het en die idees wat hulle oor hulle eie liggame gehad het, is dus vir ons van onskatbare waarde. Maar hierdie inligting gaan egter primêr oor die wet en manlike idees oor vroue, hulle fisieke aard en die lewe wat mans hulle toegelaat het om te lei. Tog het die vroue in die antieke tyd self ook geskryf. Argeoloë besit baie briewe wat deur mans aan vroue geskryf is omdat die vroue die briewe wat hulle ontvang het bewaar het, maar hul eie geskifte het verlore gegaan. 'n Historikus is dus bevooroordeel wanneer oor liefde in die antieke tyd geskryf word aangesien slegs die manlike kant van die verhouding beskryf kan word. Ons besit geen verslag van of die geskrewe of die gesproke woorde van die selfs die vroue wat bemin is deur die grootste figure van die antieke tyd nie. Al wat ons uit die dokumente tot ons beskikking kan wys word is algemen inligting oor die aard van verhoudings tussen mans en vroue en die omstandighede waaronder hulle aangetrokke tot mekaar voel, begeerte vir mekaar geopenbaar het en saamgewoon het. Dit was binne hierdie gemeenskap dat die Christelike geloof gebore is en gegroei het en teen hierdie agtergrond dat daar geredeneer is dat maagdelikheid die ideale staat is (Rousselle 1988:2). Om aangetrokke te voel tot 'n vrou wat 'n persoon die realiteit van sy eie begeertes laat besef het, is nie deur filosofie as 'n suiwer positiewe impuls beskou nie. 'n Gevoel van passie vir 'n ander se liggaam het die rede versteur en het 'n obstruksie gevorm in die vryheid van die verstand. Die medici van die dag het hierdie perspektief beaam en die geleerdes en die politici van die dag was van mening dat die begeerte nie die intellektuele of politieke lewe moet betree nie. Dit het implikasies gehad vir die opvoeding van kinders wie se liggame en verbeeldings streng onder beheer gebring moet word (Rousselle 1988:3). Vir beide mans en vroue het kontak met 'n ander se liggaam 'n teken van sterflikheid en verlies geword. Enige manifestasie van begeerte vir 'n ander se liggaam, genoem *porneia* het 'n aanduiding van swakheid in diens van God geword (Rousselle 1988:4).



3.1. Die liggame van mans

Die antieke dokters het die waarnemings wat hulle in staat was om te maak vir ons neergeskryf. Dissektasie van die menslike liggaam het nie voorgekom nie. Tog is alles wat met die blote oog waargeneem kon word neergeskryf. Dokters in stede het wel te doen gekry met ongevallen, die gevolge van gewapende gevegte en die beserings wat tydens die spele voorgekom het. Maar anders as hierdie uitwendige beserings is die studie van die fisiologie, die interne funksies van die liggaam, grootliks gebaseer op logika of analogie en nie op waarneming nie (Rousselle 1988:5).

Ons weet dat die Romeine nie soveel slaap en oefening ingekry het soos wat hulle dokters graag sou wou hê nie. Maar dokters kon redelike beheer uitoefen oor hulle dieet en hulle seksualiteit (Rousselle 1988:9).

Sommige dokters het geredeneer dat seks nadelig vir die liggaam was. Dokters het natuurlik nie almal hierdie siening gedeel nie. Ander was weer van mening dat onthouding meer skadelik vir die liggaam was as seksuele aktiwiteit (Rousselle 1988:12).

Aangesien daar die gedagte was dat die asem die lewe of gees van die persoon bevat en dit ook algemeen aanvaar is dat die sperm hierdie lewe oordra, is daar tot die gevolgtrekking gekom dat sperm asem moes bevat. Aangesien die liggaam se lugtoevoer nooit onderbreek is solank die persoon nog asem haal nie, het dit geblyk dat daar geen rede was om te bekommer dat verlies aan sperm verlies aan *pneuma* sou beteken nie. Dokters het wel tot die gevolgtrekking gekom dat seksuele aktiwiteit die liggaam uitput (Rousselle 1988:13). Onnodige vermorsing van sperm of bloed moes dus ten alle koste vermy word aangesien die brein *pneuma* nodig gehad het om aan die lewe te bly.

Toe dit vir dokters duidelik geword het dat oormatige seksuele aktiwiteit die liggaam uitput deur veral die stremming wat dit op die bors, die longe en die senuwees plaas, moes aandag geskenk word aan diegene wat nie gekies het om hulleself van seks te onthou nie. 'n Dokter is geraadpleeg oor hoe om 'n liggaam wat deur seks uitgeput is te herstel en oor hoe om hierdie uitputting te voorkom.

Die dokter se eerste advies was om die regte tyd vir seksuele aktiwiteit voor te skryf. Nog in die nag terwyl die liggaam voedsel verteer en nog in die oggend op 'n nugter maag was geskik nie. Seksuele omgang was wenslik voor 'n ete of voor 'n bad omdat beide hierdie aktiwiteite moegheid beveg het. Die dokter het geadviseer dat die beste tyd vir seks was na 'n ligte maaltyd net voor die persoon gaan slaap. En dit was nie 'n slegte idee om 'n bietjie te oefen voor seksuele verkeer nie (Rousselle 1988:17).

Nadat 'n verlowing in antieke tye plaasgevind het en 'n meisie aan haar toekomstige man toevertrou is, is 'n vroedvrou deur haar verloofde gestuur om haar namens hom te gaan ondersoek. Eers is 'n algemene ondersoek gedoen en daar is geglo dat vroue wat sterk voorkom en effens breër heupe het eerder kinders sou kon baar as vroue wat swakker voorgekom het. Die kleur van 'n meisie was ook belangrik. 'n Bloesende meisie was 'n teken van onderdrukte begeerte en sy sou 'n man se sperm kon vernietig. Na die algemene ondersoek het die vroedvrou die meisie se geslagsdele ondersoek. Dokters en vroedvroue het dus die mans daarin bygestaan om besit van die vrou se liggaam te neem (Rousselle 1988:21).

3.2. Die liggame van vroue

Omdat die hantering van oop wonde van soldate en swaardvegters wat aan die gladiatorspele deelgeneem het dokters meer bekend gemaak het met die liggame van mans, het die vroulike liggaam steeds vir hulle 'n misterie gebly. Tydens miskrame het vroue die teenwoordigheid van manlike dokters verwerp en eerder die hulp van ander vroue ingeroep (Rousselle 1988:25). Manlike dokters het dus byna geen kennis van die vroulike fisiologie gehad nie, maar fantasieë en logiese redenering is gebruik.

3.3. Seksuele oortredings wat deur die Romeinse Reg erken is

3.3.1. Seksuele “teistering”

Sedert die republiek is verskeie vorme van onaanvaarbare gedrag onder die konsep van *iniuria* verstaan en die oorteder was verantwoordelik vir skadevergoeding teenoor die slagoffer. So ’n aksie kon ingebring word teen enige ongewenste kontak met ongetroude meisies of met getroude vroue deur hulle rond te volg of deur hulle oppassers weg te neem met geweld of deur oortuiging. Gerespekteerde vroue sou nie sonder ’n oppasser in die publiek verskyn nie en die funksie van so ’n oppasser was juis om ongewenste kontak af te weer. Ongewenste kontak is gedefinieer as ’n klad op haar deugsaamheid deur vleiende praatjies en ’n konstante volg van ’n vrou was negatief vir haar reputasie (Gardner 1986:117).

So ’n aksie kon onderneem word deur die vrou self of deur haar man of deur haar vader aangesien ’n onreg wat teenoor ’n vrou gepleeg word eerder op haar man of op haar vader gerig was. ’n Verloofde sou ook in so ’n geval kon optree. Dit was veral belangrik om die kuisheid van ’n familie se vroue teen buitestaanders te beskerm as gevolg van die implikasies vir die vaderskap van kinders en potensiële erfgename (Gardner 1986:118).

3.3.2. Verkragting

’n Krimminele vervolging kon ingebring word vir verkragting (*per vim stuprum*: omgang deur geweld). Hierdie klagte kon ook deur die vrou of deur haar man of vader ingebring word. Verkragting was strafbaar met die dood en keiser Hadrianus het ’n baie gematigde houding ingeneem teenoor mense wat die reg in eie hande geneem het en iemand doodgemaak het wat hulle verkrag het. Verkragting was ’n geval van geweld teen vroue en is deur die Romeinse reg in ’n baie ernstige lig beskou (Gardner 1986:118).

Daar is geen manier om te bepaal hoe gereeld verkragting in die Romeinse wêreld plaasgevind het nie, net soos wat dit onmoontlik is om te bepaal hoeveel gevalle van verkragting in ons samelewing plaasvind omdat slegs ’n fraksie van dit



wat werklik gebeur, aangemeld word. Die redes waarom vroue nie verkragting aanmeld nie is veelvuldig en sluit in persoonlike trauma en die verwagting van onsimpatieke behandeling en die gevoel dat hulle voortaan deur mans gestigmatiseer gaan word en dat hulle onskuld nie onvoorwaardelik aanvaar gaan word nie (Gardner 1986:120).

3.3.3. *Stuprum*

Stuprum kon verwys na enige vorm van seksuele immoraliteit. Seksuele verhoudinge met meisies wat nog in die huwelik kan tree, moes ontmoedig word omdat die huwelik daardeur ondermyn is en die geboorte van legitieme kinders is beperk wat die kontinuiteit van die familie moes verseker (Gardner 1986:121).

Stuprum was 'n oortreding deur albei die betrokke partye. As *stuprum* gepleeg is deur 'n hetroseksuele man, het dit bestaan uit 'n seksuele verhouding wat met 'n ongetroude meisie of vrou (insluitend weduwees) aangeknoop is, aangesien haar moontlikheid om te trou ook van haar sosiale status afgehang het. Daarom het regsgeleerdes gewaarsku daarteen om in saamwone verhoudings te bly met gerespekteerde vroue. Omgang met 'n prostituut was egter nie *stuprum* nie en selfs ook nie met 'n eks-prostituut nie. Dit was aanvaarbaar vir 'n man om sy eie slavin as byvrou te neem. Slavinne, prostitute en vrygebore vroue van 'n nederiger sosiale status kan byvroue wees, maar indien die vrou tot 'n hoër sosiale status behoort, was die eerbare ding om met haar te trou of ten minste openlik erkenning aan die verhouding gee (Gardner 1986:124).

Seksuele verhoudings tussen 'n paartjie wat aan mekaar toevertrou is, kan streng gesproke ook *stuprum* wees, maar die belanghebbendes naamlik die paartjie en die vader van die meisie sou na alle waarskynlikheid nie regstappe neem nie. Dit sou moontlik wees vir die vader of vir die meisie om die bedreiging van vervolging te gebruik om 'n onwillige man te dwing om sy verantwoordelikheid ten opsigte van die huwelik op te neem, maar hierdie

swaard het na twee kante toe gesny. Die vrou self sou verlies aan reputasie beleef het en sy kon self ook die risiko loop om vervolgt te word. Omgang met 'n slavin was nie *stuprum* nie, maar die eienaar kon wel die man dagvaar vir skadevergoeding.

3.3.4. Egbreuk

Egbreuk was 'n kriminele oortreding maar dieselfde wet het nie vir albei geslagte gegeld nie. 'n Getroude vrou was skuldig aan egbreuk indien sy 'n seksuele verhouding met enige ander man buiten haar eie man gehad het. 'n Man was slegs skuldig aan egbreuk indien hy 'n seksuele verhouding met 'n getroude vrou gehad het. Sy eie huwelikstatus was irrelevant. 'n Man kon altyd 'n ontroue vrou vervolgt. 'n Vrou kon egter nie 'n ontroue man vervolgt nie, aangesien hy, in die oë van die reg, geen oortreding teenoor hulle huwelik gepleeg het nie. Sy kon miskien haar vader kry om hom te vervolgt en ook maar net indien die ander vrou 'n getroude vrou was en haar man nie opgetree het nie (Gardner 1986:127 vgl Countryman 1988:158; Van Eck 2007b:118-119).

Sy kon egter wel van hom skei en omdat hy egbreuk gepleeg het, sou sy die bruidskat kon terugeis, maar tensy sy besonder wraakgierig was, daar nie werklik 'n rede was om hom te vervolgt nie. Die wet was primêr daar om die kuisheid van vroue binne die huwelik te beskerm. Die kuisheid van mans was nie van belang nie, solank hulle net van ander mans se vrouens weggebly het en buitendien was daar veelvuldige ander moontlikhede tot hulle beskikking.

Die straf vir 'n vrou wat skuldig bevind is aan egbreuk was baie ernstig. Sy het die helfte van haar bruidskat verloor en 'n man die helfte van sy eiendom. Strawwe kon ook hande-arbeid insluit. 'n Vrou wat skuldig bevind is aan egbreuk het tot die selfde kategorie behoort as prostitute, aktrises en kriminele en hulle is verbied om met Romeinse vryburgers in die huwelik te tree. Die gevolg was dan dikwels dat hierdie vroue uiteindelik prostitute geword het omdat hulle geen ander heenkome gehad het nie.

4. Die radikaliteit van Jesus se optrede in Johannes 8:1-11

Volgens Countryman (1988:187) bevraagteken Jesus nie die bestaande definisie van egbreuk in hierdie narratief nie en Hy verander ook nie die karakter van die familie nie, maar wat hy wel doen is verbysterend vir die *status quo* van bestaande leringe. Deur wie ookal sonder sonde was te nooi om die eerste klip te gooi, dwing Hy die aanklaers om hulle goedkoop sin vir waarde, wat spruit uit hulle maklike aanwending van geweld om bestaande sosiale instellings te verdedig, te herevalueer. Die oudste, dit wil sê die wysste was die eerste om die implikasie hiervan te besef en om die klip neer te gooi en weg te gaan. Wanneer almal weg is en Jesus alleen gelaat word met die vrou, veroordeel Hy haar ook nie. Hy sê wel vir haar om nie meer sonde te doen nie. Egbreuk hou dus nie op om sonde te wees nie, maar die bestaande sosiale konvensies word ondermyn.

Müller (2002:25) toon ook aan hoe die Fariseërs en die skrifgeleerdes met hulle wettiese benadering van Jesus verwag om die vrou wat op die daad van egbreuk betrap is te veroordeel. Vir die vrou self gee hulle eintlik niks om nie, hulle wil net hê dat Jesus deur sy optrede Homself sal inkrimineer. Wat Jesus daarna oor die vrou se lot besluit kan hulle nie in die minste skeel nie. Dit is jammer dat die godsdienstige leiers van die dag 'n reeds misbruikte vrou gryp en nog verder in die openbaar wil verneder. Sy het nie eens 'n naam nie, en dit blyk ook nie vir hulle van enige belang te wees nie. Sy is immers net 'n middel tot hulle doel. Sy moet hulle help om te bewys dat Jesus die wet van Moses verontagsaam. Die vrou is nie belangrik nie, maar die letter van die wet moet so jaloers bewaak word dat 'n vrou met haar lewe daarvoor moet betaal. Müller toon verder aan dat Jesus se gebaar om in die sand te skryf van simboliese waarde is. Die sand is immers die swakste vorm van materiaal waarop geskryf kan word. Dit neem slegs 'n paar minute dan het die wind dit wat in die sand geskryf staan weggewaai. Daarmee illustreer Jesus ook die vlietende aard van dit wat in die Wet staan, as hulle dit nie in hulle harte internaliseer nie. Jesus illustreer ook sy solidariteit met die vrou en dat die vrou vir Hom belangriker is as die wet (vg

Forster 1995:59). Wanneer Hy uiteindelik praat keer Hy die bestaande konvensie op sy kop. Hy omarm haar met sy liefde en Hy erken haar menswaardigheid en daarna kom die vermaning (Moloney 1998:262).

Wanneer Jesus elders in die Nuwe Testament sy kategismus oor egbreuk lewer, verskil Jesus ook radikaal van Philo. Philo het dit aan onbesonne passie en hartstogte toegeskryf en het ook gewys op die sosiale gevolge wat dit inhou. Jesus aan die ander kant verduidelik nie waarom egbreuk verkeerd is nie, maar Jesus merk 'n definitiewe verdieping in die betekenis van die sewende gebod (Collins 2000:44). Wanneer Jesus in Matteus oor egbreuk praat, voeg Hy by dat wie ookal met wellustige begeerte na 'n vrou kyk, het reeds in sy hart met haar egbreuk gepleeg (vgl. Matteus 5:28). Die taal wat hier gebruik word verwys na 'n daad wat met voorbedagte rade uitgevoer word en 'n doelbewuste intensie. Jesus toon hiermee aan dat werklike egbreuk in die diepte van 'n persoon se wese gepleeg word, in die "hart", wanneer daar bloot na 'n vrou gekyk word met die begeerte om haar man oneer aan te doen. Dreyer en Van Aarde (2007b:668) toon ook aan dat wat Jesus oor egbreuk gesê het nie gebruik kan word om vandag verantwoordelike etiese uitsprake te maak nie. Jesus het ten doel gehad om die verworping van sosiale instellings in sy tyd uit te wys. Dit beteken egter nie dat die Evangelie nie wel iets ten opsigte van egbreuk vir vandag se lesers te sê het nie (vgl. Van Eck 2007b:115-118). In navolging van die Jesus saak sal 'n huwelik nooit patriargaal, poligamies of hiërargies wees nie. Dit is Jesus se kritiek op die huwelik as instelling: dat dit op 'n sogenaamde legitieme wyse slagoffers langs die pad los en teen mense diskrimineer.

Loader (2005:244) stel dat indien ons 'n greep op die ware leer van Jesus wil verkry en ons onself werklik wil beskou as die agente waardeur die koninkryk van God beslag moet kry, ons sal moet let op die radikaliteit van Jesus se bediening waarmee Hy die waarde van die uitgeworpenes in die oë van God bevestig het. Dit sluit in dat mans verantwoordelikheid vir hulle eie seksualiteit behoort te aanvaar. Die perspektief op seksualiteit in die Jesus-tradisie bring ons



tot die besef dat daar niks is wat daarop dui dat die seksuele alleenlik die verwekking van kinders in die oog het nie. Seksuele eenwording word in verband gebring met die wil van God. Teen hierdie agtergrond word seksuele verhoudings baie ernstig opgeneem en enige vorm van seksuele misbruik word veroordeel. Mense word aangemoedig om verantwoordelikheid vir hulle eie seksualiteit te aanvaar. Dit sluit aan by 'n groter openheid ten opsigte van die vrou en 'n insluiting van die vrou in die gemeenskap. Daar word wegbeweeg van 'n besorgdheid oor daad, na 'n besorgdheid oor die gesindhede wat die daad motiveer. Die belangrikste stelling rondom seksualiteit in die Jesus-tradisie is waarskynlik nie daardie stellings wat om seksualiteit handel nie, maar die woorde en daad van Jesus wat 'n verstaan van God bied wat besorgd is oor mense, wat deernis het met mense, wat bemoeienis maak met mense, wat mense heelmaak en hulle oproep tot lewe. Dit lei ons verby 'n besorgdheid oor daad en selfs verby sekere gesindhede na 'n verbintenis tot (insluitend die seksuele verbintenis) liefde en respek. Die uitdaging van dissipelskap bring ons voor die nuwe uitdaging van gehoorsaamheid wat liefde en respek teenoor alle mense eis. Dit omvat ook mense se seksualiteit (Loader 2005:245).

Op hierdie punt word Van Wyk (2002:275) se beskouing dat die monogame huwelik op grond van die Bybel die enigste ruimte is waarbinne 'n lewenslange seksuele verhouding voltrek kan word verwerp. Een van die groot probleme wat juis hieruit voortvloei is die beskouing dat die huwelik die sogenaamde lisensie vir geslagsgemeenskap word (Dreyer & Van Aarde 2007a:646).

Collins (2000:183) sluit hierby aan wanneer hy stel dat die onderliggende motief hier is dat die dissipel van Jesus Christus anders oor sy of haar seksualiteit dink as wat die wêreld daaroor dink. Diegene wat die Evangelie aangeneem het en as gesaghebbend vir hulle lewens aanvaar het, kontrasteer die uitlewing van hulle seksualiteit met die norme wat vir die wêreld aanneemlik is. Ander oortuigings behoort vir die Christen te geld as die blote najaag van plesier. Hier moet ook eksplisiet vermeld word dat 'n groter verdraagsaamheid teenoor seksuele verhoudings wat buite die huwelik bestaan, allermens beteken dat die kerk moet

konformeer tot sekulêre praktyke nie. Maar die kerk lewe immers in die dialektiese spanning tussen die simboliese en die sosiale universa (kyk Berger 1967; 1987). Wat die kerk behoort te doen is om binne hierdie spanningsveld mense pastoraal te begelei om outentiek te lewe en verantwoordelike, sinvolle keuses te maak.

'n Ander perspektief op hierdie narratief in Johannes 8 is hoe die sosiale waardes wat die fondament was waarop alle interpersoonlike verhoudings in die antieke Mediterreense samelewing gerus het, hierdeur totaal en al op sy kop gekeer is. Jesus werk nie met die paradigma van eer en skaamte nie. Dit het verreikende gevolge vir die eerste volgelinge van Jesus gehad. Volgens De Silva (2000:43) het die eerste Christene waardes voorgestaan en verkondig wat teenstrydig was met die belangrikste waardes in die Grieks-Romeinse kultuur asook in die Joodse subkultuur. Daarom is die vroeë Christene dikwels in die openbaar tot skande gemaak, sodat hulle weer in lyn kon kom met die dominante waardes van die kultuur. Dit is ook om hierdie rede dat die outeurs van die Nuwe Testament baie moeite doen om hulle lesers voor te berei op die tegnieke wat deur hulle opponente aangewend gaan word om hulle in die openbaar tot skande te maak. Daarom word hulle ook aangemoedig om hulleself te onderskei in dade van liefde en barmhartigheid en om standhoudende eer voor God na te jaag. Die boodskap van Christus was onversoenbaar met die religieuse ideologie van die heidense wêreld. De Silva (2000:58) toon verder aan dat die sigbare refleksie van hierdie standhoudende eer voor God die gemeenskap van gelowiges was. Die outeurs van die Nuwe Testament laat die klem val op die opbou van 'n sterk geloofsgemeenskap en beklemtoon ook die individuele toewyding aan hierdie gemeenskap. Vandaar die klem wat in die vierde Evangelie op die liefdesgebod geplaas word. Die bande tussen gelowiges moet so sterk wees dat die een bereid moet wees om sy lewe vir die ander af te lê. Wanneer die eerbare persoon aan een of ander vorm van oneer onderwerp word, vereis die kultuur dat die verontregte sal optree ten einde sy eie eer te verdedig. Maar die volgelinge van Jesus oorkom dit en hulle doen dit nie deur

hulle onreg te wreek deur weer vir 'n ander 'n verlies van eer te veroorsaak nie, maar deur die geweld te beantwoord met vrygewigheid, seën en goedheid (De Silva 2000:70).

Om 'n Christen te wees is inderdaad eerbaar, hoewel nie in die oë van die samelewing nie, maar die fokus van die Christen behoort te wees op dit wat vir God aanneemlik is. Deur hierop te fokus sal Christene ook groter geloofwaardigheid na buite hê. Die outeurs van die Nuwe Testament dring daarop aan dat Christene met integriteit sal leef, kongruent aan die boodskap van Jesus (De Silva 2000:71).

5. Hermeneutiese implikasies van die teks

Lisa Sowle Cahill (1995:5) skryf dat wanneer na Bybelse riglyne oor seksuele etiek gesoek word, teoloë dikwels vasval in reëls wat seksuele gedrag reguleer. Die taak van die kritiese teoloog is vandag eerder om die oorspronklike sosiale konteks waarin die Bybelse uitsprake ontstaan het na te vors en om die oorspronklike betekenis vir die oorspronklike lesers vas te stel en dan kan die ooreenkomste en verskille met die hedendaagse konteks verdiskonteer word. Omdat Cahill die teks vanuit 'n feministiese perspektief benader, kies sy vir 'n hermeneutiek van suspisie wat baie fyn trap om nie die seksuele etiek wat uit die Bybel begrend word te verwar met die instandhouding van patriargale sosiale konvensies nie. Hierdie benadering maak dit moontlik om meer holisties na seksuele verhoudings te kyk in die lig van gelykheid, insluiting en emansipasie sonder om te verval in 'n liberale modus van individualisme, outonomieit en vryheid (Cahill 1995:10).

Cahill maak verder die baie belangrike punt dat alle seksuele verhoudings in die voor-Christelike Romeinse wêreld beheer is deur 'n patriargale hiërargie en baie streng norme het gegeld rakende die verkiesing van die regte vrou en die inrigting van die huwelik sodat die voortbestaan van die familie gewaarborg kan word (1995:10). Alle seksuele verhoudings het 'n sosiale doel gedien en was in



byna elke opsig die simbool van manlike dominansie. Binne die Christelike konteks is hierdie dominansie egter opgehef: die gemarginaliseerdes is ingesluit, die armes is versorg, vroue en slawe is in die gemeenskap van gelowiges ingesluit en 'n nuwe manier van lewe is geïnisieer, hoewel dit nooit in volmaaktheid bereik is nie (Cahill 1995:11).

Brayford (1999:168) verduidelik dat die eer-skaamte model lig werp op die inherente geslagsideologie wat agter hierdie sosiale konvensies skuil. Die seksualiteit van die vrou moet in toom gehou word ten einde die eer van die man te beskerm sodat hy nie in die openbaar tot skande gebring word nie. Ten einde die moontlikheid hiervan te beperk, word die man die heerser binne die seksuele arena en so verseker hy dat sy manlike eer ten alle koste beskerm word. Die onderdanige vrou verkry deel aan die eer van die man, indien sy haarself hieraan onderwerp.

As gevolg van die twee uiteenlopende paradigmas wat deur die massamedia, wat 'n absolute liberalistiese en individualistiese beeld van seksualiteit voorhou, aan die een kant, en 'n onderdrukkende geslagsideologiese patriargale eer-skaamte paradigma wat deur die kerk in stand gehou word, aan die anderkant, bevind baie mense hulleself verskeurd tussen twee pole en vind dit onmoontlik om outentiek te leef. So word die kerk uiteindelik die agent van negatiewe skaamte in plaas van Goddelike eer. Robert Karen (1992:40-70) onderskei tussen drie soorte skaamte. Die eerste ervaring van skaamte is daardie gevoel van warmte en bloos en gewelddige selfbewustheid wat die individu oorval wanneer hy of sy iets gedoen het om publieke belaglikheid of afkeur te ontlok. Die tweede is 'n gesonde ingesteldheid wat deel vorm van 'n heilsame karakter. Die derde is 'n onderdrukte, maar knaende gevoel van skaamte wat funksioneer op die vlak van self-twyfel en kan intensifereer tot volle selfhaat. Laasgenoemde is die een wat die kerk eerder moet genees. Dit beteken dat die individu hom- of haarself gedeeltelik wegsteek, want hy of sy is seker dat indien die ware self bekend word, hy of sy verwerp sou word. Ek pleit daarom dat beskamingstegnieke in die kerk met groot omsigtigheid hanteer behoort te word.



Die kerk moet immers 'n plek wees waar mense genees word van wat ookal hulle laat voel dat hulle nie waardig is om in die teenwoordigheid van God te kom nie.

Die tweede tipe skaamte, soos deur Karen geïdentifiseer, weerhou ons daarvan om onvanpas op te tree en vrye teuels te gee aan aggressie, wellus en ander driftige begeertes.

Ek wil egter argumenteer vir Cahill en Brayford se hermeneutiek van suspisie, wat verby die sosiale konvensies wat die teks verduister breek en die Evangeliese motiewe wat daaragter lê ontsluit. Ek wil as't ware weer die toneel wat in Johannes 8 geskets word laat afspeel en vra: "Wat het Jesus werklik hieroor gesê?"

In my bevindings wil ek aansluit by Loader (2005:45) wat skryf dat seksualiteit *per se* nêrens in die Nuwe Testament aangeval word nie. Seksualiteit *per se* is immers net so moreel of immoreel soos hande, voete of oë. Die vraag is wat ons met hierdie seksualiteit doen en watter houdings word teenoor die naaste ingeneem? Wat die Nuwe Testament wel sê oor seksualiteit en die uitleef daarvan is in ons post-moderne konteks nog net so relevant want dit handel oor die houdings en die intensies wat ons gedrag bepaal. Dit is die punt wat Jesus ook in Matteus 5:28 maak. Indien egbreuk sonde is, dan is elke gesindheid van begeerte en wat die bedoeling daartoe het, ook sonde. Jesus verskuif die fokus van die daad na die gesindheid wat die daad motiveer en die gesindheid waarin die daad gepleeg word. Loader (2005:45) toon verder aan dat hierdie verskuiwing van fokus ook later daartoe lei dat die klem van die daad na die persoon verskuif. Gevolglik word die vraag gevra na die gedagtes en bedoelinge agter die daad en of dit tot die persoon se toekomstige welstand sal lei.

Seksualiteit is immers 'n baie persoonlike aangeleentheid en omvat die hele persoon en dit raak nie net die persoonlike welstand van die self nie, maar ook hoe ander deur hierdie optrede geraak word. Ek stem volkome met Loader (2005:46) saam dat hierdie fokus op houding die ryke potensiaal het vir 'n etiese ondersoek na seksualiteit. Dit lei ons weg van die vraag of 'n spesifieke daad reg of verkeerd is. Hoe dikwels gebeur dit nie dat 'n getroude paartjie mekaar



verontreg en onmeetlike skade aandoen sonder dat 'n daad van egbreuk ooit gepleeg is. 'n Oorbeklemtoning van die daad van egbreuk, laat ons die gevaar loop om nie die oorsake wat daartoe aanleiding kon gee te verdiskonteer nie. Fundamenteel is die imperatief wat ons uit die Evangelies kan aflei dat interpersoonlike verhoudings gekenmerk moet word deur liefde en respek. Indien ons hierdie imperatief ernstig opneem word seksuele etiek 'n houding van liefde en omgee vir die ander en dan is enige iets wat nadelig is vir die ander in stryd met die wil van God. Dit is nie die samelewing of die geslagsideologie wat die finale oordeel hieroor mag vel nie. Die kriteria wat moet geld is dié van liefde en omgee en die soeke na die beste belang van die ander. So ook moet die legitimiteit aldan nie van "verbode" seksualiteit hieraan gemeet word. Dit het juis die ontwikkeling van 'n verantwoordelike en eerlike seksuele etiek vir so lank aan bande gelê omdat sekere seksuele taboes absoluut was en uit die aard van die saak is dit nooit krities nagedink of bevraagteken nie. Hierdie taboes het veels te dikwels ook gruwelike geweld en misbruik in stand gehou.

Die Evangelie van Jesus Christus stel 'n dieper en voller verstaan van die seksuele voor wat ons verby die verdedigingsmeganismes van die tradisionele neem na 'n liefde wat altyd die beste belang van die naaste soek.

Die primêre oorweging rondom egbreuk vandag sentreer rondom die verraad en die verbreking van die intieme vertroue tussen twee individue. Die liefdesgebod gaan verder as om net huwelikstrou toe te pas en nie skuldig te wees aan egbreuk nie. Dit beteken 'n diepgaande besorgdheid oor die welstand van die ander.

Volgens Loader (2005:55) maak die Evangelie van Jesus Christus 'n verdere belangrike punt rakende die seksualiteit van mans en vroue. Die stereotipe wat gehandhaaf is dat die vrou en haar seksualiteit vir die man 'n bedreiging inhou en selfs dat die vrou gevaarlik is, het tot gevolg gehad dat daar streng maatreëls in plek was ten einde die seksualiteit van die vrou in te perk. Die Evangelie beklemtoon egter dat die man ook 'n verantwoordelikheid in hierdie verband het. Waar vroue gesien is as potensieel gevaarlik, mag die sfere waarin mans en



vrouens beweeg ook nie oorvleuel het nie. Vaders moes hulle dogters tuis hou en vrouens moes hulleself op so 'n manier klee dat hulle nie die mans in die versoeking sal stel nie.

Die optrede van Jesus is hier radikaal anders. Hy sluit vroue onder sy volgelinge in en Jesus herstel hulle menswaardigheid. Jesus betoon selfs solidariteit aan die kwesbare vroue en Jesus beskou hulle nóg as 'n potensiële gevaar, nóg as seksuele objekte.

Die Bybel praat egter nêrens eksplisiet oor die kwessie waarmee die post-moderne teoloog gekonfronteer word nie, maar wat wel uit die wasigheid duidelik word, is baie meer as wat 'n mens met die eerste lees van die teks raaksien. Matteus 5:28 stel dat elke man wat na 'n vrou kyk en haar begeer, reeds in sy hart skuldig is aan egbreuk. Hierdie stelling impliseer nie dat vroue gevaarlik is nie, maar dat die mans verantwoordelikheid moet aanvaar vir hulle eie daede. Die stelling val nie seksualiteit *per se* aan nie, maar plaas die opset binne konteks. Wat Jesus oor egbreuk te sê het, is 'n verdieping van die gebod. Dit word geintensifiseer na die houdings en die gesindhede wat bepalend is vir die optrede. Dit bring my tot die gevolgtrekking dat 'n gesonde en gelukkige post-moderne huwelik nie noodwendig daardie huwelik is waarin egbreuk nie voorkom nie, maar waar die waardes wat Jesus onderrig het sentraal word. Dit sluit in om respek te hê vir die menswaardigheid van die ander en om die ander so lief te hê soos jouself. Menige huwelik, hoewel vry van egbreuk slaag nie hierdie toets nie en is uiteindelik destruktief omdat hierdie waardes ontbreek.

Vervolgens noem Peter Vardy (1997:171) in sy boek *The Puzzle of Sex* vier beginsels wat ons in die rigting van seksuele etiek kan begelei (vgl Dreyer & Van Aarde 2007b:655):

- Seksualiteit is 'n wesenslike deel van die menslike natuur en hang ten nouste af van die ervarings wat 'n individu as kind beleef het wat betref die moontlikheid om liefde te gee en te ontvang en sinvol in seksuele verhoudings betrokke te raak.



- 'n Benadering tot seksuele etiek behoort die persoon in totaliteit in ag te neem.
- Seksuele omgang moet altyd 'n vrywillige daad wees, die gawe van intimiteit, toewyding en vertroue van een outonome individu aan 'n ander. Die plesier wat hiermee gepaard gaan is bloot die byproduk en nie die doel opsig self nie.
- Om liefde te maak behoort 'n diepe misterieuse ervaring tussen twee individue te wees. Deur op die meganika van die daad te fokus en die konteks van die verhouding waarbinne dit plaasvind te ignoreer, lei daartoe dat die ware betekenis daarvan verlore gaan.

Vir mense wat 'n vaste, wettiese paradigma soek om oor seksualiteit te praat, kan bogenoemde riglyne 'n struikelblok wees, maar dan moet weer eens in gedagte gehou word hoedat Jesus nie gekies het vir 'n wettiese uitspraak nie, maar vir die pastorale begeleiding van die individu. Op hierdie punt beklemtoon Vardy (1997:174) ook dat die Evangelie van Jesus Christus 'n geweldige appél rig tot die verantwoordelikheid van die individu wat daarop reageer. Die Evangelie van Jesus Christus roep mense tot 'n uiters hoë persoonlike verantwoordelikheid vir hulle eie menswaardigheid asook die menswaardigheid van ander. Binne hierdie benadering is dit uiteindelik die kwaliteit van 'n verhouding wat belangrik is en nie die wettiese definisie daarvan nie.



Hoofstuk 6

Voorgetsele Bevindings

Malina (1993:82) trek die volgende vergelykende tabel tussen die antieke Mediterreense wêreld en ons postmoderne konteks:

Antieke Mediterreense wêreld	Postmoderne Westerse Kultuur
'n Hoë premie word op konformiteit geplaas	'n Hoë premie word op onafhanklikheid geplaas
Outoritêre houdings is die sosiale norm	Outoritêre houdings is 'n kwessie van persoonlikheid
Meerderes maak outokratiese en paternalistiese besluite	Besluite word gemaak nadat die ondergeskiktes ook geraadpleeg is
Ondergeskiktes verkies leiers wat van bo af bevele gee en 'n sosiale afstand handhaaf	Ondergeskiktes verkies leiers wat ook hulle deelname wil hê en die sosiale afstand verminder
Ondergeskiktes vrees om van meederes te verskil	Ondergeskiktes verskil makliker van meederes
Status definieer mense	Meer klem word daarop gelê dat alle mense dieselfde behandel moet word
'n Paar mense is onafhanklik, die meeste is afhanklik	Mense is interafhanklik
Mag bepaal moraliteit	Mag is onderworpe aan die norme van goed en kwaad
Maghebbers het bepaalde voorregte en moet so magtig as moontlik voorkom	Alle mense het gelyke regte
Sosiale opheffing het altyd die implikasie dat dit ten koste van iemand	Sosiale opheffing geskied aan die hand van 'n verandering in sisteme



anders geskied	
Mense word in uitgebreide families gebore wat aan hulle beskerming bied in ruil vir lojaliteit, toewyding en solidariteit	Elke individu behoort vir hom-/haarself te kan sorg en miskien ook hulle onmiddellike familie
Die individu is emosioneel afhanklik van die instellings en die identiteit van die individu hang af van die sosiale groep	Die identiteit van 'n persoon is 'n individuele aangeleentheid
Private lewe word gedefinieer deur die groep en konformiteit en aanvaarding binne die groep is van kardinale belang	Individue het private lewens en hulle eie opinies, eie inisiatief en prestasie is die hoogste ideaal
Sosiale verbintnisse is voorafbepaald en slegs sosialisering met bepaalde groepe word toegelaat	Mense word in die algemeen beskryf en het die behoefte aan spesifieke vriendskappe
Godsdiens is deel van die politieke en familie lewe	Godsdiens is 'n privaat aangeleentheid
Die vertoon van manlikheid is die ideaal	Die ideaal is geslagsgelykheid
Geslagsrolle is duidelik gedifferensieerd	Geslagsrolle is vloeibaar
Mans moet selfgeldend optree en vroue moet altyd versorgend wees	Vroue kan selfgeldend wees en mans kan ook versorgend wees
Mans moet altyd domineer	Verskille in geslagsrolle behoort nie verskille in mag te beteken nie

Die konteks van die Bybelse teks en die konteks van vandag getuig van twee uiteenlopende verwysingsraamwerke. Dit illustreer die problematiek van die positivistiese standpunt dat 'n etiek oor huwelik, geslagsrolle en seksualiteit sondermeer uit die tekste van die Nuwe Testament afgelees kan word. Van Eck (2007b:115-118) het myns insiens reg wanneer hy sê dat die Bybel niks oor die postmoderne huwelik sê nie. Die vreemdheid van die kultuur waarin die Nuwe Testament ontstaan het aan ons Westerse Postmoderne paradigma is net 'n te groot kloof en die kultuur van die Bybel behoort allermens as navolgingswaardig beskou te word. Tog maak die Evangelie wat deur hierdie tekste gekommunikeer word steeds 'n appèl op ons lewens vandag om ons verhoudings so in te rig dat dit per definisie anti-patriargaal en anti-hiërargies is en waar man en vrou as gelykes saamleef.

Dreyer en Van Aarde (2007b:659) oordeel ook inderdaad korrek dat die kerk nog 'n lang pad het om te loop voor die rol van inkwisisie vervang word met die rol van pastorale begeleiding. Die kerk het vir té lank skuldgevoelens gekondoneer en geperpetueer in stede daarvan om mense te begelei om outentiek en met verantwoordelikheid te leef.

Karen McClintock (2001:2) beskryf die dilemma waarin die kerk haarself tans bevind ten einde 'n verantwoordelike etiek rondom seksualiteit te vorm en in stand te hou. In die kerk is aanbidding en seksualiteit altyd apart van mekaar hanteer as twee begrippe wat mekaar uitsluit. Die gnostiese skeiding tussen liggaam en gees, word vandag in die kerk lewendig gehou deur die aanwending van skaamte om 'n morele gedragskode af te dwing.

Die kerk is in 'n netelige posisie. Aan die een kant bied ons erfenis uit die Puritynse vroomheidstradisie nie veel ruimte vir kritiese denke wat in voeling bly met die sosiale vraagstukke van die dag nie en aan die ander kant kan die kerk nie net apaties staan teenoor morele verval nie. Die kritiek wat dikwels vanuit fundamentalistiese oorde teen die kerk gerig word is dat die kerk in gebreke bly om duidelike riglyne vir seksualiteit daar te stel wat op 'n duidelike,

onbetwyfelbare interpretasie van bepaalde Bybeltekste gebaseer is wat dadelik alle “promiskuiteit” tot in die diepste duisternis sal verdoem (Haspel 2004:481).

Die verdere tragedie hiervan is dat die kerk grootliks ’n stilte oor seksualiteit handhaaf. Die media is vol daarvan en die lidmate van die kerk word vanuit allerlei oorde met verkeerde boodskappe oor die huwelik, seksualiteit en geslagsideologieë gebombardeer. Maar die kerk swyg. Wanneer die kerk egter wel iets oor seksualiteit sê, word diegene wat met groter integriteit tussen liggaam, gees en verstand probeer leef met die mees onmenslike emosies van skaamte en skuld tot skande gedwing. Vir hierdie mense word die kerk en uiteindelik die Christelike geloof iets verwerpliks.

Seksualiteit word dan vir menige Christen iets wat ontken moet word. Die vlees moet as’t ware gekruisig word. Veral vroue ondervind hiermee ernstige probleme, omdat hulle maandeliks baie konkreet aan hulle seksualiteit herinner word. Vroue leef ’n onontkenbare lewe deur die vlees deurdat hulle maandeliks menstrueer en geboorte aan kinders skenk. Maar as gevolg hiervan is hulle ook meer uitgelewer aan seksuele misbruik. Hulle word verbaal mishandel deur name genoem te word wat na hul geslagsdele verwys en daar word vir hulle gefluit bloot omdat hulle vroue is (McClintock 2001:2).

Haspel (2004:481) toon verder aan dat seksualiteit in essensie ’n baie eksistensiële kwessie is. Seksualiteit omvat die wesenlike van ons selfverstaan en bestaan. Die teologie staan dus voor die uitdaging om ’n betekenisvolle bydrae tot ’n arena van die essensie van menswees te maak. Die kerk kan en mag nie hierdie uitdaging ignoreer nie. Seksualiteit is immers nie net ’n persoonlike aangeleentheid nie, maar het kulturele en sosiale implikasies. Daarom het dit vir die kerk noodsaaklik geword om verantwoordelik hieroor te besin.

Die Evangelie wat in die kerk verkondig en geleef moet word, is immers ’n bevrydende krag en nie iets waarmee mense die gevangenes van hulle eie

skuldgevoelens moet word nie. Gevolglik stel McClintock (2001:10) voor dat gemeentes gedwing word om hulle definisies van die huwelik in heroorweging te bring in die lig van die feit dat nie-getroude, langtermynverhoudings kultureel aanvaarbaar geword het. Menige gemeente het in sy midde 'n ouer paartjie wat vanweë finansiële oorwegings saamwoon, maar nie 'n wettige huwelik kan voltrek nie. Jongmense aan die ander kant is vanweë die stygende egskeidingsyfer sku vir trou en meeste jong volwassenes is dus nog ongetroud. Maar deur al hierdie veranderinge heen het die kerk steeds stilgebly oor die seksualiteit van enkellopendes (vgl Dreyer & Van Aarde 2007b:656). Geskeides ondervind dikwels probleme om die verandering van seksuele aktiwiteite in hulle lewens te aanvaar en hulle lewer hulleself uit aan soveel risiko's sonder enige moreel-etiese leiding van die kerk. Dit word geïllustreer deur 'n middeljarige geskeide vrou wat die apteek binnegaan en 'n voorbehoedmiddel koop wat vanweë haar streng Calvinitiese opvoeding nog voorbereid is op hoe om die verleentheid wat sy ervaar te hanteer en nog minder voorbereid is om die opwinding wat sy ervaar te hanteer.

Indien dit so is dat meer as die helfte van jong volwassenes in hul twintigerjare seksueel aktief is, maar niemand seksualiteit en spiritualiteit binne die konteks van geloof met hulle bespreek nie, ervaar jong mense by die kerk 'n gebrek aan integrasie en hulle etiketteer die kerk as skynheilig. Hierdie mense waag dit ook nie naby die kerk nie, omdat hulle glo dat die kerk hulle sal laat skaam voel oor hul seksuele aktiwiteit.

Ook in die ampte van die kerk ervaar mense skaamte oor hulle seksualiteit. Predikante wat hulle skuldig maak aan seksuele wangedrag ly dikwels skade as gevolg van die pynlike onderdrukking van seksuele drange. Wanneer 'n dominee die vertrouwe van 'n gemeente skend deur 'n flirtasie met 'n gemeentelid kan diep wonde ontstaan. Die profiele van diegene wat mees waarskynlike oortreders op dié gebied is, sluit diegene in wat self skaam is oor hulle eie seksualiteit. Die dominee wat sy of haar eie sterk erotiese emosies ontken is die waarskynlikste om die vertrouensverhouding in die pastorsituasie te verbreek.



In 'n ondersoek na erotiese oordrag en teenoordrag in die pastorale situasie toon Dreyer en Dreyer (2004:155) aan dat die verskynsel van predikante wat in die pastoraat by seksuele verhoudings betrokke raak steeds toeneem. Statistiek van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika toon aan dat tussen 1990 en 2000 24 van die 79 predikante wat die bediening verlaat het uit die bediening getree het as gevolg van seksuele verhoudings wat voortgespruit het uit die pastorale situasie. Laaser (1992) beskryf die fenomeen as die “geheime sonde” juis omdat dit in 'n atmosfeer van vertroulikheid plaasvind. Hierdie verhoudings veroorsaak onberekenbare skade aan die persoon van die predikant, sy of haar huisgesin en die pastorant. Die gemeente in die besonder maar ook die kerk in geheel word intens deur hierdie voorvalle geraak. Die beeld van die kerk word ook na buite beskadig veral wanneer dit in die openbare pers tot 'n groot bron van sensasie gemaak word.

Rutter (1991:25) praat hier van seks in die “verbode sone”. Dit is 'n seksuele verhouding wat tussen 'n man en 'n vrou wat in 'n professionele verhouding tot mekaar staan ontstaan en waar die verhouding op vertroue gebaseer is. Dit sluit in die profesionele verhoudings tussen 'n sielkundige en pasiënt, 'n dokter en pasiënt, pastor en pastorant, prokureur en kliënt, onderwyser en leerder ens. Rutter (1991:36) skryf egter dat dit normaal is vir die pastorant om emosies van liefde en omgee wat soms eroties gelaai kan wees te ontwikkel. Die pastorant bevind haarself in 'n kwesbare situasie en ervaar emosionele pyn. Dit is net natuurlik dat sy oor die pastor sal fantaseer as 'n soort redder. Die onus rus egter op die predikant as professionele persoon om hierdie erotiese oordrag as fenomeen te erken in plaas van om daarop te reageer. Die predikant behoort hier die verantwoordelike besluit te neem. Miller en Jackson (1995:38) wys daarop dat wanneer die professionele persoon die fout begaan om wel op hierdie erotiese oordrag met 'n teenoordrag te reageer dit nie alleenlik die oordrag van die pastorant is wat hier 'n rol speel nie, maar die predikant se eie agtergrond, emosies en behoeftes. Dit is juis hier waar die gevaar myns insiens lê omdat predikante met 'n onmenslike skuldgevoel belas word oor hul eie seksuele



behoefte. Die streng tradisioneel ortodokse beskouing van seksualiteit bemoeilik ook hierdie situasie.

Corelli (2000) dui aan dat hierdie fenomeen 'n vorm van viktimisering is en dat dit tien keer meer onder vroulike pastore as onder manlikes voorkom. Hierdie vroue wat die terapie ontvang kan geskend word vir die res van hulle lewens. Gebroke verhoudings, wantroue in mans, seksuele promiskuiteit, major depressie en ernstige skade aan die selfbeeld is maar enkele gevolge van so 'n daad. Daarom skryf Dreyer en Dreyer (2004:159) dat seksuele flirtasie in die "verbode sone" neerkom op 'n vorm van magmisbruik. Hierdie misbruik van mag deur mans in vertroulike situasies het nie net fisiese gevolge vir die pastore nie, maar doen afbreuk aan enige vertrouensverhouding waarin sy in die toekoms mag staan. Dit is nie altyd die seksuele daad wat die skade aanrig nie, maar die eksploitering van die vrou se vertroue tot voordeel van die man. Die selfsugtige behoeftes van die man word gestel bo die behoeftes van die pastore en die pastore misbruik die vertrouensituasie tot sy eie voordeel. Seksuele verhoudings in die vertrouensituasie van pastoraat word in so 'n ernstige lig beskou dat dit met bloedsbande vergelyk kan word (Brewster 1996:358). Hierdie metafoer is inderdaad treffend omdat die gemeente die familie van God is en die gemeentelid die suster van die predikant in Christus is. Daarbenewens is die pastore in 'n gesagsposisie geplaas om te dien en nie om te misbruik of uit te buit nie. Die belange van die pastore behoort altyd eerste gestel te word.

Maar onmenslik en onredelik word daar in die gemeente van die dominee verwag om die vleesgeworde God te wees. Hierdie druk trek diegene wat narsistiese neigings toon, aan. Predikante wat agter 'n front leef, bedek diep wonde in die sentrum van hulle wese. Hierdie wonde is dikwels seksuele skaamte. Hierdie persone kan baie maklik in die strik van seksuele teenoordrag beland.

Diegene wat die diepste vlak van persoonlike skaamte ervaar is ook diegene wat later skaamteloos sal optree wat individue en gemeentes laat met gevoelens van

skaamte en 'n gevoel van beskadigdheid. Hierdie skade laat beide die individu en die gemeente voel dat geen hoeveelheid genade, boetedoening of verlossing hulle ooit sal kan reinig of herstel nie.

Hierdie skaamte word van een generasie na 'n ander oorgedra. Dit word 'n familiegeheim, en die jonger generasies loop die risiko om dit bekend te maak deur dieselfde skandelige gedrag te herhaal.

Ons stilte oor seksuele skaamte het bygedra tot 'n afname in ons lidmaatgetalle. Navorsing wat onder die jeug in die Nederduitsch Hervormde Kerk gedoen is, het herhaaldelik getoon dat lidmate na belydenisaflegging uit die kerk verdwyn totdat hulle trou en kinders het, wat ten dope gebring moet word. Dit is ongeveer die ouderdom tussen 18 en 25 jaar. McClintock (2001:12) waarsku dat ons dalk nie raakgesien het dat hierdie jare ooreenstem met die piek van jong volwassenes se seksuele aktiwiteit nie. Baie mense verlaat die kerk wanneer hulle deur hul eie seksuele attraksies gekonfronteer word. Ander verlaat die kerk omdat hulle verkies om seksueel aktief te wees en nie in 'n plek wil wees waar hulle veroordeel gaan word nie. Ander verlaat die kerk omdat predikante hulle skuldig maak aan egbreuk of ander mense veroordeel, wat uitdrukking gee aan hulle seksualiteit.

Wanneer die kerk nie oor seksualiteit praat nie, herbevestig ons die beeld van die media dat seks en spiritualiteit niks met mekaar te maak het nie. Hierdie gaping tussen seksualiteit en spiritualiteit is die plek waar skaamte ontstaan. Sodra jong lidmate verby die onderrigaktiwiteite van die kerk beweeg het, leer hulle van seksualiteit sonder gerespekteerde geestelike waardes. Dit verhoog die waarskynlikheid dat hulle die skandelige optrede van hulle ouers sal herhaal en hulleself uiteindelik in geestelike sowel as seksuele bankrotskap sal dompel.

Sonder die geestelike begroning van seksuele verhoudings, word dit al hoe meer waarskynlik dat jong mense met gevaarlike seksuele praktyke sal eksperimenteer. Daarom moet seksualiteit en spiritualiteit in dieselfde curriculum geleer word. Deur oor seksualiteit in die kerk te praat, kan die kerk dalk ook sy

geloofwaardigheid behou en diegene wat gebuk gaan onder die skande van die verlede kan genesing ervaar.

Wat is dan skande of skaamte? McCintock (2001:21) definieer dit soos volg:

Skaamte kan ons eie interne teleurstelling wees omdat ons nie ons ideale verwesenlik het nie, of dit kan uit familie- en sosiale waardes afgelei word.

Skaamte vind dus plaas binne die individu en binne die gemeenskap. Skaamte het te doen met 'n gevoel van onwaardigheid en die neiging om die oë af te wend en die kop te laat sak. Skaamte is iets wat bedek moet word. In die tuin van Eden was die man en vrou voor die sondeval ook naak, maar hulle was nie skaam nie, maar na die sondeval het hulle dit nodig gevind om hulle naaktheid te bedek.

Skaamte is dus 'n gevoel wat 'n behoefte laat ontstaan om weg te kruip of om te bedek. So ontstaan die metafoor van “geraamtes in die kas” en die hele “in die kas”-gedagte het nou in die volksmond sinoniem geword met mense wat skaam is oor hulle seksuele oriëntasie.

Skaamte onderbreek belangstelling in of die vreugde van die seksuele ervaring en vervang dit met 'n aversie – duidelik in die tiener se afgewende oë en blosende wange. 'n Persoon wat intense emosies van skaamte beleef, mag dalk vir 'n oomblik die vreugde van die erotiese ervaar, maar dan word 'n herinnering geaktiveer en die persoon word teruggeroep na 'n status van skaamte.

Daar heers groot omstredenheid oor of skaamte hoegenaamd positief kan wees. In die opvoeding van 'n kind funksioneer skaamte as 'n korrektief, in terme van gedrag wat in die toekoms vermy moet word. Maar kroniese skaamte rig onmeetbare skade aan 'n kind se selfkonsep aan en so 'n individu ontwikkel later 'n persoonlikheid wat deur skaamte gedikteer word. Mense ontwikkel bepaalde gedrag om hierdie emosies van skaamte af te weer (McClintock 2001:22).

In die beskaamde staat ervaar die individu hom- of haarself as 'n ontblote, kwesbare en onwaardige wese. Gepaardgaande met die gevoel van ongemak en ekstreme selfbewussyn is die gevoel van vuilheid of minderwaardigheid en die



drang ontstaan om weg te kruip of te verdwyn. Hierdie individu het 'n groot hoeveelheid skande geïnternaliseer (McClintock 2001:23).

Die persoon wat in seksuele skaamte leef ervaar 'n hernude gevoel van skaamte wanneer hy of sy dalk seksuele opwinding mag ervaar of 'n seksuele daad oorweeg. Hierdie gevoel van skaamte kan ook uitmond in woedebarsings of jaloesie. So 'n individu sal mag en beheer wil uitoefen om hierdie gevoel van skaamte te verberg.

In gesonde individue wat in 'n omgewing van liefde en aanvaarding grootgeword het, is skaamte 'n vlietende emosie en funksioneer dit as 'n korrektief op gedrag wat nie aangemoedig behoort te word nie.

Wanneer die skaamte egter verband hou met taboe-seksuele ondervindings in die huis of in die kerk, dan kan emosies intensifereer. In ekstreme gevalle sal so 'n persoon alle empatiese bande verbreek om te verhoed dat hy of sy verdere emosies van skaamte ervaar (McClintock 2001:24).

Skaamte gaan gepaard met 'n verwronge selfkonsep en 'n toename in 'n gevoel van minderwaardigheid. Skaamte is 'n gevoel van mislukking.

Ouers wat skaamte in hulleself rondra, dra dit oor op hulle kinders. So word geheime oor buite-egtelike verhoudings, ongehude swangerskappe en pornografie van een geslag na 'n ander oorgedra (McClintock 2001:25).

Die kerk speel natuurlik ook 'n rol om hierdie minderwaardigheidsgevoel in stand te hou deur van die preekstoel af te oordeel, mense na die erediens skeef aan te kyk of te beskinder. So word skaamte in Christen individue en families bestuur (McClintock 2001:26).

Indien ons innerlik geskend voel, is die genesing wat gesoek word die ervaring dat God ons aanvaar net soos wat ons is. Hierdie gawe noem ons genade.

Indien die skaamte binne die familie ervaar word, word die genesing binne die familie gesoek. Indien die skaamte in die gemeenskap ervaar word, word die genesing in die gemeenskap gesoek deur aanvaarding en insluiting. Om met skaamte te leef lei tot vervreemding en verlies. Die individu beleef dit dat hy of sy



nie goed genoeg is om te behoort nie. Die self word hiervoor geblameer en die gevolgtrekking is noodwendig dat die tekortkoming by die self lê.

So gebruik gemeenskappe skaamte om mense uit mekaar te hou en die tradisies van die kultuur in stand te hou. So word ook die godsdienstige saak bewaar. Skaamte is gerig op minderheidsgroepe of diegene wat die reëls oortree. Interne emosies van skaamte is dikwels die gevolg van eksterne projeksie deur die gemeenskap en dit wat deur die gemeenskap gedikteer word. Dit is dikwels die geval met mense wat in 'n ekstreme mate vyandig optree teenoor homoseksuele. Dit is die resultaat van 'n onderliggende emosie van skaamte. Deur ander aan te val word die eie emosie van skaamte beskerm. Die ander word verneder om die magsbalans te herstel. Hierdie dinamika is ook aanwesig in verhoudings waar misbruik plaasvind (McClintock 2001:27).

Waar almal daaraan blootgestel is om beskaam te word in die teenwoordigheid van ander, is die seksueel beskaamde die moeilikste wond van almal om te genees. Indien 'n persoon skaam is oor sy of haar geslag, seksuele aktiwiteit, seksuele misbruik van iemand of seksuele misbruik waarvan die persoon 'n slagoffer was, seksuele aangetrokkenheid, keuses van maats en aktiwiteite, dan is 'n groot gedeelte van die self ook betrokke. In skaamte gaan dit nie net oor die daad nie, maar ons hele wese voel skuldig (McClintock 2001:28).

Iemand wat so erg onder skaamte gebuk gaan besit nie die vermoë om hul skuldgevoel van verkeerde aksies, van die skaamte oor hul eie minderwaardigheid te onderskei nie.

Seksuele skaamte wat dikwels die gevolg is van onsedelike aanranding, verkragting, bloedskande of ander geweld verwond 'n persoon in so 'n mate dat die onderskeid tussen verkeerde aksies en karaktergebreke begin vervaag.

Seksuele skaamte is 'n emosionele ervaring van onwaardigheid. Dit behels daardie aspekte van die menslike seksualiteit wat oor die algemeen onveranderlik is : aantreklikheid en geslag (McClintock 2001:29).

Individuele skaamte is duidelik die produk van die dominante kultuur. Die ervaring van eer en skaamte is publieke ondervindings. Sommige kulture wend skaamte aan om bepaalde norme in stand te hou (McClintock 2001:103).

Sosiale skaamte sluit in die name of etikette wat ons aan mense gee. Vroue ervaar dit meer intens as mense deur begrippe soos "slet" of "ongehude moeder", "maklike of los meisie". In die Kerk gebruik ons die begrip "sondaar" en hoewel die Kerk erken dat alle mense sondaars is word sekere individue uitgelig.

Die Kerk het veral sekere tekste vir hierdie doel ingespan. Dit is tekste wat volmaaktheid, selfverloëning, idealisme, manlike dominansie, minderwaardigheid en oordeel verkondig.

Volmaaktheid vind ons in Matteus 5:48. Die Kerk verbreed die gaping tussen die self en die ideale self deur die ideaal as onbereikbaar voor te hou. Selfverloëning (Markus 8:34) en die miskenning van plesier word die sleutelement in die godsdienstige beskaming van seksuele passie en begeerte. 'n Beduidende aantal vroue ervaar groot tekortkominge op seksuele gebied. Dit is dikwels nie die resultaat van voorafgaande misbruik nie, maar eerder as gevolg van die ideaal van selfverloëning. Om 'n gesonde seksuele ervaring te hê behels 'n sekere vlak van selfbeeld en die vermoë om die self toe te laat om ekstase te mag ervaar. In streng Christelike kulture word vroue dikwels hulle selfheid misgun as 'n entiteit wat gevoelens van ekstase mag ervaar.

Die idee dat jy jouself moet verloën en jou kruis moet opneem word op ons seksualiteit afgedwing. Indien jy ongetroud is moet jy jou passies ontken en in 'n staat van selibaat leef. Selfs binne die huwelik is daar sekere taboes wat geld. In 'n huwelikseremonie word daar selde verwys na iets wat die paartjie sal toelaat om die vreugdes van die erotiese te ontgin.



Ons geloof dat God diegene wat verkeerd doen straf, word van die preekstoel na die slaapkamer oorgedra. Paartjies wat nooit die vreugdes van die erotiek beleef nie, het hierdie veroordelings geïnternaliseer.

Alleenlik wanneer ons begin glo dat God 'n behae daarin het wanneer ons plesier ervaar, kan ons onself ten volle oorgee aan die vreugde van die erotiese ervaring. Stemme van straf uit die Christelike kultuur inhibeer die vrye vloei van liefde in gesonde seks.

Moet 'n mens jou eie seksualiteit ontken? Jesus het toegelaat dat sy kop gestreel word, sy voete met olie gesalf word, sy liggaam aangeraak word en dat alle mag van sy liggaam ontnem word. Indien God vlees geword het, moet Hy sekerlik die begeertes van die vlees verstaan. Ons het hierdie tekste misverstaan om selfverloëning te verhoog tot die punt van verhoogde skaamte (McClintock 2001:108-109).

Manlike dominansie word bevestig deur 'n teks soos 1 Korintiërs 7:39. Vele vroue is sonder enige ekonomiese of persoonlike mag. Hulle mans verwag van hulle om diensknegte in hulle huise te wees. Hulle verrig arbeid sonder betaling: hulle berei die kos voor, maak die huis skoon, organiseer, pas die kinders op en sien om na hulle mans se behoeftes. Hierdie vroue is ook seksuele diensknegte. Sommiges wat probeer beheer uitoefen het oor die tyd en plek van seksuele omgang is verkrag as 'n resultaat daarvan. Hierdie vroue vind seks ongemaklik en afskuwelik.

Hierdie vroue onderneem seksuele praktyke wat hulle laat skaam voel, maar die gevoel van skaamte word verlig deur die idee dat hulle hul mans behaag het en daarom het hulle gedoen wat reg is in die oë van God.

Hierdie vroue praat nie oor 'n gevoel van tevredenheid om elke dag uit God se genade in God se teenwoordigheid te leef nie, maar hulle weet dat God egskedding haat en hulle pastors het hulle bloot aangeraai om terug te keer na hulle huise en in hul mans se behoeftes te voorsien. Hulle praat oor die uitdagende klere wat hulle veronderstel is om te dra, die pornografie in hulle huise, die kere wat hulle weerstand gebied het en verkrag is. Hulle het geen



erotiese fantasieë of begeertes nie, want hulle is magteloos in hulle verhoudings. Hulle is skaam oor hul eie seksualiteit en dié van hulle mans.

Die idee dat 'n vrou verknog is aan haar man plaas haar in 'n posisie van totale magteloosheid en misbruik.

In die kerk het ons geleer dat die doel van 'n vrou is om haarself vrywillig aan haar man te gee, maar niemand noem dat die man wat fisies groter en sterker as die vrou is noodwendig 'n voorsprong het in enige argument nie. Wanneer ons vroue leer om hulleself vrywillig aan hulle mans te gee, vergeet ons om die mans te laat afstand doen van hulle mag, dominansie en geloof in hulle voorregte. Die feit dat die kerk mense nie onderrig oor gelyke, liefdevolle vennootskappe nie dra by tot seksuele en gesinsgeweld.

Manlike seksuele skaamte is ook 'n resultaat van die sanksionering van die model man wat in beheer is van vroue. Om hul lewensmaats te minag is om hulleself te minag. Wanneer 'n vrou as 'n objek beskou word, verdien niemand respek nie. Mans wat hul eie begeerte na seksuele genot beskou as 'n manier om mag oor vroue te verkry deur misbruik en deur verkragting is ten diepste beskaamd. In die komplekse wisselwerking tussen manlike en vroulike seksuele verhoudings, behoort die kerk sy stem te gebruik om die mag te neutraliseer en om seksuele respek te leer.

Baie mense se ervaring is dat liefde en misbruik vir jare vermeng is. So is daar baie slagoffers van die wanpersepsie dat mans vroue besit en beheer het oor die seksualiteit van vroue. Wanneer enige mens die reg van 'n ander mens skend en mag van vroue en kinders ontnem word onder die voorwendsel van: "my voorreg" is dit sondige seksuele kontak.

Wanneer ookal seksuele omgang 'n wanbalans in mag behels is dit sonde. So kan geen volwassene seksuele omgang met 'n kind hê sonder om geweldige skade aan te rig nie. Maar die Christelike Kerk het hierdie wanpraktyk goedgekeur deur in die eerste instansie daarvoor te swyg en in die tweede instansie te verkondig dat kinders aan hulle vaders behoort en die vader is die

hoof en meester van die huis (McClintock 2001:49). Ook Reuther (2000:35-53) beklemtoon die belangrikheid van “morele seks” binne ’n verhouding wat gekenmerk word deur liefde, toewyding, getrouheid en wedersydse respek.

Vir te lank is seksuele geweld met intimiteit verwar. Geweld is mag oor ’n ander, aggressie, vyandigheid en intimidasie. Intimiteit aan die ander kant is gedeelde mag, liefde, speelsheid en die neem van risiko’s. Seksuele geweld behels dat een persoon ’n ander koöpteer vir sy / haar eie genot. Intimiteit behels ’n gemeenskaplike afbakening van grense en aktiwiteite.

Die Kerk het voortdurende seksuele misbruik in stand gehou deur patriargie teologies te artikuleer. Die Kerk het geleer dat God oor die man heers soos die man oor sy vrou heers. Bybelverse is uitgelig waarin die ondergeskiktheid van die vrou bevestig is. Die Kerk het dus deel aan die skaamte van slagoffers en oortreders.

Wanneer ons pornografie aanwend om seksualiteit van interpersoonlike intimiteit te skei, skep ons ’n gevaarlike kloof tussen mense en hulle liggame. Pornografie degradeer nie alleen vroue nie, maar ook mans. Terwyl pornografie manlike fantasieë propageer van mag oor die magtelose, lei dit ook tot selfvernietigende houdings by mans (McClintock 2001:50). Deur plaasvervangende bevrediging te verskaf, bied dit ’n ontsnaproete vir diegene wat volle menslike en gerespekteerde kontak met hulle maats wil vermy. Pornografie moedig ook onrealistiese seksuele verwagtinge by beide mans en vroue aan. Van vroue word verwag om soos *Playboy* hasies te lyk, terwyl mans superwesens moet wees met enorme seksuele organe wat in ’n kits opgewek word. Skaamte ontstaan in hierdie gaping tussen die ideaal wat voorgehou word en ons eie ervaring. ’n Ander destruktiewe resultaat van pornografie is dat mense nie met mekaar ’n verbintenis maak nie. Mense staan onverskillig teenoor mekaar. Niks is immers so alleen soos ’n seksuele ervaring sonder intimiteit nie. Goergen (1975:75) is van mening dat seksuele opwekking heeltemal van liefde onderskei moet word.

Seksuele opwekking, attraksie en begeerte impliseer immers nie liefde nie. Hierdie twee konsepte word te dikwels verwar.

Indien ons egter vervulde wesens wil wees soek ons na 'n verhouding sowel as die verligting van seksuele spanning. Slegs die een of die ander laat ons onvervuld en leeg.

Seksuele sonde kan volgens McClintock (2001:54) gedefinieer word as dit wat die eie-waarde vernietig, die gebruik van die liggaam vir mag oor 'n ander, om onself of ander te beskou bloot as objekte van plesier en om betrokke te raak by aktiwiteite wat ons skaamte vermeerder. Indien ons hierdie definisie aanvaar en ook aanvaar dat ons kultuur te dikwels geweld en intimiteit met mekaar verwar, sien ons dat die Bybel op net so 'n negatiewe wyse ingespan is as 'n pornografiese tydskrif. Die wette van die Bybel is deur die Kerk ingespan om mense te beskaam.

Wanneer Christelike seksualiteit in 'n konteks bevry van skaamte beleef word, vind wat ons sou noem goeie seks plaas. Goeie seks is kommunikasie, affektiwiteit, vergifnis, eerlikheid, kwesbaarheid, afhanklikheid en self 'n tikkie humor. Hoewel goeie seks sagkens en strelend is, kan dit ook soms wild en speels wees.

Goeie seks is hoogs eroties, warm, intiem, speels en genotvol. Goeie seks vind egter alleenlik plaas binne 'n konteks van liefde en toewyding aan mekaar en 'n gevoel van eenheid met die self, met ander en met God. Seksuele intimiteit behels 'n kwaliteit van liefde en 'n openheid en gemaklikheid met die ander. Dit sluit in dat doelwitte gedeel word, dat daar saam gelag word en dat die twee partye aan die einde daarvan mekaar sagkens sal aanraak en styf sal vashou (McClintock 2001:55).

Ongetroude persone handhaaf gesonde seksuele lewens deur 'n goeie verhouding met die self, die selibaat of deur die keuse van 'n veilige, monogame maat. Baie mense het op 'n gevorderde ouderdom nog 'n gesonde seksuele verhouding.

Ons idee van seks het egter verwronge geraak omdat ons dink dat dit noodwendig altyd orgasmies moet wees. Ons moet aanvaar dat dit soms ekstasies is, soms gemiddeld en soms minder bevredigend. Maar hoe dit ook al sy, 'n mens bly lojaal aan jou maat. Die kardinale belangrikheid van toewyding aan mekaar kan nie genoeg beklemtoon word nie.

Baie van ons het in die Sondagskool groot geword met die idee dat ons soos Jesus moet wees. Dit kom tot uitdrukking in die gekommersialiseerde bandjies wat die jong mense dra "What would Jesus do?". Die model word aan jong Christene gebied dat hulle Jesus in hulle daaglikse besluite kan naboots. In 'n eenvoudige situasie is dit maklik. As die situasie hom voordoen dat jy jou tunabroodjie met jou minderbevoorregte maatjie moet deel is dit eenvoudig. Jesus het immers brood en vissies aan duisende mense uitgedeel. Mar die meeste lewensituasies is meer kompleks as dit. Wat van as jy gekonfronteer word met om 'n waardeoordeel uit te spreek oor seks. Die Bybel sê immers niks oor Jesus en seks nie (McClintock 2001:114).

Die Christelike kultuur van minderwaardigheid is diep in ons wese ingeprent. Ons gaan kerk toe om ons sondes te bely, maar ervaar dikwels dat ons nie vergewe sal word nie. Ons is nie waardig om voor die aangesig van God te verskyn nie. Ons voel nie waardig om God se genade te ontvang nie. Die klassieke benadering tot die soteriologie was dat 'n mens eers jou eie sondigheid moet erken voordat jy verlossing kan ontvang. Sodat God die eer kan verkry, moet jy totaal waardeloos word en jy mag niks verdien nie. Hoe minder jy werd is, hoe meer kan God vir jou doen.

McClintock (2001:117) argumenteer dat dit nie Bybelse teologie is nie. Ons het nie nodig om totaal veragtelik te word sodat Christus kan heilig wees nie. Dit is immers die dinamiek van 'n man-vrou-verhouding waarin daar misbruik plaasvind. Die dominante man moet 'n onderdanige vrou hê wat aan hom verbind is. Sonder hom sou sy niks wees nie.

Ons moet die kruis eerder beskou vanuit Christus se weerstand as vanuit sy offer. Sy verbintenis aan die waarheid, genesing en liefdevolle daad het gelei tot sy dood en uiteindelijke opstanding. So word die kruis 'n plek waar ons bevry word van skaamte en die opstanding word 'n mag waaraan ons ook deel het soos wat ons ook daarna streef om mekaar lief te hê en mekaar van onwaardigheid te bevry. Jesus het nie beskaamd na die kruis gegaan nie en Hy het nie in onwaardigheid gesterf nie. Daar is geen eer in die degradering van die self nie. Daar is eer daarin om die beginsel van liefde deur te voer. Dit is die eerste tree na verlossing.

Tussen die valse, skynheilige ontkenning van seksualiteit en al die wanpraktyke en skuldgevoelens wat met die onderdrukking daarvan gepaard gaan en die misgunning van die vervulling en die vreugde van die erotiese en 'n totale oorgawe aan 'n promiskue, losbandige leefstyl waarin geen verantwoordelikheid teenoor die naaste opgeneem word nie, moet die kerk op verantwoordelike wyse vanuit die Bybel as gesaghebbende geloofsboek wat iets oor die misterie van God se wil vir die mensdom wil bekendmaak teologiseer. Hierdie teologie moet op voetsoolvlak neerslag vind: vanaf die kansel, in die pastorale gesprek, tydens die huisbesoek, en in die Bybelstudie. Maar Haspel (2004:481) wys onmiddellik op die gevaar van etnosentriese lees van Bybeltekste. Dit is hiermee wat die sosiaal-wetenskaplike metodiek wat ek in hierdie studie toegepas het vir die eksegeet van groot waarde is. Haspel (2004:282) begin sy argument vir die ontwikkeling van 'n verantwoordelike seksuele etiek in 'n land wat geteister word deur die VIGS-pandemie ook met 'n ondersoek na die kulturele antropologie van die konteks waarin die Bybelteks ontstaan het. Dit kan immers nie anders nie. Hy



toon aan dat die Platoniese liggaam-siel-dualisme so in die Westerse denke geïntegreer is dat dit kwalik moontlik is om daarvan te ontkom. Via Augustinus wat 'n groot invloed op ons teologiese nadenke gehad het, het hierdie liggaam-siel-dualisme ontwikkel tot 'n dichotomie wat gelei het tot 'n negatiewe evaluering van seksualiteit per se, wat tot die liggaamlike sfeer behoort wat 'n laer vorm van menslike funksionaliteit is. Vir Augustinus was seksualiteit dus boos en 'n uitdrukking van sonde. Slegs seksuele omgang binne die huwelik met die uitsluitlike doel om kinders te verwek was legitiem, maar selfs hierdie daad was met sonde beplek omdat Augustinus dit beskou het as die "oorspronklike sonde", die *peccatum originale originans* wat die oersonde aan die ongebore kind oordra. Die hoogste vorm van moraliteit sou dan wees om die behoeftes en begeertes van die liggaam te oorkom. Gevolglik is seksualiteit as sondig beskou, selfs as gevaarlik en dit het saamgehang met die verwerping van vroulikheid.

Onlangse Nuwe Testamentiese studie het egter aangetoon dat dit 'n totale waninterpretasie van die Bybel is. Daar is bv. by Paulus nie sprake van hierdie dichotomie nie, want Paulus praat by uitstek oor die mens in holistiese terme. Seksualiteit staan ook onder die universele Christelike beginsel van om jou naaste lief te hê soos jouself en die etiek word uiteindelik relasioneel verstaan: in die eerste instansie die verhouding met die persoon met wie intiem verkeer word, in die tweede instansie die verhouding met die familie en in die laaste instansie die verhouding tot die gemeenskap.

'n Seksuele etiek is dus nie so 'n private individualistiese aangeleentheid soos wat ons liberalistiese samelewing ons graag sou wou wysmaak nie. 'n Seksuele etiek het by uitstek 'n verantwoordelikheid teenoor die gemeenskap.

Daarbenewens moet seksualiteit altyd kontekstueel verstaan word en is daar altyd ingrypende verskille van een kultuur na 'n volgende. Gevolglik sal 'n verantwoordelike seksuele etiek ook altyd kontekstueel wees. Dit is hier waar die sosiaal-wetenskaplike metode soos wat in hierdie studie toegepas is, van groot waarde is. Haspel (2004:484) wys daarop dat die huwelik in die Ou Testament 'n kulturele instelling was en nóg as eksklusief nóg as absoluut verstaan moet word. In die Hebreeus bestaan daar nie eens 'n gepaste woord vir die konsep



“huwelik” nie en poligamie word as algemeen aanvaarbare gebruik beskou. Die huwelik was wel ’n beskermende instelling vir die familie en veral vir die grond wat aan die familie behoort het. Uit ’n regs oogpunt het die huwelik ook vir die vrou ’n veilige heenkome gebied.

Verder toon Haspel (2004:485) aan dat die familiestrukture in baie gevalle in die Nuwe Testament getransendeer word. So verlaat die dissipels bv. nadat hulle deur Jesus geroep is hulle families. Hierdie relativering van familiebande en biologiese verwantskappe is in ooreenstemming met die relativering van etniese grense en alle geboorte word onder een allesomvattende en universele gebod saamgevat naamlik om God lief te hê en om jou naaste lief te hê. Dit word deur die Evangelies voorgedra as die vervulling van die wet en Paulus bevestig dit in Romeine 13:8. Gevolglik word hierdie gebod van liefde vir die Christene die etiese kriterium en die hermeneutiese sleutel tot die verstaan van die Ou Testament. Die ou verbond word vervang met die nuwe waar die regverdigmaking deur Christus in die sentrum staan. Wanneer regverdigmaking deur die geloof beleef word as die genade en bevryding deur Christus, is ’n lewe in liefde die noodwendige gevolg (Haspel 2004:486). Christelike vryheid word gerealiseer in liefde (vgl Galasiërs 5:13).

Daarom is die etiese beginsel vir die evaluering van die huwelik, familie of enige vorm van verhoudingslewe die nakoming van die liefdesgebod. ’n Kulturele instelling kan nie die kriterium vir ’n Christelike seksuele etiek wees nie. Die Protestantse tradisie beskou ook nie die huwelik as ’n sakrament nie en daarom het Luther al opgemerk dat die gewoontes, gebruike en regsaspekte rondom die huwelik van een plek na ’n volgende kan verskil.

Hoewel die meeste mense die huwelik as kulturele instelling huldig en veral ook die sekuriteit wat daardeur verleen word deurdat dit deur die reg erken word, is daar verskeie faktore wat daartoe bydrae dat baie mense wat ook die huwelik as goddelike instelling huldig nie in die huwelik kan of wil tree nie of dat baie jong mense heelwat later in die huwelik tree. Een van die redes hiervoor is dat beide mans en vroue nou gelyke toegang tot verdere onderwys en opvoeding het en eers ’n loopbaan volg en finansiëel onafhanklik raak voordat hulle in die huwelik



tree. Die huwelik is dus vir menige jong egpaar nie die begin van 'n seksuele verhouding nie, maar eerder die bereiking van 'n bepaalde finansiële status of die afhandeling van 'n verdere studie wat onderneem is en die moontlikheid om nou met 'n gesin te begin. Haspel (2004:488) argumenteer hier en ek sluit by hom aan dat paartjies wat saamwoon sonder dat 'n huwelik wetlik voltrek is nie deur die kerk veroordeel behoort te word nie. Die kwaliteit van hul verhouding behoort eerder in die lig van die liefdesgebod geëvalueer te word.

Ten slotte moet 'n onderskeid getref word tussen etiek en moraliteit. Moraliteit hou verband met die norme en waardes van 'n samelewing soos wat dit feitlik neerslag gevind het. Etiek het te make met kritiese nadenke oor moraliteit. Etiek vra dus kritiese vrae na die funksionering van hierdie moraliteit in 'n samelewing.

'n Christelike etiek gebruik uit die aard van die saak die Bybel as primêre bron, maar dan met 'n verantwoordelike hermeneutiek wat nie verse buite konteks aanhaal nie. Dialoog met die insigte van die sosiologie, sielkunde en mediese wetenskap van die dag is ook ononderhandelbaar. Vanuit die staanspor werk 'n Bybelse seksuele etiek met die beginsel dat alle mense gelykwaardig en met waardigheid na die beeld van God geskape is ongeag hulle geslag. Die mens lewe as begenadigde, geregverdigde en vrygemaakte in verhouding met God. 'n Verantwoordelike Christelike etiek oor die huwelik, seksualiteit en geslagsrolle het in ons dag en datum 'n noodsaaklikheid geword omdat die tradisionele morele paradigma nie voorsiening maak vir die groot gaping wat daar deesdae bestaan tussen fisiese seksuele volwassenheid en die voltrekking van 'n huwelik nie, asook die vrylike beskikbaarheid van voorbehoedmiddels ens. 'n Seksuele etiek wat in kanne en kruike gegiet is en die grense van tyd en omstandigheid oortref is bloot nie haalbaar nie omdat seksualiteit 'n kontekstuele aangeleentheid is. Daar kan wel bepaalde universele riglyne geformuleer word.

- Ten eerste behoort die beginsel van *geen geweld* op psigiese, fisiese en emosionele vlak in enige seksuele konteks te geld. Dit sluit ook die



- afwysing van seksisme en die patriargale sisteem in aangesien die menswaardigheid van vroue daardeur geweld aangedoen word.
- Ten tweede behoort 'n beginsel van *gelykwaardigheid* altyd te geld. Dit beteken dat gemeenskaplike behoeftes en verwagtinge gekommunikeer sal word. Hieruit vloei ook dat geslagsrolle meer vloeibaar en tegemoetkomend sal wees.
 - Verhoudings behoort die beginsels van wedersydse *liefde, respek, vertrouwe en toewyding* te weerspieël. Dit is die inhoud wat 'n Christelike verhouding anders maak as 'n sekulêre verhouding en bepaal die kwaliteit wat aan die inhoud van 'n verhouding toegeken word.
 - Die *seksuele objektivering en ontmagtiging van persone* behoort ten alle koste vermy te word. Seksuele plesier móét wederkerig en gemeenskaplik wees. Die een party mag nooit ten koste van die ander party genot ervaar nie.
 - Laastens geld die beginsel van *verantwoordelikheid* wat die een party teenoor die ander onderneem. Dit sluit ook verantwoordelike geboortebepanning in, maar die beginsel van die ander party se belang wat hoër as dié van die self is, behoort te alle tye deurslaggewend te wees.

Die liefdespel is sekerlik een van die genotvolste en kreatiefste ondernemings van die mensheid. Maar vir té lank vanweë die dominansie van die patriargale sisteem het hierdie liefdespel plekgemaak vir 'n jagter-bokkie-paradigma waar van die vrou verwag is om passief, kuis en ingetoë te wag dat daar op haar "jag gemaak" word. Dan behoort sy haarself vrywillig oor te gee aan haar veroweraar wat dan met haar as sy trofee kan pronk.

Waar twee individue egter as gelykwaardige vennote aan 'n gesofistikeerde liefdespel deelneem word ander moontlikhede vir menslike vervulling moontlik. Wanneer die selfsugtige "ek-moet-ten-alle-koste-oorwin"-paradigma plek maak vir 'n dienskneggestalte, 'n gestalte van die ander se belang bo dié van my eie, 'n gestalte van diepe verwondering en waardering vir die persoon en die menswees

van die ander waarmee ek in 'n intieme situasie verkeer, word groot moontlikhede van ekstase en vervulling ontsluit wat tot op hede vir die meeste ongekend was. Dit sal myns insiens ook tot 'n groter harmonie en verweefdheid tussen liggaam, siel, verstand en gees lei en seksuele behoeftes behoort nie langer in konflik met diepe geloof te staan nie. Lewe in al sy fassette kan dan in sy volheid ervaar word en liefde tot God en liefde tot die naaste word in die mees intieme verhouding tussen twee individue 'n konkrete werklikheid.

Bibliografie

- Balch, D L & Osiek, C (red.) 1997. *Early Christian Families in Context: An Interdisciplinary Dialogue*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bauman, R A 1992. *Women and Politics in Ancient Rome*. Londen: Routledge.
- Beasley-Murray, George R. 1999. *Word Biblical Commentary: John 2nd Edition*. Nashville: Thomas Nelson Publishers.
- Bechtel, L N 1991. "Shame and Sanction of Control in Biblical Israel: Judicial, Political and Social Shaming" in *JSOT* 49 p.47-76.
- Berger, P L 2004. *Questions of Faith: A Sceptical Affirmation of Christianity*. Malden, MA: Blakwell.
- Blomberg, C L 2001. *The Historical Reliability of John's Gospel. Issues and Commentary*. Illinois: InterVarsity Press.
- Blundell, S 1995. *Women in Ancient Greece*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Branders, S 1981. "Like Wounded Stags: Male Sexual Ideology in an Andalusian Town" in Orter, Sherry B en Whitehead, Harriet (reds.) *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. P.216-239. New York: Cambridge University Press.
- Brayford, Susan A. 1999. "To Shame or not to Shame: Sexuality in the Mediterranean Diaspora" in *Semeia* 87 p.163-175.
- Brewster, A B 1996. "Clergy sexual misconduct: The affair everyone remembers." *Pastoral Psychology* 44 p.353-361.



- Brod, H 1990. "Pornography and the alienation of male sexuality" in Hearn, J & Morgan, D (reds.) *Men, Masculinities and Social Theory*. Londen: Unwin Hyman p. 124-139.
- Brodie, Thomas L 1993. *The Quest for the Origin of John's Gospel: A Source-Orientated Approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Browning, D 2004. "The Problem of Men" in Blankenhorn, D, Browning, D & Stewart Van Leeuwen, M (reds.) *Does Christianity Teach Male Headship? The Equal-Regard Marriage and Its Critics*. Grand Rapids: Eerdmans p.3-12.
- Buby, B 1985. *Mary, the Faithful Disciple*. New York: Paulist Press.
- Bultmann, 1957. *das Evangelium des Johannes*. Göttingen: Ergänzungsheft.
- Burridge, Richard A 2007. *Imitating Jesus: An Inclusive Approach to New Testament Ethics*. Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing Company.
- Cahill, Lisa Sowle. 1995. "Sexual Ethics: A Feminist Biblical Perspective" in *Interpretation Vol 49(1)* p. 5-15.
- Carney, T F 1975. *The shape of the past: Models and Antiquity*. Lawrence, KS: Coronado.
- Carson, D A 1991. *The Gospel According to John*. Leicester: Inter-varsity Press.
- Charlesworth, J H 1972. *John and Qumran*. Londen: Geoffrey Chapman.
- Charlesworth, J.H. 1995. *The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John?* Valley Forge: Trinity.
- Collins, Raymond F 1986. *Christian Morality: Biblical Foundations*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame.
- Collins, Raymond F. 2000. *Sexual Ethics and the New Testament: Behavior and Belief*. New York: Crossroad Publishing Company.
- Conway, C M 1999. *Men and Women in the Fourth Gospel : Gender and Johannine Characterization*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Conzelmann, H 1957. "Was von Anfang war" in *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann*. Berlyn.
- Corelli, R 2000. corelli@leland.stanford.edu.
- Corley, K E 1993. *Private Women, Public Meals and Social Conflict in the Synoptic Tradition*. Massachusets: Hendrickson.



- Countryman, L W 1988. *Dirt, Greed and Sex: Sexual Ethics in the New Testament and their Implications for today*. Philadelphia: Fortress Press.
- Craffert, P F. 2006. "Godsdiensaktueel: Wat sê die Bybel van die huwelik?" in *Beeld*, 3 Desember 2006, p.20.
- Crook, Z 2008. "Renovating the House that Bruce Built: Remodelling Ascribed and Acquired Honor." Referaat gelewer tydens die Context Group, Carleton University 2008.
- Culpepper, R A 1975. *The Johannine School. An Investigation of the Johannine Schoolhypothesis based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools*. Missoula.
- Dannhauser, E H 2006. *Jesus the Prophet: Maps and Memories*. PhD Verhandeling aan die Universiteit van Pretoria.
- De Silva, David A. 2000. *Honor, Patronage, Kinship and Purity: Unlocking New Testament Culture*. Downers Grove: Intervarsity Press.
- De Villiers, G. 2006. *Die Huweliksformulier: teologies nagedink* op www.teo.co.za, 16 November 2006.
- Deissmann, G A [1908] [1927]. *Light of the Ancient Near East: The New Testament illustrated by recently discovered texts of the Graeco-Roman world*, vertaal deur L R M Strachan. New York: Doran.
- Delaney, C 1987. "Seeds of Honor, Fields of Shame" in Gilmore, DD (red.) *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*. Washington DC: Association Special Publication.
- Derret, J M D 1963. "Law in the New Testament: The story of a woman taken in adultery" in *NTS* 10 p.1-26.
- Die Bybel Nuwe Vertaling* 1983. Suid-Afrika: Bybelgenootskap van Suid-Afrika.
- Diel, P & Solotareff 1988. *Symbolism in the Gospel of John*. San Francisco: Harper and Row.
- Dixon, S 2003. "Sex and the Married Woman in Ancient Rome" in Balch, D L & Osiek, C (red.) *Early Christian Families in Context: An Interdisciplinary Dialogue*. Grand Rapids: Eerdmans p.111 -129.

- Douglas, M T 1966. *Purity and Danger: An analysis of the concepts of pollution and taboo*. Londen: Routledge & Kegan Paul.
- Douglas, M T 1973. *Natural Symbols*. New York: Vitage Books.
- Douglas, M T 1982. *In the Active Voice*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Dreyer Anet E & Van Aarde, Andries G 2007a. "Bybelse Modelle van die Huwelik: 'n Kritiese Perspektief" in *HTS* 63 (2) p. 625-651.
- Dreyer Anet E & Van Aarde, Andries G 2007b. " 'n Krities-Hermeneutiese Perspektief op die Huwelik in 'n Post-Moderne Era" in *HTS* 63 (2) p.653 - 681.
- Dreyer, T F J & Dreyer, T F 2004. "Erotiese oordrag en teenoordrag as psigologiese fenomeen in 'n pastorale relasie" in *HTS* 60 (1&2) p.155- 173.
- Dreyer, T F J 2007. *Die Kerk Huwelik en Seks*. Rede gelewer tydens die eerste VTT-sessie van 2007.
- Dreyer, Y. 1999 "Jesus en vroue" in *HTS* 55 (1) p.70-96.
- Dreyer, Y 2006. "Godsdiensaktueel: Huwelik dra swaar bagasie" in *Beeld*, 17 Oktober 2006, p.18.
- Duling, D C 2003. *The New Testament: History, Literature and Social Context*. Toronto: Thompson Wadsworth.
- Elliot, J H 1989. *Social-scientific study of the Bible and the biblical world*. Ongepubliseerde referaat gelewer tydens 'n M-Div seminaar van die Departement Nuwe Testament, Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria op 4 April 1989.
- Elliot, J H 1991. *A home for the homeless: A sociological exegesis of 1 Peter, its situation and strategy*. 2nd Ed. Minneapolis: Fortress Press.
- Falk Z 1978. *Introduction to the Jewish Laws of the Second Commonwealth*. Leiden.
- Flesher, P V M 1989. "Are Women Property in the Sytem of the Mishnah?" in Neusner, J; Frerichs, E & Sarna N S (edd.) *From Ancient Israel to Modern Judaism: Intellect in the Quest of Understanding: Essays in Honor of Marvin Fox*. p.219-231. Atlanta.
- Forster, G 1995. *Healing Love's Wounds: A Pastoral Approach to Divorce and Remarriage*. London: Marshall Pickering.

- Gardner, Jane F 1986. *Women in Roman Law and Society*. Croom Helm Ltd. London & Sydney.
- Gerhardsson, B 1981. *The Ethos of the Bible*. Philadelphia: Fortress Press.
- Gilbert, G N 1981. *Modelling Society: An Introduction to Loglinear Analysis for Social Researchers*. London: Allen & Unwin
- Gilman, R 1971. "Where did it all go wrong?" in *Life* 13 Augustus p.48.
- Goergen, D 1975. *The Sexual Celibate*. New Yoek: Seabury.
- Hanmer, J 1990. "Men, power and the exploitation of women" in Hearn, J & Morgan, D (reds.) *Men, Masculinities and Social Theory*. Londen: Unwin Hyman p. 21-42.
- Haspel, M 2004. "Christian Sexual Ethics in a Time of HIV/AIDS – A Challenge for Public Theology" in *Verbum et Ecclesia* 25(2) p.480-501.
- Haughton, R 1987. "The meaning of Marriage in Women's New Consciousness" in Roberts W P (red.) *Commitment to Partnership: Explorations of Theology of Marriage*. New York: Paulist Press.
- Hays Richard B 1996. *The Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Hollenbach P W 1987. "Defining Rich and Poor using Social Science" in Richards, K H *Society of Biblical Literature Seminar Papers* p. 50-63.
- Horrel, D G 2005. "Social-scientific interpretation thirty years on: Prospect (and retrospect) Paper presented at the Social Scientific Criticism section of the Society of Biblical Literature Meeting at Philadelphia, 20 November 2005.
- Ilan, T. 1996. *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*. Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Joubert, S J 1992a. "Van werklikheid tot werklikheid: Die interpretasie en interkulturele kommunikasie van Nuwe Testamentiese waardes" in *Scriptura* 41, pp. 55-65.
- Joubert, S J 1992b. "Wanneer die onmoontlike moontlik word: Paulus as verkondiger en bouer van 'n nuwe universum" in *NGTT* 33, pp.301-310.
- Karen, R 1992. "Shame" in *The Antlantic Monthly February 1992*. p.40-70.



- Kautsky, K [1908] 1953. *Foundations of Christianity* vertaal deur H F Mins. New York: Russell & Russell.
- Kimmel, M 1990. "After fifteen years: the impact of the sociology of masculinity on the masculinity of sociology" in Hearn, J & Morgan, D (reds.) *Men, Masculinities and Social Theory*. Londen: Unwin Hyman p. 93-109.
- Kloppenborg, J S 1990. "Alms, Debt and Divorce: Jesus' ethics in their Mediterranean Context" in *Toronto Journal of Theology* 6 (2) p. 182-200.
- Kümmel, W G 1967. *Einleitung in das Neue Testament*. Heidelberg: Begründet von P Feine und J Behm.
- Küng, H 2001. *Women in Christianity*. New York: Continuum.
- Kysar, R 1993. *John: The Maverick Gospel. Revised Edition*. Louisville: Westminster/ John Knox Press.
- Laaser, M R 1992. *The secret sin: Healing the wounds of sexual addictions*. Michigan: Zondervan.
- Lampe, P 2003. "The language of Equality in Early Christian House Churches: A Constructivist Approach" in Balch, D L & Osiek, C (red.) *Early Christian Families in Context* p???
- Lips, Hilary M 2005. *Sex and Gender. An Introduction. Fifth Edition*. New York: McGraw-Hill.
- Loader, W 2005. *Sexuality and the Jesus Tradition*. Grand Rapids: William Eerdmans Publishing Company.
- Louw, N P van Wyk 1958. *Liberale Nasionalisme: Gedagtes oor die Nasionalisme, Liberalisme en Tradisie vir Suid-Afrikaners met 'n Kulturele Nadrup*. Kaapstad: Nasionale Boekhandel Bpk.
- Mace, D 1953. *The Hebrew Marriage: A Sociological Study*. New York.
- Mackinnon, C A 2002. "Pleasure under Patriarchy" in Williams, C. L & Stein A.(reds.) *Sexuality and Gender*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd.
- Malina, B J & Rohrbaugh, R L 1992. *A Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Philadelphia: Fortress.
- Malina, B J & Rohrbaugh, R L 1998. *Social Science Commentary on the Gospel of John*. Minneapolis: Fortress Press.

- Malina, B J 1993. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Louisville: Westminster/ John Knox.
- Malina, B J 1995. "Early Christian Groups: Using small group formation theory to explain Christian organisations" in Esler, P J (ed) *Modelling early Christianity: Social-Scientific studies of the New Testament in its context* pp.96-113. London: Routledge.
- Malina, B J en Neyrey J H 1991. "Honor and Shame in Luke-Acts: Pivotal Values of the Mediterranean World" in Neyrey, J H (red.) *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*. Peabody: Hendrickson.
- Marshall, Howard I 2004. *New Testament Theology: Many Voices, One Gospel*. Downers Grove: Intervarsity Press.
- Marx, K [1956] 1964. *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy* edited with an introduction and notes by T B Bottomore & M Rubel. New York: McGraw-Hill.
- McClintock, Karen A 2001. *Sexual Shame: An Urgent Call to Healing*. Minneapolis: Fortress Press.
- McClintock, M 1995. "Church Documents on Human Sexuality and the Authority of Scripture" in *Interpretation* 1995(1) p.46-58.
- Meeks, W A 1972. "The Man from Heaven in Johannine sectarianism" in *JBL* 91, pp. 44-72.
- Meeks, W A 1983. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Millard, A 2000. *Reading and Writing in the time of Jesus*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Miller, W R & Jackson, K A 1995. *Practical psychology for pastors*. New Jersey: Prentice Hall.
- Miller-McLemore, B 2004. "A Feminist Christian Theologian Looks (Askance) at Headship" in Blankenhorn, D, Browning, D & Stewart Van Leeuwen, M (reds.) *Does Christianity Teach Male Headship? The Equal-Regard Marriage and Its Critics*. Grand Rapids: Eerdmans p.49-62.

- Moloney, Francis J 1998. *The Gospel of John. Sacra Pagina Series Volume 4.* Collegeville: The Order of St. Benedict Inc.
- Morris, L 1969. *Studies in the Fourth Gospel.* Michigan: Eerdmans.
- Morris, L 1995. *The Gospel According to John. Revised Edition.* Michigan: Eerdmans.
- Mouton, E 1997. "The Transformative potential of the Bible as Resource for Christian ethos and ethics" in *Scriptura* 1997(2) p. 243-257.
- Müller, J 2002. *Gesinne van Binne.* Bloemfontein: Barnabas.
- Neusner, J 1979. "Map without territory: Mishnah's system of sacrifices and sanctuary" in *HR* 19 p.103-127.
- Neyrey, J H 1986. "Body language in 1 Corinthians: The use of anthropological models for understanding Paul and his opponents" in *Semia* 35 p.129-170.
- Neyrey, J H 1991. "The symbolic universe of Luke-Acts: 'They turn the world upside down'" in Neyrey J H (red.) *The social world of Luke-Acts: Models for interpretation.* Massachusetts: Peaboy.
- Neyrey, Jerome H 1998. *Honor and Shame in tthe Gospel of Matthew.* Louisville: Westminster John Knox.
- Nissen, J 1999. "Community and Ethics in The Gospel of John" in Nissen J & Pedersen S (eds.) *New Readings in John: Literary and Theologica Perspectives.* Scheffield: Scheffield Academic Press.
- O' Day, Gail R 1992. John in Newsom, Carol A & Ringe, Sharon H (reds.) *Women's Bible Commentary Expanded Edition.* Louisville: Westminster John Knox Press.
- Osiek, C 1984. *What are they saying about the social context of the New Testament?* New York: Paulist Press.
- Osiek, C 2004. "Did Early Christians Teach, or Merely Assume, Male Headship?" in Blankenhorn, D, Browning, D & Stewart Van Leeuwen, M (reds.) *Does Christianity Teach Male Headship? The Equal-Regard Marriage and Its Critics.* Grand Rapids: Eerdmans p.23-27.
- Osiek, C & Balch D L 1997. *Families in the New Testament World: Households and House Churches.* Westminster: John Knox Press.

- Parsons, Susan Frank 1996. *Feminism and Christian ethics*. Cambridge: University Press.
- Parsons, Susan Frank 2000. *Challenging Women's Orthodoxies in the Context of Faith*. Burlington: Ashgate.
- Peterson, N R 1985. *Rediscovering Paul: Philemon and the sociology of Paul's narrative world*. Philadelphia: Fortress Press.
- Pilch J J, 1985. "Healing in Mark: A Social Science Analysis" in *BTB* 15(4) p. 142-150.
- Pitt-Rivers, J 1977. *The Fate of Schechem: Essays in the Anthropology of the Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Prohl, 1885. *Women in the Church*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Reisner, R 1980. "Jüdische Elementarbildung und Evangelienüberlieferung" in France, R T en Wenham, D (reds). *Gospel Perspectives Vol 1*. Sheffield: JSOT.
- Remy, J 1990. "Patriarchy and fratriarchy as forms of androcracy" in Hearn, J & Morgan, D (reds.) *Men, Masculinities and Social Theory*. Londen: Unwin Hyman p. 43 - 54.
- Reuther, R R 2000. "Sex in the Catholic Tradition" in Isherwood L (ed.), p.35-53.
- Ridderbos, Herman N 1997. *The Gospel According to John: A Theological Commentary* (vertaal deur John Vriend). Grand Rapids: William eerdmans Publishing Company.
- Rousselle, A 1988. *Porneia: On Desire and the Body in Antiquity*. Vertaal deur Felicia Pheasant. Londen: Basil Blackwell.
- Rutter, P 1991. *Sex in the forbidden zone*. New York: Fawcett Crest.
- Saller, R 2003. "Women, Slaves and the Economy of the Roman Household" in Balch, D L & Osiek, C (red.) *Early Christian Families in Context: An Interdisciplinary Dialogue*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Scanzoni, L D & Hardesty, N A 1992. *All We're Meant to Be : Biblical Feminism for Today*. Michigan: William B Eerdmans.
- Shelton, Jo-Ann. 1988. *As the Romans did: A Sourcebook in Roman Social History*. New York : Oxford University Press Solna, Sweden : Stockholm International Peace Research Institute.



- Schottroff, L 1995. "Sexuality in the Fourth Gospel" Referaat gelewer tydens die jaarlikse konferensie van die *SBL*, Philadelphia, November 1995.
- Schüssler Fiorenza, Elizabeth (1983) in Küng, H 2001. *Women in Christianity*. New York: Continuum.
- Smith, D J 1989. "A Review of Richard A Horsley: Jesus and the Spiral of Violence" in *Forum* 4/5 p.18-26.
- Spong, J S 1988. *Living in Sin? A Bishop Rethinks Human Sexuality*. San Francisco: Harper & Row.
- Stewart van Leeuwen, M 2004. "Is Equal Regard in the Bible?" in Blankenhorn, D, Browning, D & Stewart Van Leeuwen, M (reds.) *Does Christianity Teach Male Headship? The Equal-Regard Marriage and Its Critics*. Grand Rapids: Eerdmans p.13-22.
- Sturch, R.L. 1980. "The Alleged Eyewitness Material in the Fourth Gospel" in *Studia Biblica* 1980(2) p.313-327.
- Thatcher, A. 1999. *Marriage after Modernity: Christian Marriage in Postmodern Times*. Scheffield: Sheffield Academic Press.
- Treggiari, S 1976. "Jobs for Women" in *American Journal of Ancient History* 2 p.76-104.
- Troeltsch, E [1911] [1931] 1950. *The Social Teaching of the Christian Churches*. 2 Volumes, vertaal deur O Wyon. London: George Allen & Unwin.
- Van Aarde, A G 1985. "Die Outeurskapvraagstuk van die Johannesevangelie met die oog op Interpretasie en Resepsie" in *Skrif en Kerk* 6 (1) p.45-62.
- Van Aarde, A G 1992. "The *Evangelium Infantium*, the abandonment of children, and the infancy narrative in Matthew 1 and 2 from a social scientific perspective" in *Lovering* p.435-453.
- Van Aarde, A G 2005. "Ebionite tendencies in the Jesus tradition: *The Infancy Gospel of Thomas* interpreted from the perspective of ethnic identity" in *Neotestamentica* 40(2) p.353-382.
- Van Aarde, A G 2007a. "Inleiding tot die Sosiaal-wetenskaplike kritiese eksegesi van Nuwe Testamentiese tekste: Die metodologiese aanloop in die navorsingsgeskiedenis" in *HTS* 63(1) p.49-79.

- Van Aarde, A G 2007b. “Die Sosiaal-wetenskaplike kritiese eksegese van Nuwe Testamentiese tekste: ’n Kritiese oorsig van die eerste resultate” in *HTS* 63 (2) p.515-542.
- Van Aarde, A G 2007c. “Sosiaal-wetenskaplike kritiese eksegese van Nuwe Testamentiese tekste: ’n Voortgaande debat sonder einde” in *HTS* 63 (3) p. 1119-1147.
- Van Eck, E. 1995. *Galilee and Jerusalem in Mark’s story of Jesus: A Narratological and Social Scientific Reading*. Pretoria:Promedia Printers.
- Van Eck, E 2007a. “Die huwelik in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld: Vroue in ’n man se wêreld.” in *HTS* 63(1) p.81-101.
- Van Eck, E 2007b. “Die huwelik in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld: Huwelik, egbreuk en egskeiding en hertrou.” in *HTS* 63(1) p.103-128.
- 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 Warmelo 1967. Hendrik Brouwer, Regsgeleerde. Oor die Huweliksreg: Waar die Natuurreg, die Goddelike Reg, die Romeinse en Kanonieke Reg, vir sover dit oor die Huwelik handel, weergegee, uiteengesit en verklaar word. Johannesburg: Lex Patria Uitgewers.
- Van Wyk, D J C 2002. “Huwelik en Seksualiteit in ‘n Post-moderne Samelewing” in *HTS* 58 (1) p.265-282.
- Van Zyl, H C 2002. “Die Nuwe Testament en Seksualiteit” in *Acta Theologica* 2002 (2) p.234-261.
- Vardy, P 1997. *The Puzzle of Sex*. London: HarperCollins.
- Verhey, A D 1995. “The Holy Bible and Sanctified Sexuality. An Evangelical Approach to Scripture and Sexual Ethics” in *Interpretation* 1995(1) p31-45.
- Von Harnack, A [1902] 1908. *The Mission and Expansion of Christianity*. 2 Volumes. London: Willams & Norgate.
- Wallace, M I 2006. “Paradox and parody in the Song of Solomon: Towards a comic reading of the sublime song” in Brenner A (ed), p.266-278.

Wegner, Judith R 1988. *Chattel or Person: The Status of Women in the Mishna*. Oxford.

Westcott, B F 1908. *The Gospel According to St. John*. Michigan:Grand Rapids.

Wethmar, Marlene Muriel 2002. Die Regsposisie van die Romeinse Vrou in die Klassieke en Na-Klassieke Romeinse Reg. MA Verhandeling aan die Universiteit van Pretoria.

Witte, J Jnr. 2004. "Male Headship: Reform of the Protestant Tradition" in Blankenhorn, D, Browning, D & Stewart Van Leeuwen, M (reds.) *Does Christianity Teach Male Headship? The Equal-Regard Marriage and Its Critics*. Grand Rapids: Eerdmans p.28-39.

Williams, R H 1997. "The Mother of Jesus at Cana: A Social-Science Interpretation of John 2:1-12" in *The Catholic Biblical Quarterly* 59 p.679-692.

Witherington, B. 1995. *John's Wisdom. A Commentary on the Fourth Gospel*. Louisville: Westminster John Knox.

Wolmarans, H 2002. "Jesus, die heroïese patroon en ons" in *Die Nuwe Hervorming*. Piet Muller (red.) Pretoria: Protea Boekhuis.

Yarbrough, O L 2003. "Paul, Marriage and Divorce" in Sampley, J P (ed) *Paul in the Graeco-Roman World*, p.404-428. Harrisburg, PA: Trinity Press International.

Zimmermann, H [1967] 1974. *Neutestamentliche Methodenlehre: Darstellung der Historisch-kritischen Methode*. 4. Auflage. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.



Eksegese: Johannes 2:1-11

BNT John 2:1 Kai. th/| h`me,ra| th/| tri,th| ga,moj evge,neto
evn Kana. th/j Galilai,aj(kai. h=n h` mh,thr tou/ VIhsou/
evkei/\

2 evklh,qh de. kai. o` VIhsou/j kai. oi` maqhtai. auvtou/
eivj to.n ga,monÅ

3 kai. u`sterh,santoj oi;nou le,gei h` mh,thr tou/ VIhsou/
pro.j auvto,n\ oi=non ouvk e;cousinÅ

4 Îkai.Ð le,gei auvth/| o` VIhsou/j\ ti, evmoi. kai. soi,(
gu,naiÈ ou;pw h[kei h` w[ra mouÅ

5 le,gei h` mh,thr auvtou/ toi/j diako,noij\ o[ti a'n
le,gh| u`mi/n poihsateÅ

6 h=san de. evkei/ li,qinai u`dri,ai e]x kata. to.n
kaqarismo.n tw/n VIoudai,wn kei,menai(cwrou/sai avna.
metrhta.j du,o h' trei/jÅ

7 le,gei auvtou/j o` VIhsou/j\ gemi,sate ta.j u`dri,aj
u[datojÅ kai. evge,misan auvta.j e[wj a;nwÅ

8 kai. le,gei auvtou/j\ avntlh,sate nu/n kai. fe,rete tw/|
avrcitrikli,nw|\ oi` de. h;negkanÅ

9 w`j de. evgeu,sato o` avrcitri,klinoj to. u[dwr oi=non
gegenhme,non kai. ouvk h;|dei po,qen evsti,n(oi` de.
dia,konoi h;|deisan oi` hvntlhko,tej to. u[dwr(fwnei/ to.n
numfi,on o` avrcitri,klinoj

10 kai. le,gei auvtw/|\ pa/j a;nqrwpoj prw/ton to.n kalo.n
oi=non ti,qhsin kai. o[tan mequsqw/sin to.n evla,ssw\ su.
teth,rhkaj to.n kalo.n oi=non e[wj a;rtiÅ

11 Tau,thn evpoi,hsen avrch.n tw/n shmei,wn o` VIhsou/j evn
Kana. th/j Galilai,aj kai. evfane,rwsen th.n do,xan
auvtou/(kai. evpi,steusan eivj auvto.n oi` maqhtai.
auvtou/Å

Vertaling

Joh 2:1 En op die derde dag was daar 'n bruilof te Kana in Galiléa, en die moeder van Jesus was daar.

Joh 2:2 En Jesus en sy dissipels was ook na die bruilof genooi.

Joh 2:3 En toe daar wyn kortkom, sê die moeder van Jesus vir Hom: Hulle het geen wyn nie.

Joh 2:4 Jesus sê vir haar: Vrou, wat het Ek met u te doen? My uur het nog nie gekom nie.

Joh 2:5 Sy moeder sê vir die dienaars: Net wat Hy vir julle sê, moet julle doen.

Joh 2:6 En daar het volgens die reinigingsgebruike van die Jode ses klipkanne gestaan, wat elkeen twee of drie ankers hou.



- Joh 2:7** Jesus sê vir hulle: Maak die kanne vol water. En hulle het hul tot bo toe volgemaak.
- Joh 2:8** En Hy sê aan hulle: Skep nou uit en bring dit vir die hoofdienaar. En hulle het dit gebring.
- Joh 2:9** En toe die hoofdienaar die water proe wat wyn geword het—en hy het nie geweet waarvandaan dit was nie, maar die dienaars wat die water geskep het, het geweet—roep die hoofdienaar die bruidegom
- Joh 2:10** en sê vir hom: Elke mens sit eers die goeie wyn op en, wanneer hulle goed gedrink het, dan die slegste; maar u het die goeie wyn tot nou toe bewaar.
- Joh 2:11** Hierdie eerste een van sy tekens het Jesus te Kana in Galiléa gedoen; en Hy het sy heerlijkheid geopenbaar, en sy dissipels het in Hom geglo.

Sintaksis

1.	Kai. th/ h`me,ra th/ tri,th ga,moj evge,neto evn Kana. th/j Galilai,aj(En op die derde dag was daar 'n bruilof te Kana in Galiléa,
2.	kai. h=n h` mh,thr tou/ VIhsou/ evkei/\	en die moeder van Jesus was daar.
3.	evklh,qh de. kai. o` VIhsou/j kai. oi` maghtai. auvtou/ eivj to.n ga,monÅ	En Jesus en sy dissipels was ook na die bruilof genooi.
4.a.	kai. u`sterh,santoj oi;nou	En toe daar wyn kortkom,
4.	le,gei h` mh,thr tou/ VIhsou/ pro.j auvtou,n\	sê die moeder van Jesus vir Hom:
4.1.	oi=non ouvk e;cousinÅ	Hulle het geen wyn nie.
5.	îkai.Ð le,gei auvth/ o` VIhsou/j	Jesus sê vir haar:
5.1.	ti, evmoi. kai. soi,(gu,naiÈ	Vrou, wat het Ek met u te doen?
5.2.	ou;pw h[kei h` w[ra mouÅ	My uur het nog nie gekom nie.
6.	le,gei h` mh,thr auvtou/ toi/j diako,noij\	Sy moeder sê vir die dienaars:
6.1.a.	o[ti a'n le,gh u`mi/n	Net wat Hy vir julle sê,
6.1.	poihsateÅ	moet julle doen.
7.	h=san de. evkei/ li,qinai u`dri,ai e x kata. to.n kaqarismo.n tw/n VIoudai,wn kei,menai(En daar het volgens die reinigingsgebruike van die Jode ses klipkanne gestaan,
7.a.	cwrou/sai avna. metrhta.j du,o h' trei/jÅ	wat elkeen twee of drie ankers hou.



8.	le,gei auvtoi/j o` VIhsou/j\	Jesus sê vir hulle:
8.1.	gemi,sate ta.j u`dri,aj u[datojÅ	Maak die kanne vol water.
9.	kai. evge,misan auvta.j e[wj a;nwÅ	En hulle het hul tot bo toe volgemaak.
10.	kai. le,gei auvtoi/j\	En Hy sê aan hulle:
10.1.	avntlh,sate nu/n	Skep nou uit
10.2.	kai. fe,rete tw/ avrcitrikli,nw \	en bring dit vir die hoofdienaar.
11.	oi` de. h;negkanÅ	En hulle het dit gebring.
12.	w`j de. evgeu,sato o` avrcitri,klinoj to. u[dwr	En toe die hoofdienaar die water proe
12.a.	oi=non gegenhme,non	wat wyn geword het
13.	kai. ouvk h; dei	en hy het nie geweet
13.a.	po,qen evsti,n(waarvandaan dit was nie,
14.	oi` de. dia,konoi h; deisan	maar die dienaars het geweet
14.a.	oi` hvntlhko,tej to. u[dwr	wat die water geskep het
15.	fwnei/ to.n numfi,on o` avrcitri,klinoj	roep die hoofdienaar die bruidegom
16.	kai. le,gei auvtw/ \	en sê vir hom:
16.1.	pa/j a;nqrwpoj prw/ton to.n kalo.n oi=non ti,qhsin	Elke mens sit eers die goeie wyn op
16.1.a	kai. o[tan mequsqw/sin to.n evla,ssw\	wanneer hulle goed gedrink het, dan die slegste;
16.2.	su. teth,rhkaj to.n kalo.n oi=non e[wj a;rtiÅ	maar u het die goeie wyn tot nou toe bewaar.
17.	Tau,thn evpoi,hsen avrch.n tw/n shmei,wn o` VIhsou/j evn Kana. th/j Galilai,aj	Hierdie eerste een van sy tekens het Jesus te Kana in Galiléa gedoen;
18.	kai. evfane,rwsen th.n do,xan auvtou/(Hy het sy heerlijkheid geopenbaar,
19.	kai. evpi,steusan eivj auvto.n oi` maqhtai. auvtou/Å	en sy dissipels het in Hom geglo.

Struktuuranalise

I	A	1.	Kai. th/ h`me,ra th/ tri,th ga,moj evge,neto evn Kana. th/j Galilai,aj(En op die derde dag was daar 'n bruilof te Kana in Galiléa,
		2.	kai. h=n h` mh,thr tou/ VIhsou/ evkei/\	en die moeder van Jesus was daar.
		3.	evklh,qh de. kai. o` VIhsou/j kai. oi`	En Jesus en sy dissipels was ook na die bruilof



			maqhtai. auvtou/ eivj to.n ga,monÅ	genooi.
	B	4.a.	kai. u`sterh,santoj oi;nou	En toe daar wyn kortkom,
		4.	le,gei h`mh,thr tou/ VIhsou/ pro.j auvto,n\	sê die moeder van Jesus vir Hom:
		4.1.	oi=non ouvk e;cousinÅ	Hulle het geen wyn nie.
		5.	îkai.Ð le,gei auvth/ o` VIhsou/j	Jesus sê vir haar:
		5.1.	ti, evmoi. kai. soi,(gu,naiÈ	Vrou, wat het Ek met u te doen?
		5.2.	ou;pw h[kei h`w[ra mouÅ	My uur het nog nie gekom nie.
		6.	le,gei h`mh,thr auvtou/ toi/j diako,noij\	Sy moeder sê vir die dienaars:
		6.1.a.	o[ti a'n le,gh u`mi/n	Net wat Hy vir julle sê,
		6.1.	poihsateÅ	moet julle doen.
II	C	7.	h=san de. evkei/ li,qinai u`dri,ai e x kata. to.n kaqarismo.n tw/n VIoudai,wn kei,menai(En daar het volgens die reinigingsgebruike van die Jode ses klipkanne gestaan,
		7.a.	cwrou/sai avna. metrhta.j du,o h' trei/jÅ	wat elkeen twee of drie ankers hou.
		8.	le,gei auvtoi/j o` VIhsou/j\	Jesus sê vir hulle:
		8.1.	gemi,sate ta.j u`dri,aj u[datojÅ	Maak die kanne vol water.
		9.	kai. evge,misan auvta.j e[wj a;nwÅ	En hulle het hul tot bo toe volgemaak.
		10.	kai. le,gei auvtoi/j\	En Hy sê aan hulle:
		10.1.	avntlh,sate nu/n	Skep nou uit
		10.2.	kai. fe,rete tw/ avrcitriikli,nw \	en bring dit vir die hoofdienaar.
		11.	oi` de. h;negkanÅ	En hulle het dit gebring.
	D	12.	w`j de. evgeu,sato o` avrcitri,klinoj to. u[dwr	En toe die hoofdienaar die water proe
		12.a.	oi=non gegenhme,non	wat wyn geword het
		13.	kai. ouvk h; dei	en hy het nie geweet
		13.a.	po,qen evsti,n(waarvandaan dit was nie,
		14.	oi` de. dia,konoi h; deisan	maar die dienaars het geweet
		14.a.	oi` hvntlhko,tej to. u[dwr	wat die water geskep het
		15.	fwnei/ to.n numfi,on o`	roep die hoofdienaar die bruidegom



			avrcitri,klinoj	
		16.	kai. le,gei auvtw/ \	en sê vir hom:
		16.1.	pa/j a;nqrwpoj prw/ton to.n kalo.n oi=non ti,qhsin	Elke mens sit eers die goeie wyn op
		16.1.a	kai. o[tan mequsqw/sin to.n evla,ssw\	wanneer hulle goed gedrink het, dan die slegste;
		16.2.	su. teth,rhkaj to.n kalo.n oi=non e[wj a;rtiÅ	maar u het die goeie wyn tot nou toe bewaar.
III	E	17.	Tau,thn evpoi,hsen avrch.n tw/n shmei,wn o` VIhsou/j evn Kana. th/j Galilai,aj	Hierdie eerste een van sy tekens het Jesus te Kana in Galiléa gedoen;
		18.	kai. evfane,rwsen th.n do,xan auvtou/(Hy het sy heerlijkheid geopenbaar,
		19.	kai. evpi,steusan eivj auvto.n oi` maghtai. auvtou/Å	en sy dissipels het in Hom geglo.

Opsomming van struktuuranalise

I	
A	Die toneel van die bruilof te Kana word geskets, Jesus en sy moeder en sy dissipels was gaste van die bruilof.
B	Toe die gasheer se wyn opraak, wend die moeder van Jesus haar tot Hom om in die situasie in te gryp. Maar Jesus sê dat sy uur nog nie aangebreek het nie. Maar sy moeder beveel tog die diensknegte om te luister na wat Jesus sê.
II	
C	Daar was volgens die Joodse gebruike ses klipkanne en Jesus het die dienaars beveel om die kanne vol te maak, daaruit te skep en dit aan die hoofdienaar te neem.
D	Die hoofdienaar het nie geweet waar die wyn vandaan kom nie, maar hy het die gasheer geprys dat die wyn beter is as dit wat hy tot op hede voorgesit het. Hy merk op dat die gebruik is om eers die goeie wyn voor te sit en wanneer die gaste goed gedrink het die wyn van 'n swakker gehalte. Maar hierdie gasheer het die beste wyn tot nou toe gebêre.
III	
E	Jesus het sy eerste wonderteken te Kana in Galilea gedoen en die gevolg daarvan was dat sy heerlijkheid geopenbaar is en dat sy dissipels tot geloof in Hom gekom het.



Eksegese Johannes 4:1-42

Griekse Teks

BNT John 4:1 ~Wj ou=n e;gnw o` VIhsou/j o[ti h;kousan oi`
Farisai/oi o[ti VIhsou/j plei,onaj maqhta.j poiei/ kai.
bapti,zei h' VIwa,nnhj
2 &kai,toige VIhsou/j auvto.j ouv k evba,ptizen avllV oi`
maqhtai. auvtou/&
3 avfh/ken th.n VIoudai,an kai. avph/lqen pa,lin eivj th.n
Galilai,anÅ
4 :Edei de. auvto.n die,rcesqai dia. th/j Samarei,ajÅ
5 e;rcetai ou=n eivj po,lin th/j Samarei,aj legome,nhn
Suca.r plhsi,on tou/ cwri,ou o] e;dwken VIakw.b îtw/|Ð
VIwsh.f tw/| ui`w/| auvtou/\
6 h=n de. evkei/ phgh. tou/ VIakw,bÅ o` ou=n VIhsou/j
kekopiakw.j evk th/j o`doipori,aj evkaqe,zeto ou[twj evpi.
th/| phgh/|\ w[ra h=n w`j e[kthÅ
7 e;rcetai gunh. evk th/j Samarei,aj avntlh/sai u[dwrÅ
le,gei auvth/| o` VIhsou/j\ do,j moi pei/n\
8 oi` ga.r maqhtai. auvtou/ avpelhlu,qeisan eivj th.n
po,lin i[na trofa.j avgora,swsinÅ
9 le,gei ou=n auvtw/| h` gunh. h` Samari/tij\ pw/j su.
VIoudai/oj w'n parV evmou/ pei/n aivtei/j gunaiko.j
Samari,tidoj ou;shjÈ ouv ga.r sugcrw/ntai VIoudai/oi
Samari,taijÅ
10 avpekri,qh VIhsou/j kai. ei=pen auvth/|\ eiv h;|deij
th.n dwrea.n tou/ qeou/ kai. ti,j evstin o` le,gwn soi\
do,j moi pei/n(su. a'n h;|thsaj auvto.n kai. e;dwken a;n
soi u[dwr zw/nÅ
11 le,gei auvtw/| Îh` gunh,Ð\ ku,rie(ou;te a;ntlhma e;ceij
kai. to. fre,ar evsti.n baqu,\ po,qen ou=n e;ceij to. u[dwr
to. zw/nÈ
12 mh. su. mei,zwn ei= tou/ patro.j h`mw/n VIakw,b(o]j
e;dwken h`mi/n to. fre,ar kai. auvto.j evx auvtou/ e;pien
kai. oi` ui`oi. auvtou/ kai. ta. qre,mmata auvtou/È
13 avpekri,qh VIhsou/j kai. ei=pen auvth/|\ pa/j o` pi,nwn
evk tou/ u[datoj tou,tou diyh,sei pa,lin\
14 o]j dV a'n pi,h| evk tou/ u[datoj ou- evgw. dw,sw
auvtw/|(ouv mh. diyh,sei eivj to.n aivw/na(avlla. to.
u[dwr o] dw,sw auvtw/| genh,setai evn auvtw/| phgh. u[datoj
a`llome,nou eivj zwh.n aivw,nionÅ



15 le,gei pro.j auvto.n h` gunh,\ ku,rie(do,j moi tou/to
to. u[dwr(i[na mh. diyw/ mhde. die,rcwmai evnqa,de
avntlei/nÅ

16 le,gei auvth/|\ u[page fw,nhson to.n a;ndra sou kai.
evlqe. evnqa,deÅ

17 avpekri,qh h` gunh. kai. ei=pen auvtw/|\ ouvkw e;cw
a;ndraÅ le,gei auvth/| o` VIhsou/j\ kalw/j ei=paj o[ti
a;ndra ouvkw e;cw\

18 pe,nte ga.r a;ndraj e;scej kai. nu/n o]n e;ceij ouvkw
e;stin sou avnh,r\ tou/to avlhqe.j ei;rhkajÅ

19 le,gei auvtw/| h` gunh,\ ku,rie(qewrw/ o[ti profh,thj
ei= su,Å

20 oi` pate,rej h`mw/n evn tw/| o;rei tou,tw|
proseku,nhsan\ kai. u`mei/j le,gete o[ti evn ~Ierosolu,moij
evsti.n o` to,poj o[pou proskunei/n dei/Å

21 le,gei auvth/| o` VIhsou/j\ pi,steue, moi(gu,nai(o[ti
e;rcetai w[ra o[te ou;te evn tw/| o;rei tou,tw| ou;te evn
~Ierosolu,moij proskunh,sete tw/| patri,Å

22 u`mei/j proskunei/te o] ouvkw oi;date\ h`mei/j
proskunou/men o] oi;damen(o[ti h` swthri,a evk tw/n
VIoudai,wn evsti,nÅ

23 avlla. e;rcetai w[ra kai. nu/n evstin(o[te oi`
avlhqinoi. proskunhtai. proskunh,sousin tw/| patri. evn
pneu,mati kai. avlhqei,a|\ kai. ga.r o` path.r toiou,touj
zhtei/ tou.j proskunou/ntaj auvto,nÅ

24 pneu,ma o` qeo,j(kai. tou.j proskunou/ntaj auvto.n evn
pneu,mati kai. avlhqei,a| dei/ proskunei/nÅ

25 le,gei auvtw/| h` gunh,\ oi=da o[ti Messi,aj e;rcetai o`
lego,menoj cristo,j\ o[ta n e;lqh| evkei/noj(avnaggelei/
h`mi/n a[pantaÅ

26 le,gei auvth/| o` VIhsou/j\ evgw, eivmi(o` lalw/n soiÅ

27 Kai. evpi. tou,tw| h=lqan oi` maqhtai. auvtou/ kai.
evqau,mazon o[ti meta. gunaiko.j evla,lei\ ouvdei.j me,ntoi
ei=pen\ ti, zhtei/j h; ti, lalei/j metV auvth/jÈ

28 avfh/ken ou=n th.n u`dri,an auvth/j h` gunh. kai.
avph/lqen eivj th.n po,lin kai. le,gei toi/j avnqrw,poij\

29 deu/te i;dete a;nqrwpon o]j ei=pe,n moi pa,nta o[sa
evpoi,hsa(mh,ti ou-to,j evstin o` cristo,jÈ

30 evxh/lqon evk th/j po,lewj kai. h;rconto pro.j auvto,nÅ

31 VEn tw/| metaxu. hvrw,twn auvto.n oi` maqhtai.
le,gontej\ r`abbi,(fa,geÅ

32 o` de. ei=pen auvtoi/j\ evgw. brw/sin e;cw fagei/n h]n
u`mei/j ouvkw oi;dateÅ

33 e;legon ou=n oi` maqhtai. pro.j avllh,louj\ mh, tij
h;negken auvtw/| fagei/nÈ



34 le,gei auvtou/j o` VIhsou/j\ evmo.n brw/ma, evstin i[na poihs,sw to. qe,lhma tou/ pe,myanto,j me kai. teleiw,sw auvtou/ to. e;rgonÅ

35 ouvc u`mei/j le,gete o[ti e;ti tetra,mhno,j evstin kai. o` qerismo.j e;rcetaiÈ ivdou. le,gw u`mi/n(evpa,rate tou.j ovfqalmou.j u`mw/n kai. qea,sasqe ta.j cw,raj o[ti leukai, eivsin pro.j qerismo,nÅ h;dh

36 o` qeri,zwn misqo.n lamba,nei kai. suna,gei karmo.n eivj zwh.n aivw,nion(i[na o` spei,rwn o`mou/ cai,rh| kai. o` qeri,zwnÅ

37 evn ga.r tou,tw| o` lo,goj evsti.n avlhqino.j o[ti a;lloj evsti.n o` spei,rwn kai. a;lloj o` qeri,zwnÅ

38 evgw. avpe,steila u`ma/j qeri,zein o] ouvc u`mei/j kekopia,kate\ a;lloi kekopia,kasin kai. u`mei/j eivj to.n ko,pon auvtw/n eivselhlu,qateÅ

39 VEk de. th/j po,lewj evkei,nhj polloi. evpi,steusan eivj auvto.n tw/n Samaritw/n dia. to.n lo,gon th/j gunaiko.j martouro,shj o[ti ei=pe,n moi pa,nta a] evpoi,hsaÅ

40 w`j ou=n h=lqon pro.j auvto.n oi` Samari/tai(hvrw,twn auvto.n mei/nai parV auvtou/j\ kai. e;meinen evkei/ du,o h`me,rajÅ

41 kai. pollw/| plei,ouj evpi,steusan dia. to.n lo,gon auvtou/(

42 th/| te gunaiki. e;legon o[ti ouvke,ti dia. th.n sh.n lalia.n pisteu,omen(auvtou. ga.r avkhko,amen kai. oi;damen o[ti ou-to,j evstin avlhqw/j o` swth.r tou/ ko,smouÅ

Vertaling

Joh 4:1 Toe die Here dan verneem dat die Fariseërs gehoor het dat Jesus meer dissipels maak en doop as Johannes—

Joh 4:2 alhoewel Jesus self nie gedoop het nie, maar sy dissipels—

Joh 4:3 het Hy Judéa verlaat en weer na Galiléa gegaan.

Joh 4:4 En Hy moes deur Samaría gaan.

Joh 4:5 Hy kom toe by 'n stad van Samaría wat Sígar genoem word, naby die stuk grond wat Jakob aan sy seun Josef gegee het.

Joh 4:6 En die fontein van Jakob was daar. Jesus het toe, omdat Hy moeg was van die reis, somaar by die fontein gaan sit. Dit was omtrent die sesde uur.

Joh 4:7 Daar kom 'n vrou uit Samaría om water te skep. Jesus sê vir haar: Gee vir My water om te drink—

Joh 4:8 want sy dissipels het na die stad gegaan om voedsel te koop.

Joh 4:9 En die Samaritaanse vrou sê vir Hom: Hoe is dit dat U wat 'n Jood is, van my vra om te drink terwyl ek 'n Samaritaanse vrou is? Want die Jode hou geen gemeenskap met die Samaritane nie.

Joh 4:10 Jesus antwoord en sê vir haar: As jy die gawe van God geken het en geweet het wie Hy is wat vir jou sê: Gee vir My water om te drink, sou jy Hom gevra het en Hy sou vir jou lewende water gegee het.



- Joh 4:11** Die vrou sê vir Hom: Here, U het nie eens 'n skepding nie, en die put is diep; waarvandaan kry U dan die lewende water?
- Joh 4:12** U is tog nie groter as ons vader Jakob nie, wat die put aan ons gegee het en self daaruit gedrink het, en sy seuns en sy vee?
- Joh 4:13** Jesus antwoord en sê vir haar: Elkeen wat van hierdie water drink, sal weer dors kry;
- Joh 4:14** maar elkeen wat drink van die water wat Ek hom sal gee, sal in ewigheid nooit dors kry nie, maar die water wat Ek hom sal gee, sal in hom word 'n fontein van water wat opspring tot in die ewige lewe.
- Joh 4:15** Die vrou sê vir Hom: Here, gee my daardie water, sodat ek nie dors kry en hier hoef te kom skep nie.
- Joh 4:16** Jesus sê vir haar: Gaan roep jou man en kom hier.
- Joh 4:17** Die vrou antwoord en sê: Ek het nie 'n man nie. Jesus sê vir haar: Jy het reg gesê: Ek het nie 'n man nie;
- Joh 4:18** want jy het vyf mans gehad; en die een wat jy nou het, is nie jou man nie. Dit het jy met waarheid gesê.
- Joh 4:19** Die vrou sê vir Hom: Here, ek sien dat U 'n profeet is.
- Joh 4:20** Ons vaders het op hierdie berg aanbid, en julle sê dat die plek waar ons behoort te aanbid, in Jerusalem is.
- Joh 4:21** Jesus sê vir haar: Vrou, glo My, daar kom 'n uur wanneer julle nie op hierdie berg en ook nie in Jerusalem die Vader sal aanbid nie.
- Joh 4:22** Julle aanbid wat julle nie weet nie; ons aanbid wat ons weet, want die saligheid is uit die Jode.
- Joh 4:23** Maar daar kom 'n uur, en dit is nou, wanneer die ware aanbidders die Vader in gees en waarheid sal aanbid; want die Vader soek ook mense wat Hom só aanbid.
- Joh 4:24** God is Gees; en die wat Hom aanbid, moet in gees en waarheid aanbid.
- Joh 4:25** Die vrou sê vir Hom: Ek weet dat die Messias kom, Hy wat Christus genoem word. Wanneer Hy kom, sal Hy ons alles verkondig.
- Joh 4:26** Jesus sê vir haar: Dit is Ek wat met jou spreek!
- Joh 4:27** En op dié oomblik het sy dissipels gekom en hulle verwonder dat Hy met 'n vrou in gesprek was. Tog het niemand gesê: Wat verlang U nie? of: Waarom spreek U met haar?
- Joh 4:28** Die vrou het toe haar waterkan laat staan en na die stad gegaan en vir die mense gesê:
- Joh 4:29** Kom kyk 'n man wat my alles vertel het wat ek gedoen het. Is Hy nie miskien die Christus nie?
- Joh 4:30** Hulle het toe uit die stad gegaan en na Hom gekom.
- Joh 4:31** En intussen het sy dissipels by Hom aangedring en gesê: Rabbi, eet.
- Joh 4:32** Maar Hy sê vir hulle: Ek het voedsel om te eet waar julle nie van weet nie.
- Joh 4:33** Die dissipels sê toe vir mekaar: Het iemand dan vir Hom ete gebring?
- Joh 4:34** Jesus sê vir hulle: My voedsel is om die wil te doen van Hom wat My gestuur het en om sy werk te volbring.
- Joh 4:35** Sê julle nie: Dit is nog vier maande, dan kom die oes nie? Kyk, Ek sê vir julle, slaan julle oë op en aanskou die lande dat hulle al wit is vir die oes.
- Joh 4:36** En hy wat maai, ontvang loon en vergader vrug vir die ewige lewe, sodat die saaiër en die maaier saam bly kan wees.
- Joh 4:37** Want hierin is die woord waar: Dit is een wat saai, en 'n ander wat maai.
- Joh 4:38** Ek het julle gestuur om te maai waar julle nie aan gewerk het nie. Ander het gewerk, en julle het in hulle arbeid ingegaan.
- Joh 4:39** En baie van die Samaritane uit daardie stad het in Hom geglo oor die woord van die vrou wat getuig het: Hy het my alles vertel wat ek gedoen het.



Joh 4:40 Toe die Samaritane dan by Hom kom, het hulle by Hom aangedring om by hulle te bly; en Hy het daar twee dae gebly.

Joh 4:41 En baie meer het op grond van sy woord geglo

Joh 4:42 en aan die vrou gesê: Ons glo nie meer op grond van wat jy gesê het nie, want ons het self gehoor en ons weet dat Hy waarlik die Christus, die Saligmaker van die wêreld, is.

Sintaksis

1.a.	~Wj ou=n e;gnw o` VIhsou/j	Toe die Here dan verneem
1.a.i.	o[ti h;kousan oi` Farisai/oi	dat die Fariseërs gehoor het
1.a.i.i.	o[ti VIhsou/j plei,onaj maqhta.j poiei	dat Jesus meer dissipels maak
1.a.i.ii.	kai. bapti,zei h` VIwa,nnhj	en doop as Johannes—
1.a.i.iii.	&kai,toige VIhsou/j auvto.j ouvk evba,ptizen avllv oi` maqhtai. aouvto/&	alhoewel Jesus self nie gedoop het nie, maar sy dissipels—
1.	avfh/ken th.n VIoudai,an	het Hy Judéa verlaat
2.	avph/lqen pa,lin eivj th.n Galilai,anÅ	en weer na Galiléa gegaan.
3.	:Edei de. auvto.n	En Hy moes
3.a.	die,rcesqai dia. th/j Samarei,ajÅ	deur Samaría gaan.
4.	e;rcetai ou=n eivj po,lin th/j Samarei,aj	Hy kom toe by 'n stad van Samaría
4.a.	legome,nhn Suca.r plhsi,on tou/ cwri,ou	wat Sîgar genoem word, naby die stuk grond
4.a.i.	o] e;dwken VIakw.b Îtw/ Ð VIwsh.f tw/ ui`w/ auvtou/\	wat Jakob aan sy seun Josef gegee het.
5.	h=n de. evkei/ phgh. tou/ VIakw,bÅ	En die fontein van Jakob was daar.
6.	o` ou=n VIhsou/j evkage,zeto ou[twj evpi. th/ phgh/ \	Jesus het toe, sonder by die fontein gaan sit.
6.a.	kekopiakw.j evk th/j o`doipori,aj	omdat Hy moeg was van die reis,



7.	w[ra h=n w`j e[kthÅ	Dit was omtrent die sesde uur.
8.	e;rcetai gunh. evk th/j Samarei,aj	Daar kom 'n vrou uit Samaria
8.a.	avntlh/sai u[dwr	om water te skep.
9.	le,gei auvth/ o` VIhsou/j	Jesus sê vir haar:
9.1.	do,j moi	Gee vir My water
9.1.a.	pei/n\	om te drink—
9.a.	oi` ga.r maqhtai. auvtou/ avpelhlu,qeisan eivj th.n po,lin	want sy dissipels het na die stad gegaan
9.a.i.	i[na trofa.j avgora,swsinÅ	om voedsel te koop.
10.	le,gei ou=n auvtw/ h` gunh. h` Samari/tij\	En die Samaritaanse vrou sê vir Hom:
10.1.	pw/j su. parV evmou/ aivtei/j	Hoe is dit dat U van my vra
10.1.a.	VIoudai/oj w'n	wat 'n Jood is,
10.1.b.	gunaiko.j Samari,tidoj ou;shjÈ	terwyl ek 'n Samaritaanse vrou is?
10.1.c.	pei/n	om te drink
10.a.	ouv ga.r sugcrw/ntai VIoudai/oi Samari,taijÅ	Want die Jode hou geen gemeenskap met die Samaritane nie.
11.	avpekri,qh VIhsou/j	Jesus antwoord
12.	kai. ei=pen auvth/ \	en sê vir haar:
12.1.a.	eiv h; deij th.n dwrea.n tou/ qeou/	As jy die gawe van God geken het
12.1.b.	kai. ti,j evstin	en geweet het wie Hy is
12.1.b.i.	o` le,gwn soi\	wat vir jou sê:
12.1.b.i.i.	do,j moi	Gee vir My water
12.1.b.i.i.i.	pei/n(om te drink,
12.1.	su. a'n h; thsaj auvto.n	sou jy Hom gevra het
12.2.	kai. eidwken a;n soi u[dwr zw/nÅ	en Hy sou vir jou lewende water gegee het.
13.	le,gei auvtw/ Îh` gunh,Ð\	Die vrou sê vir Hom:
13.1.	ku,rie(ou;te a;ntlhma	Here, U het nie eens 'n skepding nie,



	e;ceij	
13.2.	kai. to. fre,ar evsti.n baqu,\	en die put is diep;
13.3.	po,qen ou=n e;ceij to. u[dwr to. zw/nÈ	waarvandaan kry U dan die lewende water?
13.4.	mh. su. mei,zwn ei= tou/ patro.j h`mw/n VIakw,b(U is tog nie groter as ons vader Jakob nie,
13.4.a.	o]j e;dwken h`mi/n to. fre,ar	wat die put aan ons gegee het
13.4.b.	kai. auvto.j evx auvtou/ e;pien kai. oi` ui`oi. auvtou/ kai. ta. qre,mmata auvtou/È	en self daaruit gedrink het, en sy seuns en sy vee?
15.	avpekri,qh VIhsou/j	Jesus antwoord
16.	kai. ei=pen auvth/ \	en sê vir haar:
16.1.a.	pa/j o` pi,nwn evk tou/ u[datoj	Elkeen wat van hierdie water drink,
16.1.	tou,tou diyh,sei pa,lin\	sal weer dors kry;
16.2.a.	o]j dV a'n pi,h evk tou/ u[datoj	maar elkeen wat drink van die water
16.2.a.i.	ou- evgw. dw,sw auvtw/ (wat Ek hom sal gee,
16.2.	ouv mh. diyh,sei eivj to.n aivw/na(sal in ewigheid nooit dors kry nie,
16.3.	avlla. to. u[dwr genh,setai evn auvtw/ phgh. u[datoj	maar die water sal in hom word 'n fontein van water
16.3.a.	o] dw,sw auvtw/	wat Ek hom sal gee,
16.3.b.	a`llome,nou eivj zwh.n aivw,nionÅ	wat opspring tot in die ewige lewe.
17.	le,gei pro.j auvto.n h` gunh,\	Die vrou sê vir Hom:
17.1.	ku,rie(do,j moi tou/to to. u[dwr(Here, gee my daardie water,
17.1.a.	i[na mh. diyw/ mhde.	sodat ek nie dors kry
17.1.b.	die,rcwmai evnqa,de	en hier hoef te kom
17.1.b.i.	avntlei/nÅ	skep nie.
18.	le,gei auvth/ \	Jesus sê vir haar:
18.1.	u[page	Gaan
18.2.	fw,nhson to.n a;ndra sou	roep jou man
18.3.	kai. evlqe. evnqa,deÅ	en kom hier.



19.	avpekri,qh h` gunh.	Die vrou antwoord:
20.	kai. ei=pen auvtw/ \	en sê:
20.1.	ouvk e;cw a;ndraÅ	Ek het nie 'n man nie;
21.	le,gei auvth/ o` VIhsou/j\	Jesus sê vir haar
21.1.	kalw/j ei=paj	Jy het reg gesê:
21.1.a.	o[ti a;ndra ouvk e;cw\	Ek het nie 'n man nie;
21.1.a.i.	pe,nte ga.r a;ndraj e;iscej	want jy het vyf mans gehad;
21.1.b.1.	kai. nu/n oln e;ceij	en die een wat jy nou het,
21.1.b.	ouvk e;istin sou avnh,r\	is nie jou man nie.
21.2.	tou/to avlhqe.j ei;rhkajÅ	Dit het jy met waarheid gesê.
22.	le,gei auvtw/ h` gunh,\	Die vrou sê vir Hom:
22.1.	ku,rie(qewrw/	Here, ek sien
22.1.a.	o[ti profh,thj ei= su,Å	dat U 'n profeet is.
22.2.	oi` pate,rej h`mw/n evn tw/ o;rei tou,tw proseku,nhsan\	Ons vaders het op hierdie berg aanbid,
22.3.	kai. u`mei/j le,gete	en julle sê
22.3.1.	o[ti evn ~Ierosolu,moij evsti.n o` to,poj	dat die plek in Jerusalem is.
22.3.1.a.	o[pou dei/Å	waar ons behoort
22.3.1.a.i.	proskunei/n	te aanbid,
23.	le,gei auvth/ o` VIhsou/j\	Jesus sê vir haar:
23.1.	pi,steue, moi(gu,nai(Vrou, glo My,
23.1.1.	o[ti e;rcetai w[ra	daar kom 'n uur
23.1.1.a.	o[te ou;te evn tw/ o;rei tou,tw ou;te evn ~Ierosolu,moij proskunh,sete tw/ patri,Å	wanneer julle nie op hierdie berg en ook nie in Jerusalem die Vader sal aanbid nie.
23.2.	avlla. e;rcetai w[ra	Maar daar kom 'n uur,
23.2.	kai. nu/n evstin(en dit is nou,
23.2.a.	o[te oi` avlhqinoi. proskunhtai. proskunh,sousin tw/ patri. evn pneu,mati kai. avlhqei,a \	wanneer die ware aanbidders die Vader in gees en waarheid sal aanbid;



23.2.a.i.	kai. ga.r o` path.r toiou,touj zhtei/	want die Vader soek ook mense
23.2.a.ii.	tou.j proskunou/ntaj auvto,nÅ	wat Hom só aanbid.
23.3.	pneu/ma o` qeo,j(God is Gees
23.4.a.	kai. tou.j proskunou/ntaj auvto.n	en die wat Hom aanbid,
23.4.	evn pneu,mati kai. avlhqei,a dei/	moet in gees en waarheid
23.4.b.	proskunei/nÅ	aanbid.
24.	le,gei auvtw/ h` gunh,\	Die vrou sê vir Hom:
24.1.	oi=da	Ek weet
24.1.1.	o[ti Messi,aj e;rcetai	dat die Messias kom,
24.1.1.a.	o` lego,menoj cristo,j\ 24.1.2.a.	Hy wat Christus genoem word.
24.1.2.	o[tan e;lqh evkei/noj(avnaggelei/ h`mi/n a[pantaÅ	Wanneer Hy kom, sal Hy ons alles verkondig.
25.	le,gei auvth/ o` VIhsou/j\ 25.1.	Jesus sê vir haar:
25.1.a.	evgw, eivmi o` lalw/n soiÅ	Dit is Ek wat met jou spreek!
26.	Kai. evpi. tou,tw h=lqan oi` maghtai. auvtou/	En op dié oomblik het sy dissipels gekom
27.	kai. evqau,mazon	en hulle verwonder
27.a.	o[ti meta. gunaiko.j evla,lei\ 28.	dat Hy met 'n vrou in gesprek was.
28.1.	ouvdei.j me,ntoi ei=pen\ ti, zhtei/j h; 28.2.	Tog het niemand gesê: Wat verlang U nie? of: Waarom spreek U met haar?
29.	ti, lalei/j metV auvth/jÈ 29.	Die vrou het toe haar waterkan laat staan
30.	avfh/ken ou=n th.n u`dri,an auvth/j h` gunh. 30.	en na die stad gegaan
31.	kai. avph/lqen eivj th.n po,lin 31.	en vir die mense gesê:
31.1.	kai. le,gei toi/j avnqrw,poij\ deu/te i;dete a;nqrwpon	Kom kyk 'n man



31.1.a.	o j ei=pe,n moi pa,nta o sa	wat my alles vertel het
31.1.a.i.	evpoi,hsa(wat ek gedoen het.
31.2.	mh,ti ou-to,j evstin o` cristo,jÈ	Is Hy nie miskien die Christus nie?
32.	evxh/lqon evk th/j po,lewj	Hulle het toe uit die stad gegaan
33.	kai. h;irconto pro.j aavto,nÅ	en na Hom gekom.
34.	VEn tw/ metaxu. hvrw,twn aavto.n oi` maqhtai.	En intussen het sy dissipels by Hom aangedring
34.a.	le,gontej\	en gesê:
34.a.1.	r`abbi,(fa,geÅ	Rabbi, eet.
35.	o` de. ei=pen aavtoi/j\ fagei/n	Maar Hy sê vir hulle:
35.1.	evgw. brw/sin e;cw	Ek het voedsel
35.1.a.	fagei/n	om te eet
35.1.a.i.	h n u`mei/j ouv oi;dateÅ	waar julle nie van weet nie.
36.	e;legon ou=n oi` maqhtai. pro.j avllh,louj\ fagei/nÈ	Die dissipels sê toe vir mekaar:
36.1.	mh, tij h;negken aavtw/	Het iemand dan vir Hom ete gebring?
36.1.a.	fagei/nÈ	
37.	le,gei aavtoi/j o` VIhsou/j\ evmo.n brw/ma, evstin	Jesus sê vir hulle:
37.1.	evmo.n brw/ma, evstin	My voedsel is
37.1.a.	i[na poihs,sw to. qe,lhma	om die wil te doen
37.1.a.i.	tou/ pe,myanto,j me	van Hom wat My gestuur het
37.1.b.	kai. teleiw,sw aavtou/ to. e;rgonÅ	en om sy werk te volbring.
37.2.	ouv c u`mei/j le,gete	Sê julle nie:
37.2.1.	o[ti e;ti tetra,mhno,j evstin	Dit is nog vier maande,
37.2.1.a.	kai. o` qerismo.j e;rcetaiÈ	dan kom die oes nie?
37.3.	ivdou. le,gw u`mi/n(Kyk, Ek sê vir julle,
37.3.1.	evpa,rate tou.j	slaan julle oë op.



	ovfɔalmou.j u`mw/n	
37.3.2.	kai. qea,sasqe ta.j cw,raj	en aanskou die lande
37.3.2.a.	o[ti leukai, eivsin pro.j qerismo,nÅ h;dh	dat hulle al wit is vir die oes
37.4.a.	o` qeri,zwn	En hy wat maai,
37.4.	misqo.n lamba,nei	ontvang loon
37.5.	kai. suna,gei karmo.n eivj zwh.n aivw,nion(en vergader vrug vir die ewige lewe,
37.5.a.	i[na o` spei,rwn o`mou/ cai,rh kai. o` qeri,zwnÅ	sodat die saaiers en die maaier saam bly kan wees.
37.6.	evn ga.r tou,tw o` lo,goj evsti.n avlhqino.j	Want hierin is die woord waar:
37.6.1.	o[ti a;lloj evsti.n kai. a;lloj	Dit is een en 'n ander
37.6.1.a.	o` spei,rwn	wat saai,
37.6.1.b.	o` qeri,zwnÅ	wat maai.
37.7.	evgw. avpe,steila u`ma/j	Ek het julle gestuur
37.7.a.	qeri,zein	om te maai n.
37.7.a.i.	o] ouvc u`mei/j kekopia,kate\	waar julle nie gaan gewerk het nie.
37.8.	a;lloi kekopia,kasin	Ander het gewerk,
37.9.	kai. u`mei/j eivj to.n ko,pon avtw/n eivselhlu,qateÅ	en julle het in hulle arbeid ingegaan
38.	Ek de. th/j po,lewj evkei,nhj polloi. evpi,steusan eivj avto.n tw/n Samaritw/n dia. to.n lo,gon th/j gunaiko.j	En baie van die Samaritane uit daardie stad het in Hom geglo oor die woord van die vrou
38.a.	marturou,shj	wat getuig het:
38.a.1.	o[ti ei=pe,n moi pa,nta	Hy het my alles vertel
38.a.1.1.	a] evpoi,hsaÅ	wat ek gedoen het.
39.a.	w`j ou=n h=lqon pro.j avto.n oi` Samari/tai(Toe die Samaritane dan by Hom kom,
39.	hvrw,twn avto.n	het hulle by Hom aangedring
39.b.	mei/nai parV avtoi/j\	om by hulle te bly;



40.	kai. e;meinen evkei/ du,o h`me,rajÅ	en Hy het daar twee dae gebly.
41.	kai. pollw/ plei,ouj evpi,steusan dia. to.n lo,gon auvtou/(En baie meer het op grond van sy woord geglo
42.	th/ te gunaiki. e;legon	en aan die vrou gesê:
42.1.	o[ti ouvke,ti pisteu,omen(Ons glo nie meer
42.1.a.	dia. th.n sh.n lalia.n	op grond van wat jy gesê het nie,
42.1.a.i.	auvtou. ga.r avkhko,amen	want ons het self gehoor
42.b.	kai. oi;damen	en ons weet
42.b.1.	o[ti ou-to,j evstin avlhqw/j o` swth.r tou/ ko,smouÅ	dat Hy waarlik die Christus, die Saligmaker van die wêreld, is.

Struktuuranalise

I	A	1.a.	~Wj ou=n e;gnw o` VIhsou/j	Toe die Here dan verneem
		1.a.i.	o[ti h;kousan oi` Farisai/oi	dat die Fariseërs gehoor het
		1.a.ii.	o[ti VIhsou/j plei,onaj maqhta.j poiei	dat Jesus meer dissipels maak
		1.a.iii.	kai. bapti,zei h' VIwa,nnhj	en doop as Johannes—
		1.a.iii.i.	&kai,toige VIhsou/j auvtou.j ouvke evba,ptizen avllv oi` maqhtai. auvtou/&	alhoewel Jesus self nie gedoop het nie, maar sy dissipels—
		1.	avfh/ken th.n VIoudai,an	het Hy Judéa verlaat
		2.	avph/lqen pa,lin	en weer na Galiléa gegaan.



			eivj th.n Galilai,anÅ	
		3.	:Edei de. auvto.n	En Hy moes
		3.a.	die,rcesqai dia. th/j Samarei,ajÅ	deur Samaría gaan.
	B	4.	e;rcetai ou=n eivj po,lin th/j Samarei,aj	Hy kom toe by 'n stad van Samaría
		4.a.	legome,nhn Suca.r plhsi,on tou/ cwri,ou	wat Sígar genoem word, naby die stuk grond
		4.a.i.	o] e;dwken VIakw.b îtw/ Ð VIwsh.f tw/ ui`w/ auvtou/\	wat Jakob aan sy seun Josef gegee het.
		5.	h=n de. evkei/ phgh. tou/ VIakw,bÅ	En die fontein van Jakob was daar.
II	C	6.	o` ou=n VIhsou/j evkage,zeto ou[twj evpi. th/ phgh/ \	Jesus het toe, somaar by die fontein gaan sit.
		6.a.	kekopiakw.j evk th/j o`doipori,aj	omdat Hy moeg was van die reis,
		7.	w[ra h=n w`j e[kthÅ	Dit was omtrent die sesde uur.
	D	8.	e;rcetai gunh. evk th/j Samarei,aj	Daar kom 'n vrou uit Samaría
		8.a.	avntlh/sai u[dwr	om water te skep.
	E	9.	le,gei auvth/ o` VIhsou/j	Jesus sê vir haar:
		9.1.	do,j moi	Gee vir My water
		9.1.a.	pei/n\	om te drink—
		9.a.	oi` ga.r maqhtai. auvtou/ avpelhlu,geisan eivj th.n po,lin	want sy dissipels het na die stad gegaan
		9.a.i.	i[na trofa.j avgora,swsinÅ	om voedsel te koop.
	F	10.	le,gei ou=n auvtw/ h` gunh.	En die Samaritaanse vrou sê vir Hom:



			h` Samari/tij\	
		10.1.	pw/j su. parV evmou/ aivtei/j	Hoe is dit dat U van my vra
		10.1.a.	VIoudai/oj w'n	wat 'n Jood is,
		10.1.b.	gunaiko.j Samari,tidoj ou;shjÈ	terwyl ek 'n Samaritaanse vrou is?
		10.1.c.	pei/n	om te drink
		10.a.	ouv ga.r sugcrw/ntai VIoudai/oi Samari,taijÅ	Want die Jode hou geen gemeenskap met die Samaritane nie.
III	G	11.	avpekri,qh VIhsou/j	Jesus antwoord
		12.	kai. ei=pen auvth/ \	en sê vir haar:
		12.1.a.	eiv h; deij th.n dwrea.n tou/ qeou/	As jy die gawe van God geken het
		12.1.b.	kai. ti,j evstin	en geweet het wie Hy is
		12.1.b.i.	o` le,gwn soi\	wat vir jou sê:
		12.1.b.i.i.	do,j moi	Gee vir My water
		12.1.b.i.i.i.	pei/n(om te drink,
		12.1.	su. a'n h; thsaj auvto.n	sou jy Hom gevra het
		12.2.	kai. e;dwken a;n soi u[dwr zw/nÅ	en Hy sou vir jou lewende water gegee het.
		13.	le,gei auvtw/ îh` gunh,Ð\	Die vrou sê vir Hom:
		13.1.	ku,rie(ou;te a;ntlhma e;ceij	Here, U het nie eens 'n skepding nie,
		13.2.	kai. to. fre,ar evsti.n baqu,\	en die put is diep;
		13.3.	po,qen ou=n e;ceij to. u[dwr to. zw/nÈ	waarvandaan kry U dan die lewende water?
		13.4.	mh. su. mei,zwn ei= tou/ patro.j h`mw/n VIakw,b(U is tog nie groter as ons vader Jakob nie,
		13.4.a.	o]j e;dwken h`mi/n to. fre,ar	wat die put aan ons gegee het



		13.4.b.	kai. auvto.j evx auvtou/ e;pien kai. oi` ui`oi. auvtou/ kai. ta. gre,mmata auvtou/È	en self daaruit gedrink het, en sy seuns en sy vee?
	H	15.	avpekri,qh VIhsou/j	Jesus antwoord
		16.	kai. ei=pen auvth/ \	en sê vir haar:
		16.1.a.	pa/j o` pi,nwn evk tou/ u[datoj	Elkeen wat van hierdie water drink,
		16.1.	tou,tou diyh,sei pa,lin\	sal weer dors kry;
		16.2.a.	o]j dV a'n pi,h evk tou/ u[datoj	maar elkeen wat drink van die water
		16.2.a.i.	ou- evgw. dw,sw auvtw/	wat Ek hom sal gee,
		16.2.	ouv mh. diyh,sei eivj to.n aivw/na(sal in ewigheid nooit dors kry nie,
		16.3.	avlla. to. u[dwr genh,setai evn auvtw/ phgh. u[datoj	maar die water sal in hom word 'n fontein van water
		16.3.a.	o] dw,sw auvtw/	wat Ek hom sal gee,
		16.3.b.	a`llome,nou eivj zwh.n aivw,nionÅ	wat opspring tot in die ewige lewe.
	I	17.	le,gei pro.j auvto.n h` gunh,\	Die vrou sê vir Hom:
		17.1.	ku,rie(do,j moi tou/to to. u[dwr(Here, gee my daardie water,
		17.1.a.	i[na mh. diyw/ mhde.	sodat ek nie dors kry
		17.1.b.	die,rcwmai evnqa,de	en hier hoef te kom
		17.1.b.i.	avntlei/nÅ	skep nie.
IV	J	18.	le,gei auvth/ \	Jesus sê vir haar:
		18.1.	u[page	Gaan
		18.2.	fw,nhson to.n a;ndra sou	roep jou man
		18.3.	kai. evlqe.	en kom hier.



			evnqa,deÅ	
	K	19.	avpekri,qh h` gunh.	Die vrou antwoord:
		20.	kai. ei=pen auvtw/ \	en sê:
		20.1.	ouvk e;cw a;ndraÅ	Ek het nie 'n man nie;
	L	21.	le,gei auvth/ o` VIhsou/j\	Jesus sê vir haar
		21.1.	kalw/j ei=paj	Jy het reg gesê:
		21.1.a.	o[ti a;ndra ouvk e;cw\	Ek het nie 'n man nie;
		21.1.a.i.	pe,nte ga.r a;ndraj e;scej	want jy het vyf mans gehad;
		21.1.b.1.	kai. nu/n o n e;ceij	en die een wat jy nou het,
		21.1.b.	ouvk e;stin sou avnh,r\	is nie jou man nie.
		21.2.	tou/to avlhqe.j ei;rhkajÅ	Dit het jy met waarheid gesê.
		22.	le,gei auvtw/ h` gunh,\	Die vrou sê vir Hom:
V	M	22.1.	ku,rie(qewrw/ le,gei	Here, ek sien
		22.1.a.	o[ti profh,thj ei= su,Å	dat U 'n profeet is.
		22.2.	oi` pate,rej h`mw/n evn tw/ o;rei tou,tw proseku,nhsan\	Ons vaders het op hierdie berg aanbid,
		22.3.	kai. u`mei/j le,gete	en julle sê
		22.3.1.	o[ti evn ~Ierosolu,moij evsti.n o` to,poj	dat die plek in Jerusalem is.
		22.3.1.a.	o[pou dei/Å	waar ons behoort
		22.3.1.a.i.	proskunei/n	te aanbid,
	N	23.	le,gei auvth/ o` VIhsou/j\	Jesus sê vir haar:
		23.1.	pi,steue, moi(gu,nai(le,gei	Vrou, glo My,
		23.1.1.	o[ti e;rcetai w[ra	daar kom 'n uur
		23.1.1.a.	o[te ou;te evn	wanneer julle nie op



			tw/ o:rei tou,tw ou;te evn ~Ierosolu,moij proskunh,sete tw/ patri,Å	hierdie berg en ook nie in Jerusalem die Vader sal aanbid nie.
		23.2.	avlla. e;rcetai w[ra	Maar daar kom 'n uur,
		23.2.	kai. nu/n evstin(en dit is nou,
		23.2.a.	o[te oi` avlhqinoi. proskunhtai. proskunh,sousin tw/ patri. evn pneu,mati kai. avlhqei,a \	wanneer die ware aanbidders die Vader in gees en waarheid sal aanbid;
		23.2.a.i.	kai. ga.r o` path.r toiou,touj zhtei/	want die Vader soek ook mense
		23.2.a.ii.	tou.j proskunou/ntaj auvto,nÅ	wat Hom só aanbid.
	O	23.3.	pneu/ma o` qeo,j(God is Gees
		23.4.a.	kai. tou.j proskunou/ntaj auvto.n	en die wat Hom aanbid,
		23.4.	evn pneu,mati kai. avlhqei,a dei/	moet in gees en waarheid
		23.4.b.	proskunei/nÅ	aanbid.
VI	P	24.	le,gei auvtw/ h` gunh,\	Die vrou sê vir Hom:
		24.1.	oi=da	Ek weet
		24.1.1.	o[ti Messi,aj e;rcetai	dat die Messías kom,
		24.1.1.a.	o` lego,menoj cristo,j\	Hy wat Christus genoem word.
		24.1.2.a.	o[tan e;lqh evkei/noj(Wanneer Hy kom,
		24.1.2.	avnaggelei/ h`mi/n a[pantaÅ	sal Hy ons alles verkondig.
	Q	25.	le,gei auvth/ o` VIhsou/j\	Jesus sê vir haar:
		25.1.	evgw, eivmi	Dit is Ek



		25.1.a.	o` lalw/n soiÅ	wat met jou spreek!
VII	R	26.	Kai. evpi. tou,tw h=lqan oi` maqhtai. aurtou/	En op dié oomblik het sy dissipels gekom
		27.	kai. evqau,mazon	en hulle verwonder
		27.a.	o[ti meta. gunaiko.j evla,lei\	dat Hy met 'n vrou in gesprek was.
		28.	ouvdei.j me,ntoi ei=pen\	Tog het niemand gesê:
		28.1.	ti, zhtei/j h;	Wat verlang U nie? of:
		28.2.	ti, lalei/j metV aurtou/jÈ	Waarom spreek U met haar?
	S	29.	avfh/ken ou=n th.n u`dri,an aurtou/j h` gunh.	Die vrou het toe haar waterkan laat staan
		30.	kai. avph/lqen eivj th.n po,lin	en na die stad gegaan
		31.	kai. le,gei toi/j avnqrw,poi]\	en vir die mense gesê:
		31.1.	deu/te i;dete a;nqrwpon	Kom kyk 'n man
		31.1.a.	o]j ei=pe,n moi pa,nta o[sa	wat my alles vertel het
		31.1.a.i.	evpoi,hsa(wat ek gedoen het.
		31.2.	mh,ti ou-to,j evstin o` cristo,jÈ	Is Hy nie miskien die Christus nie?
		32.	evxh/lqon evk th/j po,lewj	Hulle het toe uit die stad gegaan
		33.	kai. h;rconto pro.j aurtou,nÅ	en na Hom gekom.
VIII	T	34.	VEn tw/ metaxu. hvrw,twn aurtou.n oi` maqhtai.	En intussen het sy dissipels by Hom aangedring
		34.a.	le,gontej\	en gesê:
		34.a.1.	r`abbi,(fa,geÅ	Rabbi, eet.
	U	35.	o` de. ei=pen aurtou/j\	Maar Hy sê vir hulle:



		35.1.	evgw. brw/sin e;cw	Ek het voedsel
		35.1.a.	fagei/n	om te eet
		35.1.a.i.	h]n u`mei/j ouvk oi;dateÅ	waar julle nie van weet nie.
		36.	e;legon ou=n oi` maqhtai. pro.j avllh,louj\	Die dissipels sê toe vir mekaar:
		36.1.	mh, tij h;negken auvtw/	Het iemand dan vir Hom ete gebring?
		36.1.a.	fagei/nÈ	
		37.	le,gei auvtou/j o` VIhsou/j\	Jesus sê vir hulle:
		37.1.	evmo.n brw/ma, evstin	My voedsel is
		37.1.a.	i[na poih,sw to. qe, lhma	om die wil te doen
		37.1.a.i.	tou/ pe,myanto,j me	van Hom wat My gestuur het
		37.1.b.	kai. teleiw,sw auvtou/ to. e;rgonÅ	en om sy werk te volbring.
		37.2.	ouvc u`mei/j le,gete	Sê julle nie:
		37.2.1.	o[ti e;ti tetra,mhno,j evstin	Dit is nog vier maande,
		37.2.1.a.	kai. o` qerismo.j e;rcetaiÈ	dan kom die oes nie?
		37.3.	ivdou. le,gw u`mi/n(Kyk, Ek sê vir julle,
		37.3.1.	evpa,rate tou.j ovfgalmou.j u`mw/n	slaan julle oë op.
		37.3.2.	kai. qea,sasqe ta.j cw,raj	en aanskou die lande
		37.3.2.a.	o[ti leukai, eivsin pro.j qerismo,nÅ h;dh	dat hulle al wit is vir die oes
		37.4.a.	o` qeri,zwn	En hy wat maai,
		37.4.	misqo.n lamba,nei	ontvang loon
		37.5.	kai. suna,gei	en vergader vrug vir die



			karpo.n eivj zwh.n aivw,nion(ewige lewe,
		37.5.a.	i[na o` spei,rwn o`mou/ cai,rh kai. o` qeri,zwnÅ	sodat die saaiër en die maaier saam bly kan wees.
		37.6.	evn ga.r tou,tw o` lo,goj evsti.n avlhqino.j	Want hierin is die woord waar:
		37.6.1.	o[ti a;lloj evsti.n kai. a;lloj	Dit is een en 'n ander
		37.6.1.a.	o` spei,rwn	wat saai,
		37.6.1.b.	o` qeri,zwnÅ	wat maai.
		37.7.	evgw. avpe,steila u`ma/j	Ek het julle gestuur
		37.7.a.	qeri,zein	om te maai
		37.7.a.i.	o] ouvc u`mei/j kekopia,kate\	waar julle nie gaan gewerk het nie.
		37.8.	a;lloi kekopia,kasin	Ander het gewerk,
		37.9.	kai. u`mei/j eivj to.n ko,pon aувtw/n eivselhlu,qateÅ	en julle het in hulle arbeid ingegaan
IX	V	38.	Ek de. th/j po,lewj evkei,nhj polloi. evpi,steusan eivj aувto.n tw/n Samaritw/n dia. to.n lo,gon th/j gunaiko.j	En baie van die Samaritane uit daardie stad het in Hom geglo oor die woord van die vrou
		38.a.	marturou,shj	wat getuig het:
		38.a.1.	o[ti ei=pe,n moi pa,nta	Hy het my alles vertel
		38.a.1.1.	a] evpoi,hsaÅ	wat ek gedoen het.
	W	39.a.	w`j ou=n h=lqon pro.j aувto.n oi` Samari/tai(Toe die Samaritane dan by Hom kom,
		39.	hvrw,twn aувto.n	het hulle by Hom aangedring
		39.b.	mei/nai parV	om by hulle te bly;



			aovtoi/j\	
		40.	kai. e;meinen evkei/ du,o h`me,rajÅ	en Hy het daar twee dae gebly.
	X	41.	kai. pollw/ plei,ouj evpi,steusan dia. to.n lo,gon aovtou/(En baie meer het op grond van sy woord geglo
		42.	th/ te gunaiki. e;legon	en aan die vrou gesê:
		42.1.	o[ti ouvke,ti pisteu,omen(Ons glo nie meer
		42.1.a.	dia. th.n sh.n lalia.n	op grond van wat jy gesê het nie,
		42.1.a.i.	aovtoi. ga.r avkhko,amen	want ons het self gehoor
		42.b.	kai. oi;damen	en ons weet
		42.b.1.	o[ti ou-to,j evstin avlhqw/j o` swth.r tou/ ko,smouÅ	dat Hy waarlik die Christus, die Saligmaker van die wêreld, is.

Opsomming van struktuuranalise

I	
A	Jesus arriveer in Galilea nadat Hy Judea verlaat het en Hy moes deur Samaria gaan.
B	Hy kom by die stad Sigar, naby die put wat Jakob aan sy seun Josef gegee het.
II	
C	Dit was omtrent twalfuur die middag en Jesus het omdat Hy uitgeput was by die fontein gaan sit.
D	Daar kom toe 'n vrou uit Samaria om te kom water skep uit die put.
E	Jesus vra toe vir haar om vir Hom 'n bietjie van haar water te gee.
F	Die vrou was verbaas dat Hy wat 'n Joodse man is van haar wat 'n Samaritaanse vrou is water vra, aangesien die Jode en die Samaritane nie met mekaar omgaan nie.
III	
G	Die vrou is begaan omdat Jesus nie 'n skepding het nie, maar Jesus neem



	reeds die gesprek tot op 'n ander vlak. Hy vertel vir haar dat as sy geweet het wie Hy is, sou sy vir Hom van die lewende water gevra het.
H	Jesus gaan verder deur te sê dat wie van die lewende water drink nooit in ewigheid weer sal dors kry nie en dat dit soos 'n fontein in hom sal wees, wat opspring tot in die ewige lewe.
I	Die vrou wil graag van die lewende water hê, en sy verstaan dit letterlik, dat dit sou beteken dat sy nie meer na die put toe sal hoef te kom om water te skep nie.
IV	
J	Jesus vra haar om haar man te gaan roep.
K	Die vrou antwoord dat sy nie 'n man het nie.
L	Jesus gee haar krediet dat sy die waarheid gepraat het. Dit is inderdaad so dat sy nie 'n man het nie, want sy het reeds vyf mans gehad en die man by wie sy op die oomblik is, is nie haar man nie.
V	
M	Die vrou is verstom oor Jesus se verhewe kennis en sy vertel vir Hom dat haar voorvaders God op hierdie berg aanbid het, maar dat die Jode nou sê dat die enigste plek waar Jahwe aanbid mag word in Jerusalem is.
N	Jesus antwoord haar deur te sê dat daar 'n tyd sal kom wanneer God nie in Jerusalem of op hierdie berg aanbid sal word nie, maar wanneer die ware aanbidders God in die Gees en in die waarheid sal aanbid.
O	Die wese van God is Gees.
VI	
P	Die vrou verwag ook dat daar 'n Messias sal kom.
Q	Jesus openbaar Homself as die Messias wat met die vrou praat.
VII	
R	Jesus se dissipels keer terug en hulle is verwonderd om te vind dat Jesus met 'n vrou praat. Tog vra hulle nie vir Jesus waarom of waaroor Hy met haar praat nie.
S	Die vrou het haar waterkan net daar laat staan en sy het na die mense van Samaria gegaan en sy het vir hulle vertel van haar gesprek wat sy met Jesus gehad het. Sy het gewonder of Hy nie dalk werklik die Messias is nie.
VIII	
T	Die dissipels dring intussen by Jesus aan om iets te eet, want hulle weet dat Hy uitgeput is na die lang reis.
U	Jesus antwoord hulle egter dat sy voedsel is om die wil te doen wat die Een wat Hom gestuur het en om sy wil te volbring. Dan gaan Jesus op 'n lang diskoers oor die arbeiders wat gereed moet wees om die oes in te samel omdat die oes gereed is om ingesamel te word.
IX	
V	Baie Samaritane het tot geloof gekom op grond van die getuienis wat die Samaritaanse vrou gelewer het.
W	Die Samaritane het by Jesus aangedring om by hulle oor te bly en Jesus het nog twee dae daar vertoef.
X	En nog baie meer Samaritane het op grond van hulle eie gesprekke met



	Jesus tot geloof gekom. Hulle het self, onafhanklik van die vrou se getuienis tot die insig gekom dat Jesus die Christus en die Verlosser van die wêreld is.



Eksegese: Johannes 8:1-11

Griekse Tekst

BNT John 8:1 VIhsou/j de. evporeu,qh eivj to. o;roj tw/n evlaiw/nÅ

2 :Orqrou de. pa,lin parege,neto eivj to. i`ero.n kai. pa/j o` lao.j h;rceto pro.j auvto,n(kai. kaqi,saj evdi,dasken auvtou,jÅ

3 :Agousin de. oi` grammatei/j kai. oi` Farisai/oi gunai/ka evpi. moicei,a| kateilhmmme,nhn kai. sth,santej auvth.n evn me,sw|

4 le,gousin auvtw/|\ dida,skale(au[th h` gunh. katei,lhptai evpV auvtofw,rw| moiceuome,nh\

5 evn de. tw/| no,mw| h`mi/n Mwussh/j evnetei,lato ta.j toiau,taj liqa,zeinÅ su. ou=n ti, le,geijÈ

6 tou/to de. e;legon peira,zontej auvto,n(i[na e;cwsin kathgorei/n auvtou/Å o` de. VIhsou/j ka,tw ku,yaj tw/| daktu,lw| kate,grafen eivj th.n gh/nÅ

7 w`j de. evpe,menon evrwtw/ntej auvto,n(avne,kuyen kai. ei=pen auvtoi/j\ o` avnama,rthtoj u`mw/n prw/toj evpV auvth.n bale,tw li,qonÅ

8 kai. pa,lin kataku,yaj e;grafen eivj th.n gh/nÅ

9 oi` de. avkou,santej evxh,rconto ei-j kaqV ei-j avrxamenoi avpo. tw/n presbute,rwn kai. katelei,fqh mo,noj kai. h` gunh. evn me,sw| ou=saÅ

10 avnaku,yaj de. o` VIhsou/j ei=pen auvth/|\ gu,nai(pou/ eivsinÈ ouvdei,j se kate,krinenÈ

11 h` de. ei=pen\ ouvdei,j(ku,rieÅ ei=pen de. o` VIhsou/j\ ouvde. evgw, se katakri,nw\ poreu,ou(ikai.Ð avpo. tou/ nu/n mhke,ti a`ma,rtaneÅÐ

Vertaling

Maar Jesus het na die Olyfberg toe gegaan.

Die volgende môre vroeg was Hy weer in die tempel en die hele volk het na Hom toe gekom. Hy het gaan sit en hulle geleer.

Die skrifgeleerdes en die Fariseërs bring toe 'n vrou wat op owerspel betrap is, en laat haar in die middel van die kring mense staan.

Hulle het vir Hom gesê: "Meneer, hierdie vrou is op heter daad betrap waar sy owerspel gepleeg het.

Moses het ons in die wet beveel om sulke vrouens te stenig, maar u, wat sê u?" Dit het hulle gevra om Hom uit te lok, sodat hulle iets kon kry waaroor hulle Hom kon aankla. Maar Jesus het gebuk en met sy vinger op die grond geskrywe.



Toe hulle aanhou om Hom te vra, het Hy regop gekom en vir hulle gesê: "Laat die een van julle wat 'n skoon gewete het, eerste 'n klip op haar gooi."
Daarna het Hy weer gebuk en op die grond geskrywe.
Toe hulle hoor wat Hy sê, het hulle een vir een begin wegloop, die familiehoofde eerste. Jesus is alleen agtergelaat saam met die vrou daar in die middel van die kring mense.
Toe het Hy regop gekom en vir haar gevra: "Mevrou, waar is hulle? Het nie een van hulle die oordeel oor jou voltrek nie?"
"Niemand nie, Here," sê sy. Toe sê Jesus: "Ek doen dit ook nie. Gaan maar en moet van nou af nie meer sonde doen nie."

Sintaksis

1.	Vihsou/j de. evporeu, qh eivj to. o;roj tw/n evlaiw/nÅ	Maar Jesus het na die Olyfberg toe gegaan.
2.	:Orqrou de. pa, lin parege, neto eivj to. i`ero.n	Die volgende môre vroeg was Hy weer in die tempel
3.	kai. pa/j o` lao.j h;rceto pro.j auvto,n(en die hele volk het na Hom toe gekom
4.a.	kai. kaqi, saj	Hy het gaan sit
4.	evdi, dasken auvtou, jÅ	en hulle geleer.
5.	:Agousin de. oi` grammatei/j kai. oi` Farisai/oi gunai/ka	Die skrifgeleerdes en die Fariseërs bring toe 'n vrou
5.a.	evpi. moicei, a kateilhmm, nhn	wat op owerspel betrap is,
5.b.	kai. sth, santej auvth.n evn me, sw	en laat haar in die middel van die kring mense staan.
6.	le, gousin auvtw/ \	Hulle het vir Hom gesê:
6.1.	dida, skale(au[th h` gunh. katei, lhptai evpV auvtofw, rw moiceuome, nh\	"Meneer, hierdie vrou is op heter daad betrap waar sy owerspel gepleeg het.
6.2.	evn de. tw/ no, mw h`mi/n Mwu?sh/j evnetei, lato	Moses het ons in die wet beveel
6.2.a.	ta.j toiau, taj liqa, zeinÅ	om sulke vrouens te stenig,
6.3.	su. ou=n ti, le, geijjÈ	maar u, wat sê u?"
7.	tou/to de. e;legon	Dit het hulle gevra
7.a.	peira, zontej auvto,n(om Hom uit te lok,
7.a.i.	i[na e;cwsin	sodat hulle iets kon kry
7.a.i.i.	kathgorei/n auvtou/Å	waaroor hulle Hom kon



		aankla.
8.	o` de. VIhsou/j ka,tw ku,yaj	Maar Jesus het gebuk
9.	tw/ daktu,lw kate,grafen eivj th.n gh/nÅ	en met sy vinger op die grond geskrywe.
10.	w`j de. evpe,menon	Toe hulle aanhou
10.a.	evrwtw/ntej auvto,n(om Hom te vra,
11.	avne,kuyen	het Hy regop gekom
12.	kai. ei=pen auvtoi/j\	en vir hulle gesê:
12.1.	o` avnama,rthtoj u`mw/n prw/toj evpV auvth.n bale,tw li,qonÅ	"Laat die een van julle wat 'n skoon gewete het, eerste 'n klip op haar gooi."
13.	kai. pa,lin kataku,yaj	Daarna het Hy weer gebuk
14.	e:grafen eivj th.n gh/nÅ	en op die grond geskrywe.
15.a.	oi` de. avkou,santej	Toe hulle hoor wat Hy sê,
15.	evxh,rconto	het hulle een vir een begin
15.b.	ei-j kaqV ei-j avrxa,menoi	(aangekla deur hulle gewete)
15.b.i.	avpo. tw/n presbute,rwn kai. kateleif,fqh mo,noj	wegloop, die familiehoofde eerste.
16.	kai. h` gunh. evn me,sw ou=saÅ	En die vrou was in die middel van die kring mense.
17.	avnaku,yaj de. o` VIhsou/j	Toe het Hy regop gekom
18.	ei=pen auvth/ \	en vir haar gevra:
18.1.	gu,nai(pou/ eivsinÈ	"Mevrou, waar is hulle?"
18.2.	ouvdei,j se kate,krinenÈ	Het nie een van hulle die oordeel oor jou voltrek nie?"
19.	h` de. ei=pen\	sê sy.
19.1.	ouvdei,j(ku,rieÅ	"Niemand nie, Here,"
20.	ei=pen de. o` VIhsou/j\	Toe sê Jesus:
20.1.	ouvde. evgw, se katakri,nw\	"Ek doen dit ook nie.
20.2.	poreu,ou(Gaan maar
20.3.	Îkai.Đ avpo. tou/ nu/n mhke,ti a`ma,rtaneÅ	en moet van nou af nie meer sonde doen nie."

Struktuuranalise

I	A	1.	VIhsou/j de. evporeu,qh eivj to. o:roj tw/n evlaih/nÅ	Maar Jesus het na die Olyfberg toe gegaan.
---	---	----	---	---



	B	2.	:Orqrou de. pa,lin parege,neto eivj to. i`ero.n	Die volgende môre vroeg was Hy weer in die tempel
		3.	kai. pa/j o` lao.j h;rceto pro.j auvto,n(en die hele volk het na Hom toe gekom
		4.a.	kai. kaqi,saj	Hy het gaan sit
		4.	evdi,dasken auvtou,jÅ	en hulle geleer.
II	C	5.	:Agousin de. oi` grammatei/j kai. oi` Farisai/oi gunai/ka	Die skrifgeleerdes en die Fariseërs bring toe 'n vrou
		5.a.	evpi. moicei,a kateilhmmme,nhn	wat op owerspel betrap is,
		5.b.	kai. sth,santej auvth.n evn me,sw	en laat haar in die middel van die kring mense staan.
		6.	le,gousin auvtw/ \	Hulle het vir Hom gesê:
		6.1.	dida,skale(au[th h` gunh. katei,lhptai evpV auvtofw,rw moiceuome,nh\	"Meneer, hierdie vrou is op heter daad betrap waar sy owerspel gepleeg het.
		6.2.	evn de. tw/ no,mw h`mi/n Mwus?sh/j evnetei,lato	Moses het ons in die wet beveel
		6.2.a.	ta.j toiau,taj liqa,zeinÅ	om sulke vrouens te stenig,
		6.3.	su. ou=n ti, le,geijÈ	maar u, wat sê u?"
	D	7.	tou/to de. e;legon	Dit het hulle gevra
		7.a.	peira,zontej auvto,n(om Hom uit te lok,
		7.a.i.	i[na e;cwsin	sodat hulle iets kon kry
		7.a.ii.	kathgorei/n auvtou/Å	waaroor hulle Hom kon aankla.
III	E	8.	o` de. VIhsou/j ka,tw ku,yaj	Maar Jesus het gebuk
		9.	tw/ daktu,lw kate,grafen eivj th.n gh/nÅ	en met sy vinger op die grond geskrywe.
	F	10.	w`j de. evpe,menon	Toe hulle aanhou
		10.a.	evrwtw/ntej auvto,n(om Hom te vra,
		11.	avne,kuyen	het Hy regop gekom



		12.	kai. ei=pen auvtou/j\ o` avnama, rthtoj u`mw/n prw/toj evpV auvth.n bale, tw li, qonÅ	en vir hulle gesê: "Laat die een van julle wat 'n skoon gewete het, eerste 'n klip op haar gooi."
	G	13.	kai. pa, lin kataku, yaj	Daarna het Hy weer gebuk
		14.	e; grafen eivj th.n gh/nÅ	en op die grond geskrywe.
IV	H	15.a.	oi` de. avkou, santej	Toe hulle hoor wat Hy sê,
		15.	evxh, rconto	het hulle een vir een begin
		15.b.	ei-j kaqV ei-j avrxa, menoi	(aangekla deur hulle gewete)
		15.b.i.	avpo. tw/n presbute, rwn kai. katelei, fqh mo, noj	wegloop, die familiehoofde eerste.
	I	16.	kai. h` gunh. evn me, sw ou=saÅ	En die vrou was in die middel van die kring mense.
V	J	17.	avnaku, yaj de. o` VIhsou/j	Toe het Hy regop gekom
		18.	ei=pen auvth/ \	en vir haar gevra:
		18.1.	gu, nai(pou/ eivsinÈ	"Mevrou, waar is hulle?"
		18.2.	ouvdei, j se kate, krinenÈ	Het nie een van hulle die oordeel oor jou voltrek nie?"
		19.	h` de. ei=pen\ ouvdei, j(ku, rieÅ	sê sy. "Niemand nie, Here,"
	K	20.	ei=pen de. o` VIhsou/j\ ouvde. evgw, se katakri, nw\ poreu, ou(îkai. Ð avpo. tou/ nu/n mhke, ti a`ma, rtaneÅ	Toe sê Jesus: "Ek doen dit ook nie. Gaan maar en moet van nou af nie meer sonde doen nie."

Opsomming van struktuuranalise

I	
A	Jesus gaan na die Olyfberg toe
B	Vroeg die oggend het Jesus na die tempel toe gegaan en die volk het



	gekom om na hom te luister en Hy het hulle geleer
II	
C	Die Skrifgeleerdes bring toe 'n vrou wat op heterdaad betrap is dat sy owerspel gepleeg het voor Jesus en stel dat die wet van Moses beveel dat sulke vroue gestenig moet word. Hulle wou weet wat Jesus daarvoor sê.
D	Hulle het egter die vrou as lokaas gebruik, omdat hulle Jesus wou uitlok om Homself te inkrimineer. Hulle het 'n rede gesoek om Hom aan te kla.
III	
E	Jesus gee nie aandag aan hulle nie, maar buk net af en skryf met sy vinger in die sand.
F	Toe hulle aanhou om Hom te vra, staan hy op en maak die stelling dat die een wat sonder sonde is, die eerste klip op haar moet gooi.
G	Nadat Jesus dit gesê het, buk Hy weer af en skryf in die grond.
IV	
H	Toe hulle gehoor het wat Hy gesê het, het hulle begin om skaam te voel oor wat hulle wou doen en hulle het een vir een begin om om te draai en weg te loop.
I	Die vrou het alleen in die middel van die kring mense agtergebly.
V	
J	Jesus wou by haar weet of niemand dan die oordeel oor haar voltrek het nie, en sy antwoord dat niemand haar veroordeel het nie.
K	Jesus sê dat Hy haar ook nie veroordeel nie en Hy beveel haar om te gaan en nie meer te sondig nie.