



UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

Die “ander”: Lukaanse Jesus en Lévinas

deur

ANEL BECKER-FERREIRA
11028166

Voorgelê ter vervulling van vereistes vir die graad
Philosophiae Doctor

Universiteit van Pretoria
Departement Nuwe Testamentiese Wetenskap

Promotor: Professor Ernest van Eck
Medepromotor: Professor Johann Meylahn

Pretoria
April 2023

INHOUDSOPGAWE

INHOUDSOPGAWE.....	II
ERKENNING	VI
ETHICS CLEARANCE CONFIRMATION.....	VII
SUMMARY	VIII
VERKLARING VAN OORSPRONKLIKHEID	X
HOOFSTUK 1.....	1
INLEIDING.....	1
1.1 AGTERGROND	1
1.2 PROBLEEMSTELLING	3
1.3 NAVORSINGSGAPING	4
1.4 HIPOTESE	4
1.5 METODOLOGIE	4
1.6 NAVORSINGSPLAN.....	6
HOOFSTUK 2.....	9
LÉVINAS IN DIE GESIG VAN DIE “ANDER”	9
2.1 EMMANUEL LÉVINAS.....	11
2.1.1 <i>Lévinas se lewe: Poging tot “self”</i>	11
2.1.1.1 <i>Lewensverhaal</i>	11
2.1.1.2 <i>Lévinas se “ander”</i>	16
2.1.2 <i>Lévinas se “ander”</i>	16
2.2 ONTOLOGIE OF ETIEK?	17
2.2.1 <i>Ontologie as egoïsme</i>	17
2.2.2 <i>Etiek</i>	20
2.2.2.1 <i>Absolute andersheid</i>	20
2.2.2.2 <i>Gesigsontmoeting</i>	23
2.2.2.3 <i>Gespreksgenoot</i>	24
2.2.2.4 <i>Maskers, naaktheid en magteloosheid</i>	25
2.2.2.5 <i>Verantwoordelikheid</i>	29
2.2.2.6 <i>Bybelse geregtigheid teenoor ’n “ander”</i>	33
2.3 VERANTWOORDELIKHEID EN RESPROSITEIT	34
2.3.1 <i>Lex orandi, lex credendi</i>	35
2.3.2 <i>So lief soos wat jy ’n “ander” het?</i>	36
2.4 OPSOMMENDE OPMERKINGS	38
HOOFSTUK 3.....	39
DIE SOSIAAL-WETENSKAPLIKE KRITIEK AS EKSEGETIESE METODE.....	39
3.1 SOSIAAL-WETENSKAPLIKE KRITIEK	39
3.1.1 <i>Kultuur: ’n Definisie</i>	41
3.1.2 <i>Teks: Sosiaal en kultureel gevorm</i>	42

3.1.1.1	<i>Vrae wat help met verstaan</i>	45
3.1.1.2	<i>Sfere van identifisering</i>	46
3.1.3	<i>Kruis-kulturele lees</i>	47
3.1.3.1	<i>Etnosentrisme en anakronisme</i>	48
3.1.3.2	<i>Modelle in kulturele antropologie: die sosiaal-wetenskaplike kritiese metode</i>	50
3.1.3.2.1	<i>Strukturele funksionalistiese model</i>	51
3.1.3.2.2	<i>Konflikteorie/model</i>	52
3.1.3.2.3	<i>Simboliese model</i>	53
3.1.3.2.4	<i>Sekterianisme</i>	54
3.1.4	<i>Subdissipline van historiese kritiek?</i>	54
3.1.5	<i>Hoë- en lae konteks samelewings</i>	55
3.1.6	<i>Navorsing oor die norm</i>	57
3.1.7	<i>Oop teorieë</i>	59
3.2	KRITIEK TEEN DIE SOSIAAL-WETENSKAPLIKE KRITIEK	59
3.3	OPSOMMENDE OPMERKINGS	61
HOOFSTUK 4		63
DIE “ANDER” IN DIE EERSTE-EEUSE MEDITERREENSE WÊRELD		63
4.1	EER EN SKAAMTE	63
4.1.1	<i>Eer wat toegeken word</i>	66
4.1.2	<i>Eer wat verdien of verkry word</i>	67
4.1.3	<i>Positiewe en negatiewe skaamte</i>	69
4.1.3.1	<i>Positiewe skaamte</i>	70
4.1.3.2	<i>Negatiewe skaamte</i>	71
4.1.4	<i>Eer en skaamte-model as vertrekpunt</i>	72
4.1.5	<i>Eer en Jesus in Lukas</i>	72
4.2	BESKERMHEER-ONDERDAAN VERHOUDINGS	76
4.2.1	<i>’n Definisie</i>	76
4.2.2	<i>’n Asimetriese verhouding</i>	79
4.2.3	<i>God as beskermheer</i>	81
4.2.4	<i>Bemiddelaars van begunstiging</i>	82
4.2.5	<i>Jesus as bemiddelaar</i>	84
4.2.4	<i>Begunstiging in Lukas: ’n Voorbeeld</i>	86
4.3	REIN EN ONREIN	87
4.3.1	<i>Rein en onrein in Lukas</i>	92
4.4	RESIPROSITEIT	94
4.4.1	<i>Algemene resiprositeit</i>	96
4.4.2	<i>Gebalanseerde resiprositeit</i>	97
4.4.3	<i>Negatiewe resiprositeit</i>	98
4.4.4	<i>’n Verwantskapsbesluit: Wie is die “ander”?</i>	99
4.4.5	<i>Jesus se “ander” in Lukas: Algemene resiprositeit</i>	100
4.5	OPSOMMENDE OPMERKINGS	103
HOOFSTUK 5		105
JESUS EN DIE “ANDER” IN LUKAS		105

5.1	VERSKILLENDE PRENTJIES VAN JESUS IN MARKUS, MATTEUS EN JOHANNES: JESUS AS “ANDER”	105
5.1.1	Markus	107
5.1.1.1	<i>Outeurskap van Markus: Die bril waardeur Jesus voorgestel word</i>	107
5.1.1.2	<i>Markus se Jesus: Christologiese oogmerk.....</i>	108
5.1.1.2.1	<i>Seun van God.....</i>	108
5.1.1.2.2	<i>Jesus as lydende Messias.....</i>	109
5.1.2	Matteus	110
5.1.2.1	<i>Outeur van Matteus: Die bril waardeur Jesus voorgestel word.....</i>	110
5.1.2.2	<i>Matteus se Jesus: Christologiese oogmerk.....</i>	111
5.1.2.2.1	<i>Jesus as Messias: ’n Outoritêre leermeester</i>	111
5.1.3	Johannes	113
5.1.3.1	<i>Outeur van Johannes: Die bril waardeur Jesus voorgestel word.....</i>	113
5.1.3.2	<i>Johannes se Jesus: Christologiese oogmerk.....</i>	114
5.1.3.2.1	<i>Die man uit die hemel.....</i>	114
5.2	LUKAS SE JESUS	115
5.2.1	<i>Outeur van Lukas: Die bril waardeur Jesus voorgestel word.....</i>	115
5.2.2	<i>Die Lukasevangelie onder ’n vergrootglas: Komposisie, datering, bedoelde gehoor, struktuur en klem van die Lukasevangelie</i>	116
5.2.3	<i>Lukas se Jesus: Christologiese oogmerk</i>	122
5.2.3.1	<i>Die Gees-ervulde dienskneg.....</i>	123
5.2.3.2	<i>Die profeet soos Moses</i>	123
5.2.3.3	<i>Die heilige martelaar.....</i>	124
5.3	JESUS EN SY “ANDER” IN ’n SELEKSIE VAN LUKAANSE TEKSTE	125
5.3.1	<i>Jesus se hantering van sy “ander” in Lukas 6:6-11: Genesing op die Sabbat.....</i>	125
5.3.2	<i>Jesus se hantering van sy “ander” in Lukas 7:1-10: Genesing van ’n slaaf.....</i>	130
5.3.4	<i>Jesus se hantering van sy “ander” in Lukas 9:46-48: Belangrikste in die koninkryk.....</i>	146
5.3.5	<i>Jesus se hantering van sy “ander” in Lukas 9:51-56: Jesus verwerp deur die Samaritane.....</i>	151
5.3.6	<i>Jesus se hantering van sy “ander” in Lukas 10:38-42: Martha en Maria</i>	156
5.3.7	<i>Jesus se hantering van sy “ander” in Lukas 13:10-17: Genesing op die Sabbat.....</i>	161
5.3.8	<i>Jesus se hantering van sy “ander” in Lukas 14:7-14: Beskeidenheid en gasvryheid.....</i>	170
5.3.9	<i>Jesus se hantering van sy “ander” in Lukas 17:11-19: Genesing van tien melaatse mans</i>	180
5.3.10	<i>Jesus se hantering van sy “ander” in Lukas 19:1-10: Jesus en Saggéüs.....</i>	187
5.4	GEVOLGTREKING: JESUS SE HANTERING VAN DIE “ANDER”	194
HOOFSTUK 6.....	202	
LUKAANSE JESUS EN LÉVINAS IN GESPREK.....	202	
6.1	DIVERSITEIT AS “ANDERSHEID”	202

6.2	VERGELYKEND: JESUS EN LÉVINAS	204
6.3	DIE HANTERING VAN “ANDER” VOLGENS DIE LUKAANSE JESUS EN LÉVINAS	205
6.3.1	<i>Status en eer</i>	205
6.3.2	<i>Menswaardigheid van die “ander”</i>	206
6.3.3	<i>In die gesig van die “ander”</i>	207
6.3.4	<i>Liefde bo wet? Liefde as wet</i>	209
6.3.5	<i>Stereotipering en sosiale geregtigheid</i>	209
6.3.6	<i>Vyandsliefde</i>	211
6.3.7	<i>Vereistes van dissipelskap</i>	212
6.3.8	<i>Resiprositeit</i>	213
6.4	DIE HANTERING VAN “ANDER” IN SUID-AFRIKA.....	215
6.4.1	<i>Diversiteit in Suid-Afrika</i>	215
6.4.2	<i>“Ander” liefde: ’n Lewensveranderende perspektief</i>	216
6.5	OPSOMMENDE OPMERKINGS	220
	HOOFSTUK 7	221
	OPSOMMING	221
	BIBLIOGRAFIE	224

ERKENNING

Opregte erkenning en waardering word gegee aan:

My huweliksmaat, Jopie Becker, wat waarlik liefhet sonder om terug te verwag, moeilike goed maklik maak en my ten volle deur die studietydperk ondersteun het. Dankie dat jy my laat vlieg!

My ouers, Danie en Danita Ferreira, wat verantwoordelik is van die vorming van my eerste verwysigings van “ander” liefde. Julle omgee, moeite en betrokkenheid in my lewe is van onskatbare waarde.

My kinders, Ané en Eben, wat my van vooraf laat dink en leer oor die lewe. Ek het julle baie lief.

Professor Ernest van Eck as promotor, vir raad, leiding, redigering en vinnige terugvoer (selfs vanuit ’n ander tydsone). Dankie dat Prof algemene resiprositeit beliggaam.

Professor Johann Meylahn as mede-promotor van die studie.

NG Pretoria-Dowes wat my aanhou leer oor eenvoud en geluk ten spyte van uitdagende omstandighede en hoe gemeenskap van gelowiges kan lyk. Dankie vir jare lange ondersteuning en vriendskap.

Doktor Gerhard Bothma, as proefleser van die studie.

Die Universiteit van Pretoria vir akademiese beurse.

Die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns vir die beurs wat die studie moontlik gemaak het.

Die kleinletter “ander” wat elke dag oor my pad kom en die moontlikheid van “ander”-omgee bevestig.

Die hoofletter “Ander” wat die bron is van my lewenskrag. Vir die diep besef van genade en die ontvang van tweede kans in die teenwoordigheid van ’n lewende God.

ETHICS CLEARANCE CONFIRMATION



Faculty of Theology and Religion

Research Office
Mrs Daleen Kotzé

NAME: Ms A Ferreira
STUDENT NUMBER: 11028166
COURSE: Doctoral
DATE: 26 June 2020
APPLICATION NUMBER: T044/20

This letter serves as confirmation that the research proposal of this student was evaluated by:

- 1) **The Research committee:** This applies to all research proposals
- 2) **The Research Ethics committee:** This applies only to research that includes people sources of information

You are hereby notified that your research proposal (including ethical clearance where it is applicable) is approved.



Prof E van Eck
Chairperson: Research committee: Faculty of Theology and Religion



Dr T van Wyk
Chairperson: Research Ethics committee: Faculty of Theology and Religion

SUMMARY

TITLE: The “other”: The Lukan Jesus and Lévinas

Emmanuel Lévinas’ philosophy of the “other” is investigated and brought into conversation with how Jesus regarded his “other” through a Lukan perspective of Jesus.

Lévinas’ philosophy of the “other” is considered. The main focus of Lévinas’ philosophical works is the primacy of an ethical relationship of the “self” with the other. This is described as “ethics as first philosophy”. Lévinas (1985:98) revises Dostoyevsky’s quotation to support the ethical responsibility of the “self” towards the “other”: “The I always have one responsibility more than all the others”. Lévinas constantly examines the question of the infinite demand of the ethical relationship with the “other”. For Lévinas, the “other” is truly present through the face of the “other”. Lévinas focuses on promoting the humanity of the “other”.

The world in which Jesus lived differs radically from the world we find ourselves in today. New Testament documents were written for specific early Christian communities in specific social contexts. Using the social scientific method, the customs, perspectives, and values related to how first-century Mediterranean people lived in their world and dealt with an “other”, are investigated. The purpose of the social scientific method, applied to the New Testament, is to establish what the original audience understood of the text when that specific text was read aloud. If the text and its original historical meaning are examined, the message the author wanted to convey can be better understood.

Through a selection of texts from the gospel of Luke, Jesus’ attitude, and actions toward his “other” in the gospel of Luke are analysed. Jesus proposes and enacts a new kingdom, where everyone who is considered an outsider through the lens of the first-century Mediterranean social world, is welcome and loved. In this new kingdom of God, boundaries and advantages created by ethnicity, gender, status, and age are

nullified. Jesus notices his “other”, shows deep compassion, and holistically restores the “other” for them to re-join their communities.

There are many similarities between Jesus’ perspective and Lévinas’ philosophy about the “other”. Thematic analogies are investigated concerning status and honour, the humanity of the “other”, love as law, social justice, and reciprocity. Jesus’s actions and Lévinas’ theory of the “other” suggests that general reciprocity must be applied when engaging with the “other”. General reciprocity refers to interactions that are focused on the social interests of the “other”.

A proposal about what South Africans can learn from Lévinas and Jesus about “otherness”, equality, and diversity is made. An approach to embracing outsiders is proposed.

This study regards values such as diversity, equality, “otherness”, general reciprocity, a position in the face of the other, relationships, embracing foreignness, and welcoming unfamiliarity as key principles and forms the basis of the study.

Keywords:

Emmanuel Lévinas, Jesus, Social Scientific Method, Gospel of Luke, Diversity, Otherness, Foreigner, Reciprocity, Restoration, Social Justice, Love, Responsibility, Humanity, Kindness, Neighbour.

VERKLARING VAN OORSPRONKLIKHEID UNIVERSITEIT VAN PRETORIA

Student se volle name: Anel Ferreira (Becker-Ferreira)

Studente nommer: 11028166

Onderwerp van werkstuk: Die “ander”: Lukaanse Jesus en Lévinas

Verklaring:

1. Ek verstaan wat plagiaat is en is bewus van die Universiteit se beleid in hierdie verband.
2. Ek verklaar dat hierdie proefskrif my eie, oorspronklike werk is. Indien ander mense se werk gebruik is (hetsy uit 'n gedrukte bron, elektroniese bron of enige ander bron), is dit behoorlik erken en is daarna verwys volgens die departementele vereistes.
3. Ek het nie werk wat voorheen deur 'n ander student of enige ander persoon geskep is, gebruik om as my eie in te dien nie.
4. Ek het nie en sal nie toelaat dat enige ander persoon my werk kopieer met die bedoeling om dit as sy/haar eie werk aan te bied nie.



April 2023

Hoofstuk 1

Inleiding

1.1 AGTERGROND

Interaksie met 'n "ander" is deel van die alledaagse lewe. Van die vroegste tye af het mense keuses gemaak oor hoe om teenoor "ander" op te tree. Die "ander" kan verwys na ander individue, families, of groepe. Die "ander" kan dus familielede, bure, kollegas, vriende, die baas, die werker by die supermark, die karwag, of selfs die vyand wees. Bullock en Tombley (1999:620) dui daarop dat daar 'n bewuswording van die "ander" (of hulle-groep) as teenoorgestelde van die "self" (of ons-groep) plaasvind. Die "ander" word dikwels as die "vreemde" beskou.

Die navorser se konteks en ervaringe het 'n beduidende invloed op die keuses tot studie. Die ontmoeting tussen die navorser, as teologiese student, en die gehoorgestremde gemeenskap van die dowe gemeente in Pretoria, het veroorsaak dat denke oor die omgang met die "ander" prioriteit geniet. Die ontmoeting tussen mense wat nie dieselfde taal praat nie, kan voor taal, in die gesig van die "ander", geskied. Openheid teenoor 'n "ander" wat radikaal van die "self" verskil, maak verhouding en gesprek moontlik. Ongelukkig is elke ontmoeting met die "ander" nie positief nie, en word daar verlang na voorstelle tot 'n liefdevolle hantering van elke "ander".

Die manier waarop die Joodse filosoof, Emmanuel Lévinas, die hantering van die "ander" verstaan, gaan vervolgens bestudeer word. Lévinas verduidelik dat die "ander" nie ten volle begryp kan word nie (Lévinas *et al.* 1996:x). Die "self" word met die "ander" se "andersheid" gekonfronteer in 'n gesig-tot-gesig ontmoeting. Lévinas en Poller (2003:xxvi) toon dat die relasie tot die "ander" 'n belangrike rol in die etiek van menswees speel. Die integriteit van die "self" spruit uit die etiese verantwoordelikheid teenoor die "ander". Hierdie verantwoordelikheid kan ontwikkel tot op die punt waar dit op 'n onbewuste vlak funksioneer, waar die "self" bereid is om selfopoffering te ondergaan tot voordeel van die "ander". Kritiek teen Lévinas se filosofieë gaan ook in die studie bespreek word.

Die evangelieskrywers het verhaale neergeskryf oor Jesus se lewe. Alhoewel dit waarskynlik is dat Markus die vroegste evangelie in die Nuwe Testament is, en dat Matteus en Lukas van die Markusevangelie en “Bron Q” gebruik gemaak het om hulle onderskeie evangelies saam te stel, word daar verskillende weergawes van dieselfde verhaale neergepen. Elke evangelieskrywer beeld vir Jesus op ’n ander manier uit. Die “self” van die skrywer het bepaal hoe Jesus (as hul “ander”) se lewe interpreteer is. Elke evangelieskrywer lê ’n unieke klem op wie hy gedink het Jesus is (Hays 1996:4). Fyner nuanses in die kwessie van wie Jesus vir die evangelieskrywers was, sal kortliks beskryf word.

Die manier waarop Jesus in die Lukasevangelie sy “ander” hanteer het, gaan ondersoek word. Die outeur van Lukas se perspektief op wie Jesus was, het ’n groot invloed gehad op hoe Lukas vir Jesus uitgebeeld het en sy handeling neergepen het. ’n Seleksie van Lukaanse tekste waar Jesus mense ontmoet wat totaal “anders” as Hy is, sal eksegetiseer en analiseer word. Vanuit die tekste sal daar gesien kan word hoe Jesus sy “ander” hanteer. Dit is duidelik dat Jesus se verstaan van status en eer, die perspektiewe van die eerste-eeuse Mediterreense samelewing uitdaag. Jesus kom stel voor dat die koninkryk van God nie aan geslag, sosiale status of ouderdom gemeet word nie (Kok *et al.* 2010:71).

Die sosiaal-wetenskaplike metode gaan gebruik word om die leefwêreld van die Jesus van Nasaret (en later Lukas) te ontleed, sodat die tekste vanuit ’n hedendaagse perspektief verstaan kan word. Lukas se woorde oor Jesus kan net verstaan word vanuit die konteks van die tyd waarin dit geskryf is (Esler 1994:2; Malina 1996:xi; 2008:6). Die gebruike, perspektiewe en waardes van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld sal verduidelik word. Teen hierdie agtergrond, kan Jesus se optrede teenoor sy “ander” beter verstaan word.

Hierdie studie poog ten einde om die filosoof, Emmanuel Lévinas se idees oor die “ander” met Jesus se hantering van sy “ander” vanuit die Lukaanse tekste te ondersoek en vergelyk. Die filosofie en hantering van die “ander” kan ’n waardevolle bydrae lewer tot hoe mense, in ’n Suid-Afrikaanse konteks, oor “ander” kan dink en met “ander” kan omgaan.

1.2 PROBLEEMSTELLING

In 'n tyd waar 'n egoïstiese leefstyl aangehang (en geprys) word en waarin die uitbuiting van die “ander” 'n algemene praktyk is, word daar gevra na 'n alternatief.

In Suid-Afrika is xenofobie, rassisme en “ander-haat” steeds volop. Dit is normaal dat die “self” sy of haar eie behoeftes prioritiseer. Daar word dikwels onreg teenoor die “ander” gepleeg. Daar is 'n groot gaping tussen die rykstes en die armstes in Suid-Afrika. Van Eck (2022:40) dui dat ongeveer 55.5 persent van Suid-Afrikaners in armoede leef en met R992 (of minder) per maand regkom. Daar word dikwels op die “armes” neergekyk. Die werkloosheidsyfer in Suid-Afrika was, volgens Statistiek SA, 32.7% vir die laaste kwartaal van 2022 (Mntambo 2023). Misdaad en korrupsie laat wantroue in elke “ander”. Algemene verontagsaming van landswette, slegte dienslewering deur munisipaliteite en die land se beurtkrag-probleem, maak die kloof tussen die “self” en “ander” selfs nog groter (kyk Van Eck 2022:40).

Die geskiedenis van Suid-Afrika waarin mense se waarde, tydens Apartheid, deur velkleur bepaal is, speel steeds 'n groot rol in die gemoed en gesindheid van die land se mense. Mbembe (2017:7) skryf oor sy ervaring van kolonisasie tydens die Apartheid-era, wat “verdeel en klassifiseer” het. Die veronderstelling van 'n hiërargie gebaseer op die verwerping van “andersheid”, is steeds een van die wonde of letsels waarmee sommige Suid-Afrikaners leef (Mbembe 2017:10). Verskille kan konflik meebring, misverstande veroorsaak en selfs lei tot rusie (Booyesen 2007:51). Verskille laat dikwels min toleransie vir 'n “ander” persoon of groep. Selfs Suid-Afrikaners met gedeelde primêre dimensies van ooreenkomste (dieselfde ouderdom, ras, fisiese vermoëns en geslag), sukkel soms om verskille tussen mekaar te hanteer. Denke oor eenheid en “andersheid” is dus 'n noodsaaklikheid in die Suid-Afrikaanse konteks.

Hierdie studie sal, onder andere, die volgende vrae vra: Kan Emmanuel Lévinas se filosofie oor die “ander” ons insigte verbreed rondom die hantering van die “ander” in die hedendaagse konteks(te)? Hoe verskil die verskillende evangelies se perspektiewe op wie Jesus is? Wie was Jesus vir Lukas? 'n Seleksie van tekste uit

Lukas sal ondersoek word om die hipotese van Jesus se hantering van die “ander” te toets. Kan ons Lévinas se filosofieë met Jesus se hantering van die “ander” vergelyk? Watter ooreenkomste en verskille tussen Lévinas se perspektiewe en Jesus se daade kan identifiseer word? Wat kan geleer en toegepas word op ’n Suid-Afrikaanse konteks? Perspektiewe uit hierdie studie sal voorstelle bied rondom hoe ons, as mense en as Suid-Afrikaners, ten spyte van verskille, mekaar kan omhels en waardeer.

1.3 NAVORSINGSGAPING

Die navorsingsgaping wat hierdie studie identifiseer, en wat nog nie voorheen gedoen is nie, is die vraag na hoe Lévinas se filosofieë oor die “ander” met Jesus se voorstel oor die hantering van die “ander” vanuit Lukas vergelyk. Hierdie vergelykende studie gebruik die sosiaalwetenskaplike eksegetiese metode om die ooreenkomste tussen die perspektiewe van Lévinas en Jesus oor die tema van die “ander”, aan te dui.

Hierdie studie bied dus ’n unieke blik op die tema van andersheid en eenheid. Alhoewel daar heelwat navorsing gedoen is oor die ooreenkomste tussen Lévinas en die Christelike geloof, is daar nog nie gewerk oor die ontmoeting tussen die Lukaanse Jesus en die filosoof, Emmanuel Lévinas, nie. Insigte rondom hoe mense in ’n Suid-Afrikaanse konteks met mekaar kan handel, is nog nie teen die agtergrond van die insigte van Lévinas en Jesus, bestudeer nie.

1.4 HIPOTESE

Die studie se hipotese is dat Lévinas se filosofie rondom die verantwoordelikheid teenoor die “ander” en Jesus se radikale inklusiwiteit, soos deur Lukas beklemtoon, ’n besliste ooreenkoms toon. Dit is waarskynlik dat daar uit Lévinas se filosofiese insigte en Jesus se optrede in Lukas, ’n voorstel gemaak kan word rondom hoe ’n “ander” hanteer behoort te word.

1.5 METODOLOGIE

Die manier waarop Emmanuel Lévinas die “ander” sien, gaan deur middel van ’n literatuurstudie ondersoek en beskryf word.

Hierdie studie gebruik die sosiaal-wetenskaplike eksegetiese metode om 'n vergelykende studie te doen. Die konteks waarin Jesus oor die “ander” besin het, word ernstig geneem. Sosiaal-wetenskaplike kritiek poog om die hulpbronne wat die sosiale wetenskappe bied, saam met die ander metodes van tekstuele en historiese kritiek, te gebruik ten einde 'n meer volledige waardering van Bybelse tekste en gemeenskappe binne hulle historiese, sosiale en kulturele konteks te kweek (Horrell 1999:3). Elliott (1993:7) beskryf sosiaal-wetenskaplike kritiek soos volg:

Social-Scientific Criticism (SSC) of the Bible is that phase of the exegetical task which analyzes the social and cultural dimensions of the text and of its environmental context through the utilization of the perspectives, theory, models, and research of the social sciences. As a component of the historical critical method of exegesis, social-scientific criticism investigates biblical texts as meaningful configurations of language intended to communicate between composers and audiences.

(Elliott 1993:7)

Die doel van die sosiaal-wetenskaplike kritiek toegepas op die Nuwe Testament is, volgens Esler (1994:2) en Malina (2008:6), om vas te stel wat die oorspronklike gehoor verstaan het wanneer daardie spesifieke teks hardop gelees is. Malina (2008:6) stel dat die betekenis van 'n teks gewortel is in die manier waarop mense met mekaar sosialiseer. Van Eck (1995:82) meld dat patrone van sosialiteit in tekste deur die sosiaal-wetenskaplike metode bestudeer word.

Elliott (1991:xx; 2008:4) dui dat die sosiaal-wetenskaplike metode saam met al die ander subdissiplines van historiese kritiek (tekstkritiek, literêre kritiek, narratiewe kritiek, historiese kritiek, vorm kritiek, tradisie kritiek en retoriese kritiek) dien as 'n interpreterende metode wat al die kenmerke van Bybelse tekste en al die aspekte van hul sosiale konteks bestudeer, en daarna na die verhouding tussen teks en konteks kyk.

Rohrbaugh (1996:1) beklemtoon die noodsaaklikheid van die sosiaal-wetenskaplike as hermeneutiese hulpbron: “This means that for all non-Mediterraneans ... reading

the Bible is always an exercise in cross-cultural communication”. Etnosentrisme is, volgens Malina (2008:7) en Kok (*et al.* 2011:2), die geneigdheid om alle kulture vanuit die lens van ’n mens se eie kultuur, te beoordeel. Sosiaal-wetenskaplike kritiek poog om etnosentrisme te vermy deur tot ’n verstaan te kom van die kulturele waardes en sosiale dinamika van die sosiale wêreld van Jesus en sy hoorders (Van Eck 2009:2).

Sosiaal-wetenskaplike kritiek poog om die reëlmatighede en herhalende patrone van gedrag te identifiseer om sodoende duidelikheid oor ongewone of unieke gedrag te verkry (Petersen 1985:18; Rohrbaugh 1991:68).

Jesus se hantering van die “ander” gaan deur middel van selektiewe tekste vanuit die Lukasevangelie, ondersoek word. Die sosiaal-wetenskaplike metode is die bril waardeur die tekste ontleed gaan word. Daar sal ’n vergelyking getref word tussen die filosofieë van Lévinas oor die “ander” en die manier waarop Jesus sy “ander” hanteer het. Ten einde sal daar gepoog word om deur middel van ’n hermeneutiese sprong riglyne te bied op hoe elke “self”, in die Suid-Afrikaanse konteks, ’n “ander” kan hanteer.

1.6 NAVORSINGSPLAN

Die bepaalde volgorde waarin die navorsing aangebied word, is doelgerig so beplan om die probleemstelling ten beste te ondersoek. Die verloop van die navorsing geskied soos volg:

Hoofstuk 1: Inleiding

Hoofstuk 1 skets die agtergrond waarteen die studie ontwikkel is, die rede waarom die tema gekies is, manier waarop die studie aangepak word en die struktuur waarbinne die navorsing aangebied word. Die agtergrond, probleemstelling, navorsingsgaping, hipotese, metodologie en die verloop van die navorsing word aangedui.

Hoofstuk 2: Lévinas in die gesig van die “ander”

Lévinas se filosofie oor die etiese verhouding tussen die “self” en die “ander” word in Hoofstuk 2 verken. Die konteks waarbinne Emmanuel Lévinas sy filosofie ontwikkel, sal bestudeer word ten einde die ontwikkeling van sy insigte tot die hantering van die “ander” duideliker te verstaan. Verskeie aspekte van Lévinas se filosofie, rondom die tema van die “ander”, sal bespreek word en ’n oorsig van sy denke sal aangebied word. Die verskil tussen verantwoordelikheid en resiprositeit, volgens Lévinas, sal ondersoek word.

Hoofstuk 3: Die sosiaal-wetenskaplike eksegetiese metode

In Hoofstuk 3 sal verskillende kenmerke en funksies van die sosiaal-wetenskaplike eksegetiese metode ondersoek word. Die belang van die tyd en konteks waarin ’n teks ontwikkel is, sal beskryf word. Die Hoofstuk dien as ’n verduideliking van die metode waarteen die waardes van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld, soos in Hoofstuk 4 aangebied, verstaan kan word.

Hoofstuk 4: Die “ander” in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld

Die gebruike, perspektiewe en waardes met betrekking tot hoe eerste-eeuse Mediterreense mense in hulle wêreld geleef het en ’n “ander” hanteer het, word in Hoofstuk 4 ondersoek. Die waardes van eer en skaamte en beskermheer-onderdaan verhoudings gaan verduidelik word. Dit wat as rein en onrein beskou was, hoe mense met afwykings hanteer is en hoe die verhoudinge met die “ander” gelyk het, gaan bespreek word. Die manier waarop mense in die antieke wêreld, resiprositeit gesien en hanteer het, gaan ondersoek word.

Hoofstuk 5: Jesus en die “ander” in Lukas

In Hoofstuk 5 sal die verskillende prentjies van Jesus wat deur die Sinoptiese evangelies (en Johannes) aangebied word, beskryf word. Die verskillende brille waardeur daar na Jesus gekyk word, sal ondersoek word. Die outeurskap van Lukas en die omstandighede waarin die evangelie ontstaan het, sal nagevors word om die agtergrond te skets waarteen selektiewe tekste vanuit Lukas, ondersoek word. Hierdie afdeling sal dien as ’n inleiding en gaan die verskillende perspektiewe oor wie Jesus vir die evangelieskrywers was, aantoon.

In die tweede afdeling van die Hoofstuk, sal Jesus se hantering van die “ander” deur middel van verskeie tekste in Lukas ondersoek word. Die sosiaal-wetenskaplike metode word gebruik om die tekste te ontleed. Jesus se hantering van die “ander” in die konteks van Lukas en die eerste-eeuse Mediterreense samelewing, sal die fokus van die Hoofstuk wees.

Hoofstuk 6: Lukaanse Jesus en Lévinas in gesprek

Hoofstuk 6 word as ’n vergelykende hoofstuk aangebied. Eerstens, word die konsepte diversiteit en “andersheid” ondersoek, om dan as agtergrond te dien vir die gesprek oor “ander” liefde. Die ooreenkomste en verskille tussen die Lukaanse Jesus en Emmanuel Lévinas, as persone, sal in hierdie Hoofstuk aangetoon word. Daarna, sal die Lukaanse Jesus se hantering van sy “ander”, met Emmanuel Lévinas se filosofie oor die hantering van die “ander” vergelyk word. Laastens, sal voorstelle rondom die hantering van die “ander” binne in ’n Suid-Afrikaanse konteks, gemaak word. Perspektiewe uit hierdie studie sal voorstelle bied rondom hoe Suid-Afrikaners, ten spyte van verskille, mekaar kan omhels en waardeer.

Hoofstuk 7: Opsomming

Hoofstuk 7 bied ’n opsomming van die navorsing wat gedoen is om die studie se navorsingsvraag te antwoord, naamlik hoe Lévinas se filosofie oor die “ander” met die Lukaanse Jesus se optrede teenoor sy “ander” vergelyk..

1.7 SAMEVATTING

Die manier waarop die “self” die “ander” hanteer, was relevant in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld waarin Jesus geleef het, in Lévinas se leeftyd en in is steeds, in die digitale era waarin ons leef, ’n belangrike kwessie. Hierdie studie poog om maniere waarop die “self” sinvol in verhouding met ’n “ander” kan staan, te bestudeer.

Hoofstuk 2

Lévinas in die gesig van die “ander”

And I shall also tell you, dear mother, that each of us is guilty in everything before everyone, and I most of all - Dostoyevsky, Peaver en Volokhonsky (1990:245)

Die Joods-Franse filosoof, Emmanuel Lévinas, was lief daarvoor om die bogenoemde aanhaling in sy werke te gebruik (Lévinas 1985:98, 101; Lévinas 1998:142). In 'n onderhoud met Francois Poirié (Lévinas en Robbins 2001:28), vra Poirié vir Lévinas hoe hy in filosofie begin belangstel het. Lévinas antwoord dan dat sekere temas in (veral) Foyedor Dostoyevsky se boeke, te wete religieuse angstigtheid, die soeke na die betekenis van die lewe, en die belangrike tema van liefde, hom aangespoor het om verder te dink oor die etiek van die lewe (Lévinas en Hand 1989:1; Lévinas en Robbins 2001:28). Lévinas verduidelik dat sy belangstelling in boeke van Dostoyevsky en Tolstoy in ooreenstemming met sy kennis van Joodse skrifte, sy vroeë filosofiese oortuigings gevorm het (Lévinas en Robbins 2001:28).

Lévinas (1985:98) hersien Dostoyevsky se aanhaling om die etiese verantwoordelikheid van die “self” teenoor die “ander” te ondersteun: “The I always has one responsibility more than all the others”. Die hooffokus van Lévinas se filosofiese werke is die voorrang van 'n etiese verhouding van “self” met die “ander”. Dit word deur Lévinas beskryf as “etiek as eerste filosofie”:

The distinctive moment of Lévinas' philosophy transcends its articulation but is nevertheless not difficult to discern: the superlative moral priority of the other person. It proposes a conception of the 'humanity of the human', the 'subjectivity of the subject,' according to which being 'for-the-other' takes precedence over, is better than, being for-itself.

(Lévinas, Poller en Cohen 2006:xxvi)

Die woord “etiek” kan volgens Lévinas (2000:185) verstaan word as “etos”, wat as “gewoonte” of “tweede natuur” beskryf word.

Lévinas se relasionele etiese filosofiese benadering is duidelik. Dit word telkens herhaal en beklemtoon in sy werke. Lévinas ondersoek deurgaans die vraag na die oneindige eis van die etiese relasie met die “ander” (Lévinas en Hand 1989:8). Die filosoof Jacques Derrida, wat die huldeblyk by Lévinas se begrafnis hanteer het, beskryf Lévinas se werk deur van die beeld van golwe wat herhalend teen die sand slaan: “always the same wave returning and repeating its movement with deeper instance” (Critchley en Bernasconi 2002:6).

Lévinas *et al.* (2006:xxvi) toon aan dat Lévinas se werke rakende die “self” in relasie met die “ander” ’n belangrike rol in die etiek van menswees speel. Die integriteit van die “self” spruit uit die morele verantwoordelikheid teenoor die “ander”. Lévinas en Hand (1989:1) vind dat Lévinas se filosofie oor die verantwoordelikheid teenoor die “ander”, ’n massiewe etiese uitdaging aan die “self” stel:

Its challenge is an excessive one: a mode of being and saying where I am endlessly obligated to the Other, a multiplicity in being which refuses totalization and takes form instead as fraternity and discourse, an ethical relation which forever precedes and exceeds the egoism and tyranny of ontology.

(Levinas en Hand 1989:1)

Lévinas se filosofie is welbekend. Volgens Critchley en Bernasconi (2002:1) het Lévinas se werke ’n beduidende impak gemaak op verskeie velde buite die filosofie, soos teologie, Joodse studies, letterkunde, psigoterapie, sosiologie, en politiese- en internasionale betrekkinge studies.

Hierdie Hoofstuk poog om Lévinas se filosofie oor die etiese verhouding tussen “self” en die “ander” te verken. Emmanuel Lévinas se geleefde wêreld sal bestudeer word om sy insigte tot die “ander” duideliker te sien. Verskeie aspekte van Lévinas se antropologiese filosofie sal bespreek word en ’n oorsig van sy denke sal aangebied word. Die verskil tussen verantwoordelikheid en resiprositeit, volgens Lévinas, sal ook ondersoek word.

2.1 EMMANUEL LÉVINAS

2.1.1 Lévinas se lewe: Poging tot “self”

Lévinas se filosofiese denke spruit uit 'n aantal gebeurtenisse en ervarings uit sy eie lewe. Michener (2010:154) stem hiermee saam en verduidelik dat die verstaan van Lévinas se omstandighede belangrik is in die verstaan van sy filosofie:

Lévinas must be understood against the backdrop of the horrific despair of the Holocaust and the historic scars it left on Europe after the Second World War. These traumatic events deeply touched this man's life and perspectives.

(Michener 2010:154)

Lévinas se “self” is dus bepalend vir hoe hy oor die “ander” dink. Die ironie is dat die soeke vanaf die navorser se “self” na Lévinas se “self” juis is waarteen Lévinas se filosofie oor die “ander” waarsku. Lévinas (1969:36) voer aan dat die “self” nooit die “ander” (wat in hierdie geval Lévinas self is) heeltemal kan begryp of verstaan nie. Lévinas (1969:36) beklemtoon dat die “ek” ook veranderend is en net bestaan in die proses van identifisering van die “self”. Die “ander” is vir Lévinas die “absolute ander” wat nie vasgevang kan word nie (Lévinas 1969:33).

Lévinas (1969:37) erken egter dat die “self” gevorm word deur die konkrete verhouding tussen die “ek” en die wêreld. 'n Projeksie van Lévinas se “self” kan slegs deur die bril van sy onderhoude, sy werke en werke oor sy eie lewe bestudeer word, en, soos Lévinas (1969:33) aandui, nooit ten volle begryp kan word nie. Lévinas word, as sodanig, die navorser en leser se “ander” in hierdie teks. Die gevaar, volgens Lévinas (1969:33), is dat die “ander” se “andersheid” deur my eie identiteit as denker of besitter absorbeer word. Nietemin, begin hierdie hoofstuk deur die omstandighede rondom Emmanuel Lévinas se lewe te ondersoek, om (hopelik) diepte en 'n projeksie van sy denke en werke te bring.

2.1.1.1 Lewensverhaal

Emmanuelis Lévinas (sy naam is later aangepas in Frankryk as Emmanuel Lévinas), is in 1906 in Kaunas, Litaue, aan die westelike rand van die Russiese Ryk, gebore (Lévinas en Hand 1989). Hy was die eersgeborene van sy ouers, Jehiel Lévinas en Déborah Gurvic. Volgens Critchley (2002:xv) het hy twee jonger broers, Boris-Fadec

(1909) en Aminadab (1913), gehad. Lévinas se familie was eng tradisionele, praktiserende Jode; “Lévinas later recalled ‘to be Jewish was as natural as having eyes and ears’” (Critchley en Bernasconi 2002:xv). In Lévinas en Peperzak (1978:175) noem Lévinas self dat die Hebreeuse Bybel sentraal tot sy vroegste herinneringe gestaan het.

Lévinas getuig van sy ouers se liefdevolle optrede teenoor hulle as kinders: “My parents took care of us without harshness, without violence” (Lévinas en Robbins 2001:24). Lévinas en Hand (1989:1) verduidelik dat sy pa ’n boekwinkel besit het en moeite gedoen het om sy kinders te onderrig en te leer lees. Lévinas is op ’n vroeë ouderdom geleer om Hebreeus te lees, terwyl Russies sy moedertaal was (Critchley 2002:xv). Lévinas vertel dat hy die Hebreeuse Bybel langsaan werke van die belangrikste Russiese skrywers soos dié van Pushkin, Gogol, Dostoyevsky en Tolstoy, gelees het (Lévinas en Robbins 2001:24).

Die ontwrigting van die Eerste Wêreldoorlog het die gesin in 1916 na Kharkov in die Oekraïne laat vlug, waar hulle tydens die Russiese rewolusie (Februarie tot Oktober 1917) gebly het (Critchley 2002:xv). In 1920 het Lévinas en sy gesin na die Republiek van Litaue teruggekeer. Lévinas het ná die terugkeer na sy tuisland vir twee jaar by ’n Joodse skool studeer, voordat hy na Frankryk vertrek het.

Lévinas se universiteitsopleiding het in 1923 in Frankryk begin. In die onderhoud met Poirié, vertel Lévinas dat hy vir ’n jaar Latyns bestudeer het, voordat hy met filosofiese studies aan die Universiteit van Strasbourg begin het (Robbins 2001:28). In sy outobiografiese opstel, *Signature*, skryf Lévinas dat die professore Charles Bondel, Henri Carteron, Maurice Halbwachs en Marice Pardines die grootste invloed op sy denke gehad het (Lévinas en Peperzak 1978:176). Lévinas vertel verder dat hy hulle as sy rolmodelle gesien het in die onderhoud met Poirié in 1986: “I remember that at the Sorbonne, at the closing seminar in 1976, in my remarks upon taking my retirement. I remembered them, publicly saying: ‘now those are men!’” (Lévinas en Robbins 2001:29).

Lévinas noem dat hy as student goed bevriend geraak het met Franse burger en medestudent, Maurice Blanchot. Lévinas onthou sy ontmoeting met Blanchot: “Straightaway, I had the impression of an extreme intelligence” (Lévinas en Robbins 2001:29). Lévinas het hoë agting en liefde vir Blanchot gehad. Hulle kon, volgens Lévinas en Robbins (2001:29), vir dae lank redeneer en filosofer. Later in sy lewe, in 1975, skryf Lévinas die bundel, *Sur Maurice Blanchot*, wat bestaan uit drie artikels oor gesprekke wat tussen hom en Blanchot plaasgevind het (Critchley 2002:xxvii).

Lévinas het in 1927 sy “Licence” in filosofie ontvang. Hy het tussen 1928 en 1929 vir twee semesters in Duitsland gewoon, waar hy fenomenologie onder leiding van die filosoof, Edmund Husserl, aan die Universiteit van Freiburg studeer het. Hy het daar ook seminare van die filosoof, Martin Heidegger, bygewoon (Critchley 2002:xxi). Lévinas was een van die eerste navorsers wat in die vroeë 1930s in Frankryk Heidegger en Husserl se filosofieë bestudeer het en daarvoor geskryf het. Volgens Lévinas en Hand (1989:2) was Husserl se fenomenologie een van die belangrikste invloede op Lévinas se denke. Husserl se fenomenologie behels die metodiese analise van lewenservaringe, waarvan universele waarhede afgelei kan word (Lévinas en Hand 1989:2). Lévinas het tussen 1929-1930 sy doktorsale proefskrif, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, oor die betekenis van intuïsie in Husserl se fenomenologie, geskryf. Hy het verder in 1931 Husserl se “*Cartesian Meditations*” saam met Gabrielle Pfeiffer (die persoon wat hom aan Husserl voorgestel het) in Frans vertaal (Lévinas en Robbins 2001:31).

Lévinas het byna geen kennis van die Franse taal gehad toe hy in 1923 in Frankryk aangekom het nie. In die onderhoud tussen Pierié en Lévinas in 1986, het Lévinas verduidelik dat taal geen struikelblok tussen mense behoort te wees nie (Lévinas en Robbins 2001:30). Lévinas eer die manier waarop die Franse taal ’n versekerdheid in Franse identiteit kweek: “It is in that language that I feel the living nature of the soil” (Lévinas en Robbins 2001:30).

Volgens Critchley (2002:xvii) het Lévinas in 1930 met Raïssa Levi, ’n musikant wat hy op skool in Kovno ontmoet het, getrou. Uit die huwelik is ’n dogter, Simone, en ’n seun, Michaël, gebore (Steinfels 1995:6).

Lévinas het in 1939 Franse burgerskap bekom. Hy het tydens die oorlog aangemeld vir militêre diens in die Franse weermag, en het diens gelewer as 'n vertaler van tekste in Russies en Duits (Lévinas en Hand 1989:2). Tydens die Duitse inval in Frankryk in Junie 1940 is sy militêre eenheid omsingel en moes hy noodgedwonge oorgee (Critchley 2002:xix). Lévinas het as krysgevangene 'n paar maande in die Rennes spandeer, voordat hy na die Fallingsbostel-kamp naby Hannover in Duitsland deporteer is. Sy status as krygsgevangene het hom beskerm teen Duitsland se konsentrasiekampe (Lévinas en Hand 1989:2).

Lévinas het as gevangene in die konsentrasiekamp sy gedagtes in 'n notaboek aangeteken. Hierdie aantekeninge is in sy boek, *De l'Existence à l'Existant* (*Existence and existents*), in 1947 gepubliseer en in 1948 ingesluit in 'n reeks lesings met die titel, *Le Temps et l'Autre* (*Time and the other*), (Lévinas en Hand 1989:2). Lévinas het daarna, in 1949, die boek, *Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger* (*Discovering existence with Husserl and Heidegger*), uitgegee.

Lévinas se goeie vriend, Maurice Blanchot, het tydens die oorlog Lévinas se vrou en dogter beskerm. Hy het hulle vir die oorlogstydperk in 'n klooster laat woon en sodoende hulle lewens gespaar (Lévinas en Robbins 2001:29). Lévinas se skoonma is gedeporteer en daar is nooit weer van haar gehoor nie, terwyl sy pa en broers in Litawe deur die Schutzstaffel (SS), die militêre vleuel van die Nazi-party, vermoor is. In Lévinas en Peperzak (1978:178) dui Lévinas op die reuse impak wat die oorlog op sy lewe gehad het: "It is dominated by the presentiment and the memory of the Nazi horror". Volgens Critchley (2002:xx) het Lévinas beloof om, op grond van hierdie ervarings, nooit weer Duitsland te besoek nie.

Peperzak (1978:178) skryf dat Lévinas se herinneringe oor die oorlog in die agtergrond lê van al sy werke. Lévinas het sy eie filosofiese oortuigings ontwikkel en in 1961 sy eerste groot werk, *Totalité et Infini* (*Totality and infinity*), publiseer. Critchley (2002:xxiv) stel dat Lévinas hierdie boek, met die ondersteuning van Jean Wahl, as tesis vir sy tweede doktorsale graad ingehandig het.

Na die Tweede Wêreldoorlog het Lévinas die Talmoed bestudeer. Critchley (2002:xxi) en Lévinas en Peperzak (1978:177) merk dat Lévinas bevriend geraak het met 'n dokter, Henri Nerson. Lévinas skryf dat hy daaglikse kontak met Nerson gehad het. Volgens Critchley (2002:xxi) het Nerson vir Lévinas aan Monsieur Chouchani voorgestel. In Lévinas en Peperzak (1978:177) skryf Lévinas dat hy gereelde besoeke aan Chouchani, meester van die eksegeese van die Talmoed, afgelê het. Lévinas het sy Talmoediese meester hoog geag en gebruik die woord “prestigious” om hom te beskryf. Lévinas het vanaf 1957 jaarlikse konferensies oor die Talmoed, gereël deur die Joodse Intellektueles in Frankryk, bygewoon (Lévinas en Peperzak 1978:178). Lévinas se boek, *Difficult freedom* (1963), 'n bundel oor Joodse temas, is opgedra aan sy doktersvriend, Henri Nerson.

Lévinas het by 'n privaat Joodse Hoërskool in Parys, die *École normale Israélite orientale*, skoolgehou en in 1947 aan die hoof daarvan gestaan. Hy het in 1961 aan die Universiteit van Poitiers, in 1967 by die Nanterre-kampus van die Universiteit van Parys, en in 1973 aan die Sorbonne klas gegee (Lévinas en Peperzak 1978:177). In 1974 het hy sy tweede groot filosofiese werk, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (*Otherwise than being or beyond essence*), publiseer. Hy was ook 'n professor aan die Universiteit van Fribourg in Switserland. Lévinas het in 1976 afgetree. Na sy aftrede is hy as buitengewone professor aan die Universiteit van Sorbonne aangestel (Critchley 2002:xxvi).

Lévinas het verskeie toekennings ontvang (Critchley 2002:xxvi). Die Albert Schweitzer Filosofie-prys is in 1971 aan hom oorhandig. In 1983 is die Karl Jaspers toekenning in Heidelberg, Duitsland, aan hom toegeken. Lévinas se seun, Michaël, het hierdie prys namens hom ontvang, omdat Lévinas vroeër aan homself beloof het om nooit weer na Duitsland terug te keer nie (Critchley 2002:xxviii). Lévinas het in 1989 ook die Balzan-prys vir filosofie verower.

Volgens Critchley (2002:xvii) was Lévinas spyt oor sy vroeë entoesiasme vir Heidegger (en sy werk) nadat Heidegger by die Nazi's aangesluit het. Lévinas skryf in 1963 in 'n Talmoediese lesing: “One can forgive many Germans, but there are some Germans it is difficult to forgive. It is difficult to forgive Heidegger” (Critchley

2002:xviii). In 'n radio onderhoud met Philippe Nemo in 1985, stel Lévinas: "... Heidegger has never been exculpated in my eyes from his participation in National-Socialism" (Lévinas 1985:41). Lévinas rig verskeie van sy volwasse filosofiese werke uitdruklik as pogings om op Heidegger se filosofie te reageer in die lig van die etiese gebreke daarvan.

Emmanuel Lévinas is aan hartversaking, op 25 Desember 1995 in Parys, Frankryk, oorlede (Steinfels 1995:6). Tydens sy begrafnis het die filosoof, Jacques Derrida, 'n huldeblykstoepspraak gelewer. Hierdie huldeblyk is in 1997 uitgegee as 'n boek met die titel, *Adieu à Emmanuel Lévinas* deur Jacques Derrida.

2.1.2 Lévinas se "ander"

Lévinas (1996:70) stel dat hy die uitdrukkings "self" of "selfde" (*le Même*) en die "ander" (*l'Autre*) by Plato se werk, *The Sophist*, leen. Davis (1996:40) verduidelik dat *The Sophist* aandag gee aan die "self" en die "ander" as die basiese sosiale kategorieë waaraan die mens behoort. Die "ander" verwys, volgens Lévinas (1996:x), eerstens na 'n ander mens waarmee die "self" in 'n relasie staan. In 'n latere ontwikkeling word God en die Bybelse ander deur Lévinas as die (hoofletter) Ander (*l'Autrui*) voorgestel.

Uit die verhaal van Lévinas se lewe kan daar gesien word dat hy omring was met sy "ander". Van sy kinderdae af is sy identiteit as Jood, die "self". In sy boek, *Difficult freedom*, in die hoofstuk oor identiteit, skryf Lévinas (1990:50): "The very fact of questioning one's Jewish identity means it is already lost". Lévinas het op verskeie geleenthede sy "ander" identifiseer in verskillende fases van sy lewe (Lévinas en Robbins 2001:29, 30). Die Russiese skrywers, Dostoyevsky en Tolstoi, was 'n vroeë "ander". Sy beste universiteitsvriend, Maurice Blanchot, was een van sy "ander". Heidegger en Husserl, was nog "ander". Sy vrou en sy kinders was sy "ander". Daarna was die Duitsers wat hom gevang het en in die konsentrasiekamp gevange gehou het, sy "ander". Hitler en die Nazi's, wat sy pa en broers vermoor het, was sy "ander". Heidegger, wat deel geword het van die Nazi beweging, was steeds sy "ander". Sy doktersvriend, Henri Nerson, en die Talmoediese meester, Monsieur Chouchani, was sy "ander". In Lévinas se latere lewe was sy kollegas by die

Universiteite waar hy klas gegee het, ook sy “ander”. Die menslikheid van die “ander” is die tema wat deurgaans in sy filosofieë voorkom.¹

Lévinas (1969:37) voer aan dat die “self” gevorm word deur die konkrete verhouding tussen die “ek” en die wêreld. Gebeurtenisse in Lévinas se lewe en ervaringe wat hy gehad het, het bygedra tot die vorming van sy filosofiese denke. Teen hierdie agtergrond, fokus Lévinas op die wyse waarop die ontmoeting tussen “self” en die “ander” plaasvind.

2.2 ONTOLOGIE OF ETIEK?

Lévinas maak ’n onderskeid tussen ontologie en etiek. Ontologie is die filosofiese studie van die aard van “self” as wese (*being*), wording (*becoming*), bestaan, of realiteit. Ontologie word tradisioneel onder metafisika, ’n tak van filosofie, kategoriseer. Ontologie hanteer vrae rondom watter entiteite bestaan, hoe entiteite groepeer word en hoe entiteite met mekaar verband hou vanuit die “self” posisie (Lévinas *et al.* 1996:9).

Lévinas lewer streng kritiek teenoor ontologie as vertrekpunt tot die verstaan van menslike bestaan (Lévinas *et al.* 1996:9).

2.2.1 Ontologie as egoïsme

Lévinas is bekommerd oor die feit dat Westerse filosofie te besig is met die bestudering van die “wese” as die “self” (Lévinas 1969:33-34; Davis 1996:40). Lévinas lewer kritiek op die filosoof Heidegger se studie van die wese (*Dasein*). *Dasein* word, volgens Critchley (2002:9), deur Heidegger gebruik om te verwys na die fondament of toestand vir die moontlikheid van ontologie. Lévinas reageer deurgaans teenoor Heidegger se gebruik van ontologie: “In what concerns Heidegger, one cannot, in fact, ignore fundamental ontology and its problematic”

¹ Dit is tog interessant hoe Lévinas, in die lig van sy filosofie oor die verantwoordelikheid teenoor die “ander”, vir Heidegger (die Duitser wat moeilik is om te vergewe) hanteer het en hoe hy oor Duitsland (die land wat hy nooit weer wou besoek nie) gevoel het. Lévinas wou homself nie weer in die gesig van Duitsland bevind nie. Miskien sou Lévinas tog antwoord met die aanhaling vanuit die Portugese spreekwoord: “God writes straight with crooked lines” (Lévinas 1999:147).

(Lévinas 1985:43). Lévinas (1969:46) beskryf ontologie as 'n filosofie van ongeregtheid, omdat dit oor die mag wat die “self” oor die “ander” het, handel.

Dit is, volgens Lévinas (1969:34), onmoontlik om die begrip van die “self” as wese te definieer. Lévinas (1969:38) voer aan dat die oefening van die benoeming van dit wat “self” is, absoluut egoïsties is. Ontologie reduceer die “ander” op so 'n wyse dat dit by die “self” inpas. Die “ander” word dikwels, wetend of onwetend, transformeer na 'n refleksie van wat die “self” is (Lévinas 1969:45). Critchley (2002:16) verduidelik dat Lévinas ontologie beskou as iets wat elke “andersheid” manipuleer om soos die “self” te wees, en daarom nooit die “ander” werklik in ag neem nie. Lévinas (1996:13; Critchley 2002:15; Wyschogrod 2010:138) is van mening dat veelvoudigheid onderdruk en verwerp word deur ontologie.

Lévinas (1996:12) bestempel ontologiese filosofie as 'n egologie, omdat dit die “self” as die subjek hanteer en die “self” primêr stel: “It (*ontology*) rests upon solid reasons which found the privilege of the same in comparison with the other”. In die toepas van ontologie, wat deur Lévinas (1969:38) as egoïsme beskou word, leef die “self” vanaf die “ander” om sy/haar eie behoeftes en begeertes te vervul. Lévinas (1996:10) is daarom van oordeel dat filosofiese navorsing nie tevrede kan wees met 'n skamele refleksie van die “self” nie.

Lévinas (1969:43) verwys na Sokrates se lering wanneer hy kritiek lewer oor die primêre posisie wat die “self” inneem: “to receive nothing of the Other but what is in me, as though from all eternity I was in possession of what comes to me from the outside--to receive nothing, or to be free”. Lévinas lewer kritiek daarop dat die “self” eerste gestel word en daar betekenis gevind word in die sentraliteit van die “self”. Die “self”, word as te ware die vertrekpunt van rede: “Its ultimate meaning lies in this permanence in the same” (Lévinas 1969:43).

Lévinas (1969:45) lewer verder kritiek op Heidegger se filosofiese oortuiging wat “om te ken” bo 'n etiese relasie met 'n “ander” stel. Ontologie veronderstel dat die doel van die relasie met die “ander”, begrip of verstaan is (Lévinas 1996:6). Hierdie poging tot begrip (of ontologie) misluk egter altyd in menslike relasies. Dit lei,

volgens Lévinas (1969:45), na 'n onpersoonlike en dominerende verhouding wat deur besitlikheid gekenmerk word. Besitlikheid oor 'n "ander" bevestig wel die "ander", maar dring steeds daarop aan dat die "ander" gelyk moet word aan die "self". Die relasie wat ontologie hierdeur voorstel, kan nie 'n relasie genoem kan word nie; dit impliseer slegs die redusering van die "ander" na die "self" (Lévinas 1969:46). Die verhouding tussen "self" en die "ander" kan dus, volgens Lévinas *et al.* (1996:12), nie beskryf of begryp word nie: "The Other remains, therefore, always a separate being, whose transcendence prevents me from establishing a direct relationship with him or her".

Ontologie laat in totaliteit geen ruimte vir dit wat moontlik buite die "self" bestaan nie (Lévinas 1969:39). Lévinas (1969:43-44) argumenteer dat die "ander" of "vreemdeling" op 'n manier hierdeur verloën word. Die gevolg is dat die "andersheid" verlore gaan: "If an exterior and foreign being is to surrender itself to intermediaries there must be produced somewhere a great betrayal". Die gevaar hiervan is dat onderdrukking kan plaasvind (Lévinas 1969:39).

Heidegger se denke oor vryheid van die "self" word, deur Lévinas (1969:45-46), bestempel as die "self" wat die "ander" as 'n onderdanige sien. In die relasie met die "ander", neem Heidegger (en die Westerse geskiedenis) die posisie van besitters en bouers van die aarde in (Lévinas 1969:46). In die beskrywing van Heidegger se ontologie, voer Lévinas (1969:47) aan dat dit 'n magsbehepte, gewelddadige samelewing kweek wat lei tot 'n "imperialist domination" en "tyranny". Lévinas (1969:33-34) stel dat die fokus op ontologie of "wese" die gedagtes rondom wat "anders" is, onderdruk: "Western philosophy has most often been an ontology: a reduction of the other to the same by interposition of a middle and neutral terms that ensures the comprehension of being".

Lévinas (1969:42) voer aan dat ontologie as egoïsme, slegs die vryheid van die "self" bevorder: "Ontology, which reduces the other to the same, promotes freedom – the freedom that is the identification of the same, not allowing itself to be alienated by the other". Dit veroorsaak dat die verwondering van verlanse na iets wat "anders" is, verdwyn.

Lévinas (1996:38) vra hoe die “self” deur egoïsme produseer, in ’n verhouding met ’n “ander” kan staan sonder om die “ander” van sy “andersheid” te stroop.

2.2.2 Etiek

Lévinas (1969:47) stel, in teenstelling met ontologie, etiek as eerste filosofie voor. Lévinas se verstaan van etiek verwys nie na moraliteit of ’n gedragskode nie (Lévinas *et al.* 1996:xii). Lévinas gebruik die woord “etiek” om die soort verhouding waarin die “self” met die “ander” staan, te beskryf: “rather, the ethical (rather than ‘ethics’) is a name that describes, a posteriori, a certain event of being in a non-subsumptive relation with the other” (Lévinas 1996:2). Teenoor ontologie, wat die “ander” reduceer tot “selfde” of “self”, stel Lévinas (1969:50) dat daar binne ’n etiese relasie met die “ander” ’n oneindige gesonde afstand tussen die “self” en die “vreemdeling” is, wat die “ander” se “andersheid” beskerm.

2.2.2.1 Absolute andersheid

Die “self” maak nie die “ander” deel van homself nie, maar laat die “ander” toe om homself uit te druk, terwyl die “self” behoue bly (Lévinas 1969:51,100, 251; Lévinas 2000:141). Teen die agtergrond van Heidegger se egoïstiese voorstelling van vryheid vir die “self”, argumenteer Lévinas (1969:46; 1987:81; 2000:174-175) dat vryheid nie sonder die verantwoordelikheid teenoor die “ander” verstaan kan word nie:

In contrast with the vision of Heidegger, Fink, or Jeanne Delhomme, each of whom calls for a freedom without responsibility, a freedom of pure play, we are here distinguishing a responsibility that rests upon no engagement and whose inscription in being is made without our choice.

(Lévinas 2000:174-175)

Lévinas stel dat wanneer sosiale interaksies nie gegrond word in en deur etiese relasies tot ander partye nie, die slegste sal gebeur: die “self” sal misluk om die menslikheid van die “ander” in ag te neem (Critchley 2002:13). Die behoud van die “andersheid” van die “ander” dien nie, volgens Davis (1996:41), as ’n objek van kennis of ervaring nie, juis omdat kennis en ervaring subjektief is. Lévinas gebruik ’n

model van etiek om die relasie wat “andersheid” behou, uit te beeld (Lévinas 1969:194). Lévinas (1969:39; 1999:103) stel dat die absolute “ander” werklik die “ander” is: “He and I do not form a number. The collectivity in which I say “you” or “we” is not a plural of the ‘I’”. Die “ander” bly oneindigend (*infinitely*) transendent en vreemd (Lévinas 1969:194).

Die filosofie van etiek neem die onverstaanbare en onherleibare “ander” in ag. Die etiese verhouding met ’n “ander”, behels die oorweging van die “ander” sonder om die “ander” “self” te maak, die omhelsing van “andersheid” en die verwelkoming van die ervaring van magteloosheid wanneer daar in die gesig van die “ander” gekyk word (Lévinas 1969:47). Die omhelsing van “andersheid” bied ook, volgens Lévinas (1987:88), ’n ander soort vryheid: dit behou misterie, dit dui op ’n toekoms wat onbekend is, ’n oomblik wat nog nie gebeur het nie en wys na ’n tyd waar alles nog moontlik is.

Die onbegryplike natuur van die teenwoordigheid van die “ander” moet nie negatief beskryf word nie (Lévinas 1969:195). Die gesig-tot-gesig ontmoeting kan, volgens Lévinas (kyk Critchley 2002:8), as ’n relasie beskryf word wat bo begrip is. Gesprek is, volgens Lévinas (1969:195), beter as begrip. Gesprek motiveer dit wat transendent bly.

Lévinas (1987:83) voer aan dat die “ander” alles is wat die “self” nie is nie. Hy verduidelik dat die totale “andersheid” nie afhanklik is van die “ander” se karakter, fisiese voorkoms of sielkundige samestelling nie, maar dat dit slegs gaan oor die beginsel van “andersheid”. Die “ander” word gelyk gestel aan die “swakkeling, arme, die weduwee en die weeskind”. Die verhouding tussen die “self” en die “ander” bly dus altyd ’n asimmetriese verhouding.

Lévinas (1969:100,251) beklemtoon dat die relasie tussen die “self” en die “ander” gesonde afstand veronderstel: “The same and the other at the same time maintain themselves in relationship and absolve themselves from this relation, remain absolutely separated”. Lévinas (1969:53) gebruik die term, “infinity”, om te verduidelik dat die skeiding tussen “self” en “ander” nie ’n opposisie veronderstel nie:

“The idea of Infinity implies the separation of the same with regard to the other, but this separation cannot rest on an opposition to the other which would be purely anti-thetical”. Die verhouding tussen die “self” en die “ander” word in stand gehou in vrede met die absolute “andersheid” van die “ander” (Lévinas 1969:197).

Critchley (2002:12) wys daarop dat Lévinas se werk raakpunte met die werke van Immanuel Kant het. Lévinas se argument ten opsigte van die etiese relasie teenoor die “ander” word gesien as ’n eggo van Kant se tweede formulering van die kategoriese imperatief. Kant stel voor dat respek vir ander mense nie gekoppel moet word uit iets wat die “self” daaruit kan kry nie (Critchley 2002:12). Lévinas se gebruik van die woord “eties” dui op hierdie beginsel. Die relasie met ’n “ander” word deur etiek beskryf as onbegryplik en nie-oordelend.

Die verhouding met die “ander” is, volgens Lévinas (1969:79; Davis 1996:45), ’n “relasie sonder relasie”. Soos reeds vermeld, word die “ander” nooit reduceer tot die “selfde” nie, en bly daarom altyd onbekend, buite die totaliteit van “selfde”. Die verlange is dus nie om te besit, soos deur Heidegger se denke oor ontologie suggereer nie, maar volgens Lévinas (1969:50), ’n “desire perfectly disinterested-goodness”. Die verlange na die “andersheid” van die vreemdeling bly behoue (Lévinas 1998:123). Op hierdie manier, word die etiese relasie met die “ander” een van magteloosheid en openheid. Kategorisering en besit word in die etiese verhouding met die “ander” slegs ’n gesprek (Lévinas 1951:51). Dit bring ’n einde aan magsbehepthed en dominansie van ’n “ander” (Lévinas 1969:50).

Gesprek laat die “self” toe “om geleer te word” (Lévinas 1969:51). Om “geleer te word”, kom van buite af en bring iets wat meer as die “self” bevat: “It is therefore to receive from the Other beyond the capacity of the I, which means exactly: to have the idea of infinity” (Lévinas 1969:51). Lévinas (1969:51) gebruik die Aristoteliaanse analise van intellek wat daarop dui dat intellek by die “hekke inkom”, en dat dit nie vanuit die “self” spruit nie.

Lévinas neem konkrete voorbeelde uit die geleefde wêreld om sy filosofie oor etiek as relasie uit te beeld (Bernasconi 2005:42). Die ontmoeting met die “ander”, word

beleef in die wêreld (Lévinas 1969:37). Lévinas gebruik sy weergawe van fenomenologie om die lewe, soos dit geleef word, te ondersoek (Critchley 2002:9). Die verhouding tussen “self” en die “ander” word deur etiek hanteer en organiseer.

2.2.2.2 Gesigsontmoeting

Die “ander” is waarlik teenwoordig deur die gesig van die “ander”. Soos Lévinas (1969:66) dit stel: “The face speaks”.

Lévinas (1985:85) voer aan dat daar nie van ’n fenomenologie van die gesig gepraat kan word nie, omdat fenomenologie verduidelikings bied vir dit wat fisies bestaan. Die gesig bly transendent. Die gesig moet nie ontmoet word deur kennis of persepsie nie, maar dadelik as ’n etiese ontmoeting gesien word. Die nabyheid van die “ander” is die betekenis van die gesig: “The face is a living presence; it is expression” (Lévinas 1969:66).

Lévinas (1985:85-86) voer aan dat ’n gesigsontmoeting met die “ander” verder strek as die poging tot verstaan of objektivering van die “ander” se biologiese gesig:

You turn yourself toward the other as toward an object when you see a nose, eyes, a forehead, a chin, and you can describe them. The best way of encountering the other is not even to notice the colour of his eyes! When one observes the colour of the eyes, one is not in social relationship with the other.

(Lévinas 1985:85-86)

Die gesig van die “ander” is die manier waarop die “ander” se “andersheid” deur hom- of haar “self” aangebied word: “The way in which the other presents himself, exceeding the idea of the other in me, we here name face”. Die gesigsontmoeting is nie die integrasie van die “self” in die “ander” nie. Die gesig-tot-gesig ontmoeting openbaar dus ’n verhouding tussen die “self” en die “ander” wat op ’n wyse met mekaar verband hou, maar nie die uniekheid van die “ander” verlore laat gaan nie (Lévinas 1969:51, 100, 251).

Lévinas *et al.* (1996:8) oordeel dat 'n naaste gekenmerk word deur die toeganklikheid tot daardie persoon. Die “ander” as 'n mens, word toeganklik vir die “self” deur sy of haar gesig:

The other is not present to me in the same sense in which I am present to myself; instead, he or she is given precisely a *face*, or as Lévinas also puts it, as a *trace* which is not a phenomenon, but rather an enigmatic epiphany of the infinite ethical demand of the Other.

(Tatransky 2008:296)

Die ‘waarheid’ oor wie die “ander” is, kan nie deur die “self” vasgestel word nie. Die “ander” kan hom/haar “self” voorstel nes hy/sy wil. Dit is die vryheid wat die “self” vir die “ander” bied. Die beeld van die “ander” kan dus vals wees:

What we call the face is precisely this exceptional presentation of self by self, incommensurable with the presentation of realities simply given, always suspect of some swindle, always possibly dreamt up.

(Lévinas 1969:202)

Dit is, volgens Lévinas (1969:202), 'n saak van vertroue: “To seek truth I have already established a relationship with a face which can guarantee itself, whose epiphany itself is somehow a word of honour”.

Die gesigsonthoofing veronderstel nie die bestaan van universele waarhede waartoe die “self” en die “ander” albei instem en daardeur 'n gemeenskaplike relasie vorm nie (Lévinas 1969:251). Die gesig van die “ander” nooi die “self” tot verhouding, maar dring aan, verwag en vereis ook verantwoordelikheid teenoor die “ander” (Lévinas 1969:198; 1999:27). Lévinas (1985:97) skryf dat die gesig van die “ander” die “self” beveel en aanstel in terme van verantwoordelikheid.

2.2.2.3 Gespreksgenoot

In 'n etiese relasie tussen die “self” en die “ander” word aannames, evaluering en kategorisering wat ontologie voorveronderstel, transformeer na 'n gesprek: “To approach the Other in conversation is to welcome his expression, in which at each instant he overflows the idea a thought would carry away from it” (Lévinas 1969:51).

Die “ander” word nie net as ’n objek van begrip gesien nie, maar word as ’n gespreksgenoot beskou (Lévinas 1996:6). ’n Wese (persoon) kan slegs in ’n verhouding of relasie met ’n “ander” wees deur die handeling van taal (Lévinas 1996:8). Die “oorspronklike relasie” vind, volgens Lévinas (1996:1, 2; Critchley 2002:12), in die konkrete konteks van spraak plaas:

In speaking or calling or listening to the other, I am not reflecting upon the other, but I am actively engaged in a noncomprehensive, nonsubmissive relation to alterity where I focus on the particular individual in front of me and forgo the mediation of the universal.

(Lévinas 1996:2)

Lévinas (1969:39) bevestig en herhaal dat die enigste manier vir die “self” om in relasie tot die “ander” te staan, deur die gebruik van taal is. Die gesig-tot-gesig relasie met die “ander” is nie ’n relasie gebaseer op persepsie of visie nie, maar word altyd linguisties gedefinieer: “The face is not something I see, but something I speak to” (Critchley 2002:12).

Gesprek behou ook die gesonde afstand tussen my en die “ander” (Lévinas 1969:40). Lévinas (1969:73) wys daarop dat taal die middel is wat die “ander” se “andersheid” behoue laat bly. Egoïsme bestaan steeds, maar in gesprek met die “ander” word die reg om “anders” te bly, erken en bevestig (Lévinas 1969:40). Die “ander” bly dus transendent.

2.2.2.4 Maskers, naaktheid en magteloosheid

Lévinas is van oordeel dat kultuur en simboliese- en sosiale rolle as ’n masker dien vir die gesig (Lévinas en Poller 2003:32). Die kulturele-, simboliese- en sosiale maskers wat die mens dra verskil van persoon tot persoon. Maskers probeer die broosheid of naaktheid van die gesig versteek (Lévinas 1985:86).

Die gesig word, volgens Lévinas (1985:86), van alle maskers gestroop in die ontmoeting tussen die “self” en “ander”. Lévinas (1969:74) is van mening dat die “gesig” in die gesigsontmoeting, naak is:

Such a nudity is the face. The nakedness of the face is not what is presented to me because I disclose it, what would therefore be presented to me, to my powers, to my eyes, to my perceptions, in a light exterior to it. The face has turned to me-and this is its very nudity.

(Lévinas 1969:74)

Nadat die gesig naak gemaak is, is dit wat oorbly 'n *visage brut*, 'n leë gesig (Waldendels 2002:71). Die naaktheid van die gesig behels die ekstreme blootstelling van die self (Lévinas 1999:24). 'n Naakte gesig beklemtoon die "self" se magteloosheid, broosheid en kwesbaarheid, waarteen die "self" geen verdediging teenoor die "ander" kan bied nie. Lévinas (1969:199-200) beklemtoon dat in die naakte gesig, die mag wat die "self" besit, tot niet maak: "Infinity presents itself as a face in the ethical resistance that paralyses my powers and from the depths of defenceless eyes rises firm and absolute in its nudity and destitution".

Die naaktheid van die "ander" se gesig is wat eerlikheid oor gebrokenheid toelaat: "the very straightforwardness of the face to face, without the intermediary of any image, in one's nudity, that is, in one's destitution and hunger" (Lévinas 1969:200). Lévinas (1985:86) beklemtoon dat daar 'n nodige armoede in die gesig van die "ander" gevind kan word. Lévinas (2000:162) is verder van mening dat die naaktheid van die gesig die "self" totaal weerloos laat: "...[it is] a manner of being completely exposed, of exposing oneself to the limit". In die verhouding met die "ander" word die "self" ten volle blootgestel aan die "ander": "I open myself infinitely to the other" (Lévinas 2000:189).

Dit is, volgens Lévinas (1969:38), soos reeds gestel, onmoontlik om die "ander" te begryp of besit. Die soeke na "begrip" word assosieer met mag en self-begunstiging, terwyl 'n relasie met die "ander" wys op 'n magtelose relasie-model.

Die omhelsing van die erkenning van die absolute "ander", veroorsaak dat die "self" bereid is om in 'n brose en magtelose posisie geplaas te word. Oop kommunikasie met die "ander" kan alleen vanuit 'n magtelose "self"-posisie geskied (Lévinas *et al.*

1996:17). Daar is dus nie plek vir egoïsme in die ontmoeting tussen “self” en die “ander” nie. In plaas van begrip, verloor die “self” besit oor die “ander”:

Instead of seizing the Other through comprehension and thereby assuming all the wars that this comprehension presupposes, prolongs and concludes, the I loses its hold before the absolute Other, before the human Other (Autrui), and, unjustified, can no longer be powerful.

(Lévinas 1996:17)

Lévinas (1996:39) stel dat die behoud van die vreemdeling se vryheid belangrik is: “Stranger also means the free one”. Die “self” het geen mag oor die vreemdeling of absolute “ander” nie.

Die gesig wat blootgestel word, wat totale broosheid en magteloosheid veroorsaak, is volgens Lévinas (1985:86) kwesbaar: “The face is exposed, menaced, as if inviting us to an act of violence. At the same time, the face is what forbids us to kill”. Lévinas (1985:89) meld dat die eerste woord van die gesig “thou shalt not kill” is. Lévinas (1985:87, 89) verduidelik dat die gesig van die “ander” beveel dat dit nie doodgemaak kan word nie: “The face is what one cannot kill, or at least it is that whose meaning consists in saying: Thou shall not kill”. Hierdie bevel dra, volgens Lévinas (1985:89), dieselfde gewig as wat ’n meester se bevel teenoor ’n slaaf. Terselfdertyd is die gesig van die “ander” gestroop en behoefte, en vra verantwoordelikheid vanaf die “self” teenoor die “ander”. Lévinas (1985:89) gebruik die voorbeeld van mense, in ’n publieke ruimte, voor ’n oop deur om sy filosofie van die gesig te verduidelik: “If it were not that, we would not even say, before an open door, ‘After you, sir! It is an original ‘After you, sir!’”.

Die stroop van alle maskers maak die vreemdeling of die “ander” ’n gelyke vir die “self”, sonder om afbreek te doen aan die “andersheid” van die “ander”: “Its nakedness is not factual, so that it could be eliminated, but is due to an ‘essential poverty’ which makes the poor and the stranger equal to us” (Waldenfels 2002:71). Die stroop van maskers laat, volgens Lévinas (1969:213; 1985:86), ’n broosheid na wat die vreemdeling gelyk maak met die “self”:

The face in its nakedness as a face presents to me the destitution of the poor one and the stranger; but this poverty and exile which appeal to my powers, address me, do not deliver themselves over to these powers as givens, remain the expression of the face. The poor one, the stranger, presents himself as an equal.

(Lévinas 1969:213)

Om die “ander” se gesig te verwelkom, wat reeds as ’n verantwoordelikheid ervaar word, maak die “ander” ’n naaste, ’n gelyke. Gelykheid word gesprek deur die onthulling van die gesig van die “self” (Lévinas 1969:214). Hierdie verantwoordelikheid kan, volgens Lévinas (1969:218-219), op vele maniere konkreet gemaak word, maar die verantwoordelikheid teenoor die “ander” kan nie ignoreer word nie.

Die gesig is rede of betekenis opsigself. Lévinas (1985:86) verduidelik dat die gesig van die “ander” nie gewortel is in karakter, konteks of identiteit nie:

Ordinarily one is a “character”: a professor at the Sorbonne, a Supreme Court justice, son of so-and-so, everything that is in one’s passport, the manner of dressing, of presenting oneself... Here, to the contrary, the face is meaning all by itself. You are you.

(Lévinas 1985:86)

Lévinas (1998:57) meld verder dat uniekheid sonder identiteit is. Dit wat ’n persoon normaalweg as identifikasie gebruik, val weg in ’n gesigsontmoeting (Lévinas 1998:25). Die gesig word, volgens Lévinas (1985:86-87; 2000:173), onsigbaar en kan nie ge“sien” word nie. Die gesig is die onvatbare, dit wat mens ontsnap, die misterie. Die verhouding tot die gesig is dus absoluut eties (Lévinas 2000:173).

Die uniekheid van die “self” lê in die verantwoordelikheid teenoor die “ander”:

I have always described the face of the neighbour as the bearer of an order, imposing upon me, with respect to the other, a gratuitous and non-transferable responsibility, as if the I were chosen and unique – and in which the other were absolutely other, i.e., still incomparable, and thus unique.

(Lévinas 1999:170; Lévinas 2000:176, 178, 186)

Die onoordraagbare verantwoordelikheid van die “self” maak die “ek” uniek (Lévinas 1999:102; 2000:181). Die “self” se identiteit word onvervangbaar in die gyselaarskap teenoor die “ander”:

Passivity has no sense other than in the one-for-the-other, pushed to its end (to the point of the one hostage of the other), in which man finds himself in his identity as unique and irreplaceable: for the other, without a return toward oneself.

(Lévinas 2000:178)

Die uniekheid van die “self” word, deur Lévinas (2000:187), in terme van ’n spesiale taak, ’n geroepenheid en verantwoordelikheid omskryf: “...it is an election. Every me is elected or chosen: no one else can do what it must do. This is the meaning of ‘and I more than all the others’ in Dostoyevski”.

Lévinas se etiek is gevestig in ’n ontmoeting met die “ander” wat nie gereduseer kan word tot ’n simmetriese verhouding nie (Lévinas *et al.* 1996:xi; Critchley 2002:8). Die asimmetriese relasie tussen die “self” en die “ander” word, volgens Lévinas *et al.* (1996:xi), geanaliseer in terme van kontak, aanraking, nabyheid, broosheid, kwesbaarheid, verantwoordelikheid, vervanging, obsessie en vervolging, wat nie vir albei partye waar is nie. Die vreemdeling of “ander” deel nie my kragte of verantwoordelikhede nie (Davis 1996:51).

“Hier is ek” word deur Lévinas (2000:198) voorgestel as die uitdrukking wat die gesindheid van verantwoordelikheid verteenwoordig. Dit behels ’n soort passiwiteit in die ontmoeting van die “self” met die “ander” wat ’n “daar-wees” vir die “ander” voorstel (Lévinas 2000:186).

2.2.2.5 Verantwoordelikheid

Lévinas (1985:95) stel dat hy verantwoordelikheid as essensiële, primêre en fundamentele struktuur van subjektiwiteit in etiese terme, beskryf.

Die gesig-tot-gesig ontmoeting met die “ander” moedig etiese verantwoordelikheid vir die bewussyn van die “self” aan (Lévinas 1996:19; Waldenfels 2002:67). Die gesig van die “ander” roep nie net verantwoordelikheid op nie, maar word as die

bron van verantwoordelikheid gesien (Morgan 2005:62). Verantwoordelikheid teenoor die “ander” is, volgens Lévinas (1985:96), nie ’n keuse nie: “Positively, we will say that the other looks at me, I am responsible for him, without even having taken on responsibilities in his regard”. Die oproep na onvoorwaardelike en oneindige verantwoordelikheid is nie afhanklik van dit wat die “ander” sê nie, maar lê begrond in die feit dat die “self” in die teenwoordigheid van die “ander” is. Lévinas (1969:200) argumenteer dat die naaktheid van die gesig verantwoordelikheid tot goedheid by die “self” oproep:

The being that expresses itself imposes itself but does so precisely by appealing to me with its destitution and nudity-its hunger-without my being able to be deaf to that appeal. Thus, in expression the being that imposes itself does not limit but promotes my freedom, by arousing my goodness.

(Lévinas 1969:200)

Lévinas (2000:161) beklemtoon dat die verantwoordelikheid teenoor die “ander” ’n plig is wat nooit ophou nie: “The relationship with another is a relationship that is never finished with the other; it is a difference that is a nonindifference and that goes beyond all duty, one that is not resorbed into a debt that we might discharge”.

Hierdie verantwoordelikheid teenoor die “ander”, word baie ernstig opgeneem en kan volgens, Lévinas (1999:105; 2000:172), tot op die punt van gyselaarskap van die “self” teenoor die “ander” verstaan word. Die vryheid van die “self” word volgens Lévinas (2000:175) deur filosowe soos Heidegger, Fink en Jeanne Delhomme, sonder verantwoordelikheid, soos volg voorgestel: “each of whom calls for a freedom without responsibility, a freedom of pure play”. ’n Verantwoordelikheid teenoor die “ander” is, volgens Lévinas (2000:175), baie belangriker as die egoïstiese vryheid van die “self”: “To be oneself – as the condition or uncondition of a hostage – is always to have one more responsibility”. Lévinas (2000:176) herhaal: “Ethics slips into me before freedom” en beklemtoon: “Freedom is not first” (Lévinas 2000:181).

Lévinas en Hand (1989:75) is van mening dat die verantwoordelikheid teenoor die “ander” enige “self”-bewustheid voorgaan. Meylahn (2014:631) wys daarop dat die verantwoordelikheid teenoor die ‘ander’ selfs identiteit vooruitgaan: “Responsibility is

thus not something I choose to give or deny, but is a state in which I find myself prior to any identity as an I who can make a choice". Die omgee wat deur die "self" aan die "ander" bewys word, is dus nie 'n keuse nie en bly 'n verantwoordelikheid: "This priority of responsibility relative to freedom signifies the goodness of the Good [*la bontedu Bien*]: the Good must elect me before I may choose it" (Lévinas 2000:177).

Vryheid vanuit verantwoordelikheid kan beskryf word as 'n soort vry-kom van die "self": "As such, responsibility frees the subject from boredom; it frees him from the gloomy tautology and the monotony of essence, or delivers him from the attachment in which the "me" smothers under itself" (Lévinas 2000:179). Die "self" moet aan haar/sy roeping tot verantwoordelikheid gehoorsaam wees om op so manier die vrye ego agter te laat (Lévinas 2000:182).

Lévinas (1969:201) veronderstel dat die gesig van die "ander" meer as 'n verantwoordelikheid oproep en as 'n verpligting ervaar kan word:

To leave men without food is a fault that no circumstance attenuates; the distinction between the voluntary and the involuntary does not apply here," says Rabbi Yochanan. Before the hunger of men responsibility is measured only "objectively"; it is irrecusable. The face opens the primordial discourse whose first word is obligation, which no "interiority" permits avoiding.

(Lévinas 1969:201)

Die verantwoordelikheid wat die "ek" ervaar, kan deur die lens van menslikheid nie afgewys word nie (Lévinas 1985:101).

Die "andersheid" van die ander persoon is vir, Lévinas en Poller (2003:xxvii), gelyk aan die morele verantwoordelikheid van diens teenoor die "ander":

To encounter another is to discover that I am under a basic obligation: the human other's infinity reveals itself as a command; the fact of the Other's 'epiphany' reveals that I am his or her servant.

(Lévinas en Poller 2003:xxvii)

Lévinas (2000:161) beklemtoon dat die verhouding van die “self” teenoor ’n “ander” vereis dat die “self” ’n dienskneg van die “ander” word. Lévinas (1985:97) redeneer dat die verantwoordelikheid van die “self” nooit vir twee persone dieselfde sal lyk nie, maar gee voorbeelde van hoe hierdie diensbare verantwoordelikheid kan lyk; dit is om vir iemand iets te doen, om te gee, om menslikheid te omhels en om ’n goeie medemens te wees.

Lévinas (2000:173) oordeel dat verantwoordelikheid deernis vooruitgaan:

“Compassion is, to be sure, a natural sentiment on the part of him who was hungry once, toward the other and for the hunger of the other”. Die etiese verantwoordelikheid teenoor die “ander” strek verder; die solidariteit met die “ander” gaan nie oor gedeelde ervarings nie, maar is eerder gevestig in “wees” (*being*) of in menswees.

Lévinas (2000:176) stel die woord, “goedheid”, voor as die dryfveer (sonder keuse) vir die “self” tot verantwoordelikheid vir die “ander”. Lévinas (1969:201) dui daarop dat die “severe seriousness of goodness” altyd ouer is as keuse en word voorgestel as krag wat keuse en geweld teë gaan. Goedheid het, volgens Lévinas (1998:56), reeds die “self” gekies om verantwoordelik te wees vir die “ander”.

Philippe Nemo vra vir Lévinas tydens ’n radiogepek (Lévinas 1985:98) of die “ander” dan ook vir die “self” verantwoordelik is. Lévinas (1985:98) antwoord: “Perhaps, but it is *his* affair” en maak dit duidelik dat die verantwoordelikheid teenoor ’n “ander” asimmetries is. Die “ek” is, volgens Lévinas (1985:99), totaal verantwoordelik en altyd méér verantwoordelik as al die “ander”. Lévinas (1969:215) noem dat die “self”, die “ander” as ’n weduwee, weeskind, arme, vreemdeling, vervolger of vyand moet sien. Die klem op die asimmetriese aard van die verhouding tussen “self” en “ander” word beklemtoon. Lévinas se filosofie oor die verantwoordelikheid teenoor die “ander” geld ook vir die “self” se vreemdeling of vyand.

2.2.2.6 Bybelse geregtigheid teenoor 'n “ander”

Lévinas (2000:199) som dit wat hy uit die Bybel verstaan oor die hantering van die “ander” soos volg op: “to know God is to do justice to the neighbor”. Lévinas haal dan 'n teks uit die Ou-Testamentiese boek, Jeremia 22:15-16, aan:

Did not your father eat and drink and do justice and righteousness?

Then it was well with him.

He judged the cause of the poor and needy;

then it was well.

Is not this to know me?

says the Lord.

(Lévinas 2000:199)

Lévinas (2000:199-200), wat bekend was as 'n Jood is, haal ook Matteus 25:31-46 uit die Nuwe Testament aan, om sy filosofie rondom die hantering van 'n “ander”, te staaf:

When the Son of man comes in his glory, and all the angels with him, then he will sit on his throne of glory. Before him will be gathered all the nations, and he will separate them one from another as a shepherd separates the sheep from the goats, and he will place the sheep at his right hand, but the goats at the left. Then the King will say to those at his right hand, "Come, O blessed of my Father, inherit the kingdom prepared for you from the foundation of the world; for I was hungry and you gave me food, I was thirsty and you gave me drink, was a stranger and you welcomed me, I was naked and you clothed me, I was sick and you visited me, I was in prison and you came to me." Then the righteous will answer him, "Lord, when did we see thee hungry and feed thee, or thirsty and give thee drink? And when did we see thee a stranger and welcome thee, or naked and clothe thee? And when did we see thee sick or in prison and visit thee?" And the King will answer them, "Truly I say to you, as you did it to one of the least of these my brethren, you did it to me".

(Lévinas 2000:199-200)

Die manier waarop die tekste verwag 'n “ander” hanteer moet word, moet volgens Lévinas (2000:200), in egtheid en waarheid geskied. Lévinas stel dat die “self” vir

God eer deur die manier waarop hy/sy die “ander” benader: “The Infinite has glory only through the approach of the other, through my substitution for the other, or through my expiation for another”.

God is, vir Lévinas (2000:200), die inspirasie vir die verantwoordelikheid teenoor die “ander”: “The subject is, in its very psyche, inspired by the Infinite”. Lévinas (2000:177) verwys verder na God wat die bron van Goedheid is: “a relationship with the Good that has invested me in assigning me to responsibility for another”.

2.3 VERANTWOORDELIKHEID EN RESIPROSITEIT

Lévinas ontkoppel die terme “verantwoordelikheid” en “resiprositeit” van mekaar (Davis 1996:51). Hierdie ontkoppeling van verantwoordelikheid en resiprositeit word beskryf as dit wat Lévinas se etiese teorie van alle ander teorieë onderskei. Lévinas beskou resiprositeit as ’n simmetriese verhouding waarin die “self” gee aan ’n “ander” en daarna verwag dat die “ander” iets aan die “self” moet terug gee op ’n bepaalde wyse. Lévinas meen dat hierdie soort resiprositeit nie aanvaarbaar is nie:

It would be a mistake for me to respect the Other because I expect anything in return: my obligation and responsibility are not mirrored by the Other’s reciprocal responsibility towards me.

(Davis 1996:51)

Hierdie beskrywing van die asimmetriese verhouding tussen “self” en “ander” is in lyn met Lévinas se siening oor die “ander” (Tatransky 2008:294). Om aan te dring op simmetrie of resiprositeit is, volgens Lévinas, om te insinueer dat die “self” bemagtig is om namens die “ander” te praat. Die skep van ’n simmetriese verhouding is ’n daad wat die “ander” gelyk maak aan die “self”. “Andersheid” word as gevolg daarvan, onderdruk of vernietig.

Die asimmetriese verhouding tussen die “self” en die “ander” is vir Lévinas (1987:83) nie ’n resiproke verhouding nie: “But already, in the very heart of the relationship with the other that characterizes our social life, alterity appears as a nonreciprocal relationship”. Daar word van die “self” verantwoordelikheid teenoor die “ander”

vereis, sonder 'n verwagting van resiprositeit (Lévinas 1969:53). Die “ander” word dus nie 'n verlenging van die “self” nie: “The other is what I myself am not”.

Die etiese verhouding behels 'n verantwoordelikheid wat net op die “self” rus (Davis 1996:51). Lévinas dui aan dat geen mag die “self” forseer om op 'n morele manier teenoor die “ander” op te tree nie. Moraliteit is nie moreel as dit in stand gehou word deur 'n gedwonge keuse of 'n hoop op resiprositeit nie (Davis 1996:52). Lévinas (1969:53) verduidelik metafisiese asimmetrie: dit wat ek van myself verwag, kan nie dieselfde wees as wat ek van 'n “ander” kan verwag nie. Lévinas stel 'n “gee sonder om terug te verwag” houding van die “self” voor:

In other words, Lévinas' ethics of the face-to-face relationship is ultimately that of pure sacrifice with no return or communion. It is a radical ethics of unilateral non-reciprocity, of the irreversible “one-for-the-other,” hence an ethics without or before friendship and eros.

(Tatransky 2008:297)

2.3.1 *Lex orandi, lex credendi*

Die uitdrukking *lex orandi, lex credendi* is 'n Latynse uitdrukking wat letterlik vertaal kan word as: “die wet van gebed, is die wet van geloof”, en verder vertaal kan word as: “hoe jy bid, is hoe jy glo”. Lévinas (1999:181-182) is gevra hoe hy oor gebed dink en sy antwoord was soos volg:

What is the value of liturgy and prayer? One doesn't pray for oneself. Nevertheless, the Jewish prayer, the daily prayer, replaces the sacrifices of the Temple, according to Jewish theology. But then, like the sacrifice of the Temple which was a holocaust, it is in its entirety an offering. There is an exception when one prays for Israel persecuted. In that case one prays for the community, but it is a prayer for the people called to reveal the glory of God. In praying to God, it is still for God that one is praying in this case as well.

(Lévinas 1999:181-182)

Lévinas (1999:181) se filosofiese oortuigings reflekteer in die wyse waarop hy oor gebed dink. Die mens bid as offer vir God en nie vir die “self” nie. Die “self” word nie eerste gestel nie. Tog, verduidelik Lévinas (1999:182) dat daar vir die gemeenskap van God gebid kan word, mits dit steeds God verheerlik. Hierdie perspektief sal

verder in die laaste hoofstuk verken word en vergelyk word met Jesus se perspektiewe vanuit Lukas.

2.3.2 So lief soos wat jy 'n “ander” het?

Lévinas *et al.* (1996:16) vra hoe die opposisie tussen die “self” en die “ander”, die oorwinning deur die “self” kan verhoed? Die filosofiese onderskeid wat getref word tussen “self” en die “ander” kan, volgens Lévinas *et al.* (1996:13; Waldenfels 2002:70), oorgaan in geweld.

Die onderskeid wat getref word tussen die “self” (ons) en die “ander” (hulle), dui op 'n verdeling wat afstand tussen partye bewerkstellig. Die stelling suggereer dat die “self” altyd begunstig word en die “ander” altyd minder guns verdien. Die verdeling van “self” en die “ander”, skep 'n onmiddellike onderskeid ten opsigte van die verskille tussen die “self” en die “ander” (Lévinas *et al.* 1996:16).

Lévinas *et al.* (1996:9) oordeel dat die “self” die “ander” kan vergeet of ignoreer, wat die uitwissing van die “ander” tot gevolg het. Die uitwissing van die “ander” deur die “self” word, deur Lévinas *et al.* (1996:9), as moord beskou:

I cannot negate him partially, in violence in grasping him within the horizon of being in general and possessing him. The Other (*Autrui*) is the sole being whose negation can only announce itself as total: as murder. The Other (*Autrui*) is the sole being I can wish to kill.

(Lévinas *et al.* 1996:9)

Die “ander” se teenwoordigheid is 'n opdrag dat hy of sy nie deur die “self” vermoor kan word nie. Morgan (2005:70) wys daarop dat hierdie opdrag ook met 'n pleit verwoord kan word. Hierdie pleit van die “ander” kan byvoorbeeld uitroep: “Maak plek vir my, voer my, deel die wêreld met my of verminder my lyding” (Morgan 2005:70).

Lévinas *et al.* (1996:9) oordeel dat die gesigsontmoeting met die “ander”, moord onmoontlik maak. Hy beklemtoon dat die gesig-tot-gesig relasie wat deur taal onderhou word, belangrik is sodat elke “ander” as mens in ag geneem kan word. Die

versuim van 'n gesig-tot-gesig relasie, skep afstand tussen die “self” en die “ander”:
“where the other person becomes a faceless face in the crowd, someone whom the passer-by simply passes by, someone whose life or death is for me a matter of indifference” (Critchley 2002:13). Om in die relasie met die “ander”, gesig-tot-gesig te wees is, volgens Lévinas *et al.* (1996:9), gelyk aan die onvermoë om moord te pleeg. Die “self” kan dus nie anders as om die “ander” in ag te neem nie.

Lévinas (1969:215) stel die “ander” gelyk aan 'n weduwee, weeskind, die arme, vreemdeling, vervolger of vyand: “The Other who dominates me in his transcendence is thus the stranger, the widow, and the orphan, to whom I am obligated”. Die klem op die asimmetriese aard van die verhouding tussen “self” en “ander” word beklemtoon. Lévinas se perspektief oor die inagneming van die “ander” geld nietemin, ook vir die vreemdeling of vyand.

Lévinas (1999:170) beskou die vraag, “wie is my naaste?” as 'n vraag na geregtigheid. Die liefde wat die “self” vir die “ander” het, is volgens Lévinas, 'n vorm van volmaakte liefde. Lévinas en Poller (2003:xxvii) dui daarop dat Lévinas se filosofie nie die wet, soos verwoord deur Jesus in Matteus 22:39 (selfliefde wat oorgaan in naasteliefde), ondersteun nie. 'n Mens is, volgens Lévinas en Poller (2003:xxxvii), nie geroep om 'n “ander” soos jouself lief te hê nie, juis omdat selfliefde, volgens Lévinas, minder weeg as naasteliefde.

Lévinas en Poller (2003:xxvii) verduidelik dat sy perspektief oor behae vir die “ander” van Jesus verskil, deur die volgende te stel:

Love thy neighbor *is* oneself. The moral self is the self-emptying, the ‘fission’, the ‘denucleation’, of selfhood in and as responsibility for the other – up to the ultimate self-sacrifice, to die for the other’s welfare.

(Lévinas en Poller 2003:xxvii)

Omgee vir die “ander” word belangriker geag as omgee vir “self”, omdat dit deur Lévinas gesien word as 'n vorm van omgee vir “self”. Vir Lévinas (Lévinas en Poller 2003:xxvii) is niks belangriker as “ander”-liefde nie.

Lévinas, se perspektiewe oor die “ander” het verskeie raakpunte met wat Jesus in die eerste-eeu ten opsigte van die resiproke handeling tussen “self” en die “ander” betoog het. Hierdie studie stel ’n breër verstaan van “self” met die gebruik van die sosiaal-wetenskaplike metode vanuit die Nuwe Testament, voor. Die raakpunte en ’n vergelyking van Jesus en Lévinas se perspektiewe oor die “ander” sal in Hoofstuk 6 breedvoerig bespreek word.

2.4 OPSOMMENDE OPMERKINGS

Lévinas se kerngedagtes rondom die relasie van die “self” met die “ander” is waarlik soos die golwe van die see wat op die strand uitspoel. Die opheffing en inagneming van die “andersheid” van die “ander”, in ’n gesig-tot-gesig ontmoeting tussen die “self” en die “ander”, word beklemtoon. Lévinas fokus daarop om die menslikheid van die “ander” te bevorder.

In hierdie Hoofstuk is momente in Lévinas se lewe weergegee en verskeie aspekte van Lévinas se gedagtes oor die relasie van die “self” teenoor die “ander” bespreek. Die gebeure en oortuigings wat Lévinas aangemoedig het om sy eie filosofieë oor die “ander” te ontwikkel, is ook bespreek. Verder is Lévinas se redes tot protes teen ontologie weergegee, en sy oortuigings oor etiek as beginpunt van filosofie bespreek. Ten slotte is Lévinas se “ander”, aan die hand van belangrike temas in Lévinas se filosofieë, bespreek.

Hoofstuk 3

Die sosiaal-wetenskaplike kritiek as eksegetiese metode

3.1 SOSIAAL-WETENSKAPLIKE KRITIEK

Die wêreld waarin Jesus geleef het, verskil radikaal van die wêreld wat ons ken. Die lees van die woorde in Nuwe-Testamentiese tekste vanuit 'n post-moderne wêreld, laat die teks dikwels eenvoudig voorkom, maar dit is egter meer kompleks en ingewikkeld as wat dit blyk. Geen eerste-eeuse Mediterreense skrywer het 'n teks geskryf met 'n moderne leser in gedagte nie. Esler (1994:2, 6) verduidelik dat Nuwe-Testamentiese dokumente vir spesifieke vroeë Christelike gemeenskappe met spesifieke sosiale kontekste, geskryf is. Rohrbaugh (1996:2) ondersteun hierdie gedagte: "the Bible was conditioned by the time and place by which it was written". Malina (2001:2) beklemtoon dat die Bybel, vanuit 'n post-moderne perspektief, deur 'n groep "vreemdelinge" geskryf is:

Perhaps the first and largest step that a contemporary American can take toward understanding the Bible is to realize that in reading the Bible in English (or even Greek), we are in fact listening to the words of a transplanted group of foreigners.

(Malina 2001:2)

Ons is beslis nie die gehoor wat die skrywer in gedagte gehad het nie. Die sosiaal-wetenskaplike kritiese metode help om ons verstaan van die wêreld van die teks, vanuit vandag se wêreld, te bevorder. Malina (2001:3) argumenteer dat die sosiaal-wetenskaplike kritiese metode ontwikkel het as 'n logiese poging tot 'n beter verstaan van die Bybel in ons eie dag en tyd.

Daar word vervolgens gevra na die oorspronklike betekenis van die teks in die tyd en konteks waarin dit geskryf is. Volgens Esler (1994:2, 6, 11) is die boodskap en betekenis van die teks vir die oorspronklike gehoor, die belangrikste vraagstuk wat ondersoek moet word. Die doel van die sosiaal-wetenskaplike kritiek toegepas op die Nuwe Testament is, volgens Malina (1996:xi; 2008:6), om vas te stel wat die oorspronklike gehoor verstaan het van die teks wanneer daardie spesifieke teks hardop gelees is. As die teks en die oorspronklike historiese betekenis daarvan

ondersoek word, kan die boodskap wat die skrywer wou oordra, beter verstaan word.

Die sosiaal-wetenskaplike kritiek poog om hulpbronne wat die sosiale wetenskappe bied, saam met die ander metodes van tekstuele- en historiese kritiek, te gebruik ten einde 'n meer volledige waardering van Bybelse tekste en gemeenskappe binne hulle historiese, sosiale en kulturele konteks, te kweek (Horrell 1999:3). Esler (1994:2) beaam dat die tekste van die Bybel vanuit spesifieke sosiale wêreldes met ons kommunikeer en dat dit deur spesifieke dissiplines, wat die sosiale dimensies van menslike ervaring in die teks in ag neem, ondersoek moet word.

Elliott (1993:7) beskryf sosiaal-wetenskaplike kritiek soos volg:

Social-Scientific Criticism (SSC) of the Bible is that phase of the exegetical task which analyzes the social and cultural dimensions of the text and of its environmental context through the utilization of the perspectives, theory, models, and research of the social sciences. As a component of the historical critical method of exegesis, social-scientific criticism investigates biblical texts as meaningful configurations of language intended to communicate between composers and audiences.

(Elliott 1993:7)

Die sosiaal-wetenskaplike metode bestudeer, volgens Elliott (1993:7), die sosiale aspekte wat in die vorm en inhoud van tekste voorkom. Kommunikasie-metodes en die beoogde gevolge daarvan, word terselfdertyd ondersoek. Daar word gekyk na die linguistiese, letterkundige, teologiese en sosiale dimensies van die teks. Elliott (1993:7) stel verder voor dat daar na die manier waarop die tekstuele kommunikasie 'n refleksie en reaksie is op die spesifieke sosiale en kulturele konteks, gekyk word.

'n Kruis-kulturele lees van die teks word verlang om die teks in sy konteks te verstaan. Rohrbaugh (1996:1, 2) dui op die geweldige sosiale afstand tussen die mense van Nuwe Testament en ons lewens en argumenteer dat 'n kruis-kulturele lees van die Bybel nie 'n keuse is nie, maar 'n gegewendheid: "Because we inevitably read this Mediterranean document through the lenses shaped by our own culture, the potential for misunderstanding is both enormous and pervasive".

Hierdie studie werk met die historiese Jesus, wat in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld, op die paaie van Galilea gestap het.

In hierdie Hoofstuk word verskillende kenmerke en funksies van die sosiaal-wetenskaplike kritiese metode bespreek om dié metode van eksegetiese verder te definieer. Hierdie studie maak gebruik van die sosiaal-wetenskaplike kritiese metode in 'n poging om die konteks van die teks beter te verstaan, om uiteindelik tot beter begrip van Jesus se optrede in Lukas, te kom.

3.1.1 Kultuur: 'n Definisie

Die definisie van kultuur help om die doel van die sosiaal-wetenskaplike kritiese metode duidelik te maak. 'n Definisie van die woord "kultuur" word aan die hand van die verstaan van die woord "kultuur" deur antropoloë, gevolg. Malina (2001:9) gee 'n definisie van kultuur:

Culture is an organized system of symbols by which persons, things, and events are endowed with rather specific and socially shared meanings and values. Cultures are said to "create" patterns of shared meaning and feeling which combine to shape the social world of a given group.

(Malina 2001:9)

Kultuur kan, volgens Malina (2008:8), verder beskryf word as 'n spesifieke stel invloede toegeskryf deur mense in hul sosiale omstandighede uit die oogpunt van hul ervaring. Kultuur neem die fisiese omgewing en gebeure en interpreteer dit sosiaal, vul dit met gedeelde sosiale betekenis, gevoelens en emosie. Die menslike wêreld is, volgens Malina (2001:12), 'n kultureel-geïnterpreteerde sosiale wêreld. Malina (2001:12) voer verder aan dat kultuur die gedeelde betekenis en gevoelens van 'n gegewe groep op 'n sekere tyd en plek, voorstel.

Kultuur behels, volgens Malina (2001:11), die heg van simboliese betekenis aan gebeure of omstandighede:

Symboling means filling people, things, and events with meaning and value (feeling), making them meaningful in such a way that all the members of a given

group mutually share, appreciate, and live out of that meaning and value in some way.

(Malina 2001:11)

Die Nuwe Testamentiese skrywers en eerste hoorders was, volgens Malina (2001:16), bes moontlik mense wat op dieselfde manier in terme van persepsies, gevoelens, aksies, geloof, bewondering en strewe, enkultureerd was.

3.1.2 Teks: Sosiaal en kultureel gevorm

Esler (1994:6) wys daarop dat Peter L. Berger met sy boek, *The sacred canopy* (1969), die eerste persoon was wat die model van die ontstaan en die onderhoud van sosiale wêrelde toegepas het op die sfeer van Religie. Berger (1969:3) dui dat elke menslike samelewing in dialektiese terme verstaan moet word. Die mensdom skep die samelewing, maar die samelewing het weer 'n invloed op hoe die mensdom funksioneer.

Bybelse tekste, soos enige ander tekste, is gevorm deur die sosiale en kulturele sisteme waaruit hulle ontstaan het. Elliott (1993:8; 2001:11; 2011:2) stel dat die sosiaal-wetenskaplike kritiek met die voorveronderstelling werk dat alle verstaan, verbeelding, uitdrukking en kommunikasie, sosiaal en kultureel gekondisioneer is:

In their language, content, structure, strategies, and meaning, then, these texts presuppose, encode, and communicate information about the social systems in which they were produced and to which they were a response.

(Elliott 1993:8)

Dit beteken dat 'n teks se genre, inhoud, struktuur en betekenis deur die kulturele en sosiale omstandighede van die tyd bepaal word (Elliott 2011:1-2; Malina 2001:4). Die sosiaal-wetenskaplike kritiese metode bestudeer die teks as 'n refleksie en reaksie op die sosiale en kulturele kontekste waarin die teks ontstaan het (Elliott 1993:9).

Die doel van die sosiaal-wetenskaplike metode is, volgens Elliott (1993:9), om die betekenis daarvan binne die gegewe sosiale en kulturele sisteme te ondersoek: "Its aim is the determination of the meaning(s) explicit and implicit in the text, meanings made possible and shaped by the social and cultural systems inhabited by both

authors and intended audiences”. Van Eck (2009:5) beaam dat die sosiale en kulturele waardes wat in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld geheers het, ernstig opgeneem moet word om tot ’n beter verstaan van die teks van die Nuwe Testament te kom.

Kok en Van Eck (2011:4) wys daarop dat die sosiaal-wetenskaplike metode in ag neem dat Bybelse tekste ’n produk is van sosiale groepe en sisteme en hul dinamika. Die term “sosiale sisteem” kan, volgens Malina (1996:6; 2008:8), beskryf word as die verskillende wyses waarop die mens ’n betekenisvolle sosiale bestaan handhaaf. Die sosiale sisteem bestaan uit institusies, kultuur en modale persoonlikhede. ’n Institusie is ’n vaste vorm van ’n fase van sosiale lewe. Malina (2008:8) noem voorbeelde van makro institusies (sosiale instellings): familieverwantskappe, ekonomieë, regerings en godsdienste. Kultuur beïnvloed definisies van “self”, “ander”, natuur, tyd, ruimte en wie of wat dit alles onderhou.

Sosiaal-wetenskaplike kritiek vra, volgens Elliott (2011:1), eerstens hoe die sosiale en kulturele sisteme ontstaan het, hoe die sisteme werk, hoe die sisteme mense se perspektiewe vorm, watter waardes veronderstel word, en ondersoek ook die belange en doel van die outeur. Tweedens word die manier waarop die teks moontlik ’n kontra-kulturele posisie kan verteenwoordig, ondersoek.

Die taak van sosiaal-wetenskaplike kritiek is, volgens Van Eck (1995:83), nie net om sosiale sisteme te ondersoek nie, maar beskryf ook sosiale sisteme vanuit vele hoeke:

What is needed beyond the collection of independent historical and social data is a way to investigate the interrelationship of ideas and communal behavior, belief systems and cultural systems and ideologies as a whole, and the relationship of such cultural systems to natural and social environment, economic organization, social structures and political power.

(Van Eck 1995:83)

In die eerste-eeuse Mediterreense wêreld is individue se identiteit bepaal deur die groep waaraan hulle behoort het. Matthews en Van Eck (2013:2) wys daarop dat individue beskryf is volgens hul verhouding tot die groter gemeenskap:

They would be identified by their location (Saul of Tarsus), by their nationality ('Cretans are always liars, evil beasts, lazy gluttons'; Tt 1:12), by their clan (Paul is a Benjamite, Mary is of the house of David), by family relationships (James and John are the sons of Zebedee), or by one's school of thought (Paul is a student of Gamaliel; Apollos received only the baptism of John).

(Matthews en Van Eck 2013:2)

Die manier waarop kulturele en sosiale bande 'n persoon se identiteit gevorm het in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld, is vir die individualistiese, postmoderne leser 'n vreemde begrip (Neyrey 1991:72).

Die Bybel is in wese 'n sosiale handeling wat die relasies tussen mense en tussen God en mens beskryf. Oor die algemeen beskryf die Bybel gebeure wat van nature sosiaal is en dus 'n handeling tussen twee of meer agente meld (Elliott 2011:1). Malina (2008:6) stel dat die betekenis van 'n teks gewortel is in die manier waarop mense met mekaar sosialiseer. Van Eck (1995:82) meld dat patrone van sosialiteit in tekste deur die sosiaal-wetenskaplike metode bestudeer word. Elliott (2011:1) beaam dat daar verskeie voorbeelde van sosiale handeling en patrone in Bybelse tekste is: "social relations, social structures, social institutions, roles performed and statuses held in the social arena, as well as scripts to be enacted in the social dramas of everyday life".

Elke Bybelse teks is dus nie net 'n literêre komposisie nie, maar ook 'n sosiale en retoriese produk met literêre, teologiese of sosiale doelstellings. Elliott (2011:1) wys daarop dat die Bybel self 'n rekord en 'n produk van sosialiteit is, en dat dit daarom noodsaaklik is om die sosiaal-wetenskaplike dimensie van die teks en konteks, te bestudeer. Die historiese-kritiese metode moet, volgens Elliott (1993:33), met 'n sosiaal-analitiese kapasiteit toegerus word.

3.1.1.1 Vrae wat help met verstaan

Die Bybelse teks kan aan die hand van 'n aantal vrae, volgens die sosiaal-wetenskaplike kritiese metode, ondersoek word. Malina (1996:5; 2001:3) verduidelik dat mense nie 'n volledige verstaan van iemand kan bekom slegs deur inligting soos die persoon se naam, sosiale rang, geografiese inligting en sommige woorde wat hy/sy gesê het, in ag te neem nie:

[T]o understand your story adequately, I need to know not only the who, what, when, where, and how of your physical and psychological human nature and unique personhood, but also the whys and wherefores of our commonly shared cultural story that fill the who, what, when, where, and how with mutually appreciable meaning and value.

(Malina 2001:9)

Malina (2008:6) verduidelik dat die sosiaal-wetenskaplike kritiek die teks se boodskap wil ondersoek aan die hand van die volgende vrae: “[W]ho said (or wrote) what to whom, when, where, why, to whose benefit and with what effect? ... And the task of discovering those answers obviously requires knowledge of the social system of a given group of people”.

Malina (2001:6) argumenteer dat 'n literêre ondersoek na die teks die vrae: “wat, wanneer, waar en hoe” kan vra en beantwoord, maar dat dit belangrik is om die vraag “hoekom” ook te vra. Die “hoekom” vraag kan, volgens Malina (1996:5-6; 2001:10, 13, 24), slegs in terme van die sosiaal-kulturele verhaal beantwoord word: “But to find out the why, the meaning of it all in the lives of people, requires information from the social system of the time and place of the original audience of this work” (Malina 1996:6). Gesamentlik met die vrae ten opsigte van die wie, wat, waar, wanneer en hoe van die Nuwe Testament, kan die studie van kultuur van die tydperk en gebied insig gee rondom die “hoekom” van die gedrag in die tekste uitgebeeld (Malina 2001:16).

3.1.1.2 Sfeer van identifisering

Deur die bril van die tyd waarin ons leef, verduidelik Malina (2001:7-8), dat daar drie sfere van identifisering bestaan: “All human beings are entirely the same, and somewhat the same and somewhat different at the same time”.

Die eerste sfeer wat deur Malina (2001:8) identifiseer word, verwys na die wyse waarop mense totaal “dieselfde” is. Hierdie sfeer verwys na die menslike natuur, die anatomie van die mens, natuurwette en het die mens nie keuse tot ooreenkomste nie.

Die tweede sfeer waarna Malina (2001:8) verwys, is dié waar mense ietwat verskil en ietwat dieselfde is. Dit verwys na die ooreenkomste en verskille binne die gemeenskap of kultuur waaraan die “ek” behoort. ’n Mens is groot gemaak met sekere kulturele oortuigings waarin mens glo, maar kan ook as individu daarvan verskil.

In die laaste sfeer waarna Malina (2001:8) verwys, kan die “ek” heeltemal uniek en anders wees. Dit behels ’n persoon se persoonlike lewensverhaal, persoonlikheid en unieke biografie.

Malina (2001:9) verduidelik dat die drie sfere help met die vorm van mens-wees: “Scientists study human sensations; cultures create human conceptions; and individuals generate personal perceptions. Yet human knowing is, in fact, simultaneously objective, subjective, and social”.

Die toepassing van hierdie teorie op die Nuwe Testament, word vervolgens deur Malina (2001:9) voorgestel. In terme van natuur, is die skrywers en hoorders van die Nuwe Testament mense net soos ons (en almal anders in die wêreld). In terme van kulturele waardes is daar ooreenkomste so wel as verskille. In die individuele sfeer, verskil die “ek” drasties van die persone wat in die tyd geleef het toe die Nuwe Testamentiese tekste geskryf is.

3.1.3 Kruis-kulturele lees

Rohrbaugh (1996:5) dui op die enorme sosiale afstand tussen die eerste hoorders/lesers en hedendaagse mense. Die sosiaal-wetenskaplike kritiek neem die kultuur verskil van die post-moderne leser en die oorspronklike gehoor in ag (Malina 2008:7). Rohrbaugh (1996:1) argumenteer dat 'n kruis-kulturele lees van die teks nie opsioneel is nie en beklemtoon die noodsaaklikheid van die sosiaal-wetenskaplike metode as hermeneutiese hulpbron: "This means that for all non-Mediterraneans ... reading the Bible is always an exercise in cross-cultural communication".

Die poging om 'n ander kultuur te verstaan, kan volgens Rohrbaugh (1996:3-4) lei na ongemak deur die besef dat die leser se geliefde eie kultuur nie die standaard kultuur vir alle mense op aarde is nie. Rohrbaugh (1996:3) verduidelik dat die losmaak van dit wat vir 'n persoon familiêr is en dinge wat die persoon "weet", 'n kultuur-skok vir daardie persoon kan meebring. Onsekerheid oor hoe 'n groep mense in 'n vreemde land in 'n ander tyd geleef het, kan frustrerend wees. Die ontdek van moontlike ander betekenis van tekste wat reeds deur die bril van die hedendaagse lewe gelees is en as "bekend" beskou word, kan 'n soort teologiese kultuur-skok veroorsaak en die navorser en leser ongemaklik laat. Rohrbaugh (1996:3) stel hierteenoor, dat dit nietemin noodsaaklik is om die teks vanuit 'n eerste-eeuse Mediterreense perspektief te lees. Die beloning is 'n dieper verstaan van die teks, 'n vars perspektief en die besef van die diversiteit van die menslike bestaan.

Robbins (1995:265) verduidelik dat die lees van die Nuwe Testamentiese tekste vanuit die perspektief van die eerste-eeuse Mediterreense konteks waarin hulle geskryf is, slegs kan plaasvind wanneer die leser leer hoe om vreemde en buitengewone scenario's in hul gedagtes te konstrueer:

Only substantive reconstruction of our social and cultural imaginations, using extensive resources from the disciplines of sociology and anthropology and from multiple foreign societies and cultures, can equip us with insights for reading texts from the perspective of their own social and cultural contexts.

(Robbins 1995:265)

Die versuim om die antieke teks deur 'n kruis-kulturele bril te lees, kan lei tot 'n etnosentristiese en anakronistiese verstaan van die oorspronklike boodskap van die teks. Elliott (1993:33) waarsku teen 'n etnosentristiese en anakronistiese lees van die teks en verduidelik waarna die terme verwys: “that is, reading into the text information from some present social context rather than comprehending the text in accord with its own contemporary social and cultural scripts”. Elliott (1993:33) voer aan dat die eksegetiese konklusies wat gevorm word, getoets moet word. Die gevolgtrekking moet in lyn wees met die antieke patrone van kultuur, geloof en gedrag.

3.1.3.1 Etnosentrisme en anakronisme

'n Kruiskulturele lees van 'n teks probeer om te verhoed dat antieke tekste etnosentries gelees word. Etnosentrisme is volgens Malina (2008:7) en Kok *et al.* (2011:2) die geneigdheid om alle kulture vanuit die lens van 'n mens se eie kultuur te beoordeel. Van Eck (1995:10) beskryf etnosentrisme en anakronisme as die versuiming om die 'afstand' tussen die kultuur in die teks en die leser van die teks te herken. Malina (2001:10) stel dat om eie ervaring as maatstaf of norm vir alle ander menslike optrede te gebruik, “etnosentrisme” genoem word. Dit behels dat eie kulturele interpretasies van persone, dinge en gebeure op ander mense of situasies, afgedwing word. Die geneigdheid om die sosiale werklikhede (van die 21ste eeu) te verbeeld, kom voor, wanneer die leser gekonfronteer word met die vertellings in die Bybel (Rohrbaugh 1996:5).

Elliott (1993:13) verduidelik dat menslike begrip relatief is. Alles wat die leser lees, kry dus betekenis deur die “bril” waardeur hy/sy kyk, sy/haar kulturele norme en persoonlike ervarings. Robbins (1995:267) stel dat die leser bewus moet wees van sy/haar eie perspektief wanneer eerste-eeuse tekste gelees word: “Ethnocentric and anachronistic interpretations misconstrue basic social and cultural meanings and meaning effects of words, phrases, thoughts and actions evoked by texts”.

Elliott (1993:11) illustreer dat sosiaal-wetenskaplike kritiek daarteen waak dat die Bybel etnosentries en anakronisties gelees word:

This need for apposite reading scenarios is necessary so that modern readers avoid the twin errors of an anachronistic and ethnocentric reading of ancient Mediterranean texts, that is, reading into the text information from some present social context rather than comprehending the text in accord with its own contemporary social and cultural scripts.

(Elliott 1993:11)

Kok *et al.* (2011:2) beaam dié gedagte en wys daarop dat 'n etnosentriese lees van 'n teks lei tot 'n reduksionistiese lees van 'n teks: "...the richness of the ancient texts is reduced to the meaning the modern reader imposes on those texts without discovering the richness of the world behind the text and the implicit meanings in the text".

Anakronisme dui, volgens Malina (2001:10), op die toepas van kulturele waardes, norme en optredes van 'n eie tyd op die mense en hul sosiale wêreld van die verlede. Anakronisme is, volgens Kok *et al.* (2011:2), om 'n mens se eie wêreldbeskouing op 'n ander persoon (of teks) af te dwing. Elliott (2008:5) erken dat die vorming van 'n sosiale beskrywing van 'n teks gelei word deur die persoon se eie voorveronderstellings van die tyd van die sosiale wêreld. Die inagneming van – en deursigtigheid ten opsigte van hierdie voorveronderstellings – probeer 'n anakronistiese lees van die teks voorkom. Die sosiaal-wetenskaplike kritiek bou dus (veral) 'n brug tussen lae konteks en hoë konteks samelewings.

Sosiaal-wetenskaplike kritiek poog om etnosentrisme en anakronisme te vermy deur tot 'n verstaan van die kulturele waardes en sosiale dinamika van die sosiale wêreld van Jesus en sy hoorders, te kom (Van Eck 2009:2). Malina (2001:11) stel dat die enigste manier om misinterpretasie aan die hand van etnosentrisme en anakronisme rondom Bybelse tekste te voorkom, die verstaan van die kultuur waaruit die geskrifte ontstaan het, is.

Rohrbaugh (1996:1) merk op dat die Bybel altyd kruiskultureel gelees moet word, omdat dit geskryf is vir mense wat geleef het in 'n Mediterreense wêreld. Die lesers was bekend met die kulturele hulpbronne en wêreldbeskouing van die skrywer.

Malina (2008:5) stel dat die sosiaal-wetenskaplike kritiek die betekenis van die teks ontsluit deur die inagneming van die kulturele perspektiewe wat daardie betekenis gevorm het.

3.1.3.2 Modelle in kulturele antropologie: die sosiaal-wetenskaplike kritiese metode

Rohrbaugh (1996:8) verduidelik dat 'n sosiaal-wetenskaplike na die normaal of algemene in die antieke leefwêreld op soek is, terwyl 'n geskiedkundige na die unieke en uitsonderings in die teks op soek is. Die veralgemening waarna die sosiaal-wetenskaplike metodes op soek is, bied 'n sistematiese manier om data te organiseer en die aandag te fokus op die sosiale strukture en dinamika van die sosiale sfere. Die taak van die sosiaal-wetenskaplike metode verskil, volgens Rohrbaugh (1996:8), van die historiese ondersoek:

The two disciplines are designed to answer different sorts of questions, and therefore may complement each other so long as we appreciate each for what it is and do not ask either to do the service of the other.

(Rohrbaugh 1996:8)

Die sosiaal-wetenskaplike kritiese metode maak soms gebruik van sekere modelle vanuit die kulturele antropologie. Die toepas van hedendaagse modelle op antieke tekste is, volgens Esler (1994:4), vir sommige wetenskaplikes problematies.

Die gebruik van kruis-kulturele modelle is, volgens Rohrbaugh (1996:8), noodsaaklik, mits die tekortkominge van die spesifieke model gesien en erken word: "It is not difficult to state the reasons why models are necessary. Human perception is selective, limited, culture bound, and prone to be unaware that is any or all of the above". Esler (1994:4) en Freyne (1995:22) pleit dat modelle deursigtig gebruik moet word en dat dit blootgestel moet word vir kritiese evaluering. Daar is volgens Rohrbaugh (1996:9) wel gevare aan die gebruik van modelle. Esler (1994:11, 12) stel dat sommige navorsers reeds 'n spesifieke uitkoms veronderstel en op so manier 'n model kies om die teks te ondersoek. Die gekose model stel, volgens Esler (1994:12), dikwels die interpreteerder se waardes en perspektiewe bloot. Die gebruik

van Westerse modelle om antieke tekste te ondersoek, moet met versigtig toegepas word:

If we simply follow scholarly intuition and fail to examine the implicit, Western models we inevitably use to organize whatever data we encounter, we risk blindly imposing our modern perceptions and categories on every Biblical text we read.

(Esler 1994:12)

Esler (1994:12) is egter nie teen die gebruik van modelle nie, maar versoek dat dit gebruik moet word om die teks te dien: “What matters is whether it (the model) is useful or not, although usefulness is most unlikely without a fair degree of comparability between the model and the data under consideration”. Rohrbaugh (1996:9) beaam dit wat Esler (1994:12) voorstel en stel dat modelle nie net templaats is, wat mens vir die verwerking van alle data kan gebruik nie. ’n Model moet gekies word wat die vlak van abstraksie van die teks pas. Esler (1994:12) pleit dat die model nie opsigself die sleutel tot verstaan is nie, maar die teks self antwoorde moet bied.

Rohrbaugh (1996:8) stel dat kruis-kulturele modelle wat verskeie aspekte van die samelewing ondersoek, die beste manier is om data op ’n kultureel-sensitiewe manier te kies, organiseer en interpreteer.

Malina (2001:19-21) verduidelik dat die Nuwe Testamentiese geskryfte en die gedrag van die mense waaroor geskryf is, verstaan moet word om uiteindelik, deur ’n kruis-kulturele lees, die boodskap van die oorspronklike gehoor te begryp: “... that would enable us to understand cross-culturally, that would force us to keep our meanings and values out of their behaviour, so that we might understand them on their own terms”. Die gedrag van mense in die Nuwe Testament volgens sosiaal-gedeelde patrone, kan, volgens Malina (2001:19), ondersoek word deur die volgende modelle te gebruik:

3.1.3.2.1 Strukturele funksionalistiese model

Malina (2001:19) beskryf die strukturele funksionalistiese model aan die hand van ’n stilfoto, wat ’n ruimte waar daar konsensus oor menings, waardes en norme is,

voorstel. Dit is hoe, binne die raamwerk van 'n bepaalde kultuur, verskeie sosiale sisteme, soos families, regerings, ekonomieë, opvoeding en godsdienste in harmonie en ooreenstemming saamwerk. Malina (2001:20) stel dat so 'n tipe samelewing, aan die hand van die strukturele funksionalistiese model, stabiel en voorspelbaar is:

The structural functionalist model presupposes that every society is a relatively persistent, stable structure of elements. Every society is a well-integrated structure of elements. Every element in a society has a function; it renders a contribution to maintaining society as a whole system.

(Malina 2001:20)

Die strukturele funksionalistiese model, volgens Malina (2001:20), help om te verstaan wat in 'n sekere tydstep aan die gang was. Dit word gebruik om uit te vind watter strukture of gedragpatrone tipies in 'n spesifieke samelewing voorgekom het. Die tipiese norme in die sosiale strukture word ondersoek.

Hierdie model beeld verder sosiale sisteme uit as die resultaat van konsensus:

“Structural functionalism pictures social systems as the result of consensus, a sort of consensual obligation in which people freely choose to oblige themselves in a certain way” (Malina 2001:21).

3.1.3.2.2 Konflikteorie/model

Die konflik model word, volgens Malina (2001:22), uitgebeeld as 'n stadige beweging film. Sosiale sisteme bestaan uit verskillende sosiale groepe (soos die bogenoemde instellings van familie, regering, ekonomie, onderwys, godsdienste), maar met verskillende doelwitte en belange, wat bereid is om mekaar te onderdruk om hul eie doelwitte te bereik. Die lede van die onderskeie groepe beskerm hul eie groep se belange. Die verhoudinge tussen die diverse groepe sluit verskille, spanning, konflik en geweld – sowel as konsensus en samewerking, in.

Die konflik model, soos deur Malina (2001:22) weergegee, veronderstel dat alle eenhede binne 'n sosiale organisasie (persone en groepe in 'n samelewing) deurlopend veranderend is. Verandering bring, volgens Malina (2001:23), verskille te

werk en konflik te mee. Waar daar sosiale lewe is, is daar konflik. Die model dui daarop dat 'n sosiale sisteem deur samewerking en konflik in stand gehou word en dat universele ooreenkoms nie moontlik is nie. Die afwesigheid van konflik sal volgens die konflik model, abnormaal wees.

Die “stilfoto” strukturele funksionalistiese model, sowel as die “stadige film” konflikmodel, kan help met die verstaan van verhoudings en aktiwiteite binne sosiale sisteme en tussen sosiale groepe, maar bied min insig tot die individuele gedrag in die groep.

3.1.3.2.3 Simboliese model

Die simboliese metode bied, volgens Malina (2001:24), 'n alternatiewe moontlikheid tot die definisie van 'n sosiale sisteem: “A social system is a system of symbols which acts to establish powerful, pervasive and long lasting moods and motivations in people, formulating conceptions of value objects”. Hierdie definisie van 'n sosiale sisteem dui op 'n sisteem van simbole waarin mense glo wat terselfdertyd mense geborge laat voel. Die simbole sluit betekenis, waardes en gevoelens in oor dit waarin die persone glo en waaraan die persone geheg is.

Die sosiale sisteem, as sisteem van simbole, bestaan uit persone (self en ander), dinge (natuur, tyd, ruimte) en gebeure (aktiwiteite van persone en dinge) wat 'n simboliese realiteit besit. Malina (2001:25) gee 'n voorbeeld en verduidelik: “People do not simply respond to situations; rather they respond to the way they read and define the situation in terms of what they expect in and from the situation”.

'n Simbool kan verskillende betekenis aanneem vanuit die gedeelde sosiale verwagtinge en ervaringe. Hierdie soort model kan ook die interpretatiewe model; simboliese teorie, en soms ook die simboliese interaksionistiese teorie, genoem word.

Die simboliese model veronderstel dat individuele en groepsgedrag deur simboliese betekenis en verwagtinge wat aan voorwerpe geheg is, bepaal word.

3.1.3.2.4 Sekterianisme

Esler (1994:12) gebruik 'n model van sekterianisme om die bestaan en ontwikkeling van die hervormingsbeweging en die transformasie van 'n groep binne in 'n gemeenskap tot 'n sekte, na te vors. Hierdie model behels die navors oor hoe lede van 'n sekere sosiale beweging, ontevredenheid teenoor die leierskap of institusie toon, oor 'n tydperk verandering eis en hoe nuwe sosiale bewegings met hul eie identiteit tot stand kom. So 'n model laat, volgens Esler (1994:14), die navorser toe om alle kronologiese stadiums van die ontwikkeling van beweging, te ondersoek. Esler (1994:12) het veral tekste uit Lukas en Handeling nagevors, wat die beweging wat Jesus teweeg gebring het en die ontstaan van die Christendom, bevat.

Elliott (1993:34) verduidelik dat 'n soortgelyke model deur historiese kritici gebruik word om die sosiale geskiedenis van, en die ontwikkeling in 'n sekere 'n Bybelse gemeenskap, te ondersoek. Daar word verder navorsing gedoen oor dié kleiner gemeenskappe en hul verhouding met die breër samelewing.

3.1.4 Subdissipline van historiese kritiek?

Sosiaal-wetenskaplike kritiek is 'n uitbreiding of subdissipline van die konvensionele histories-kritiese metode van eksegeese (Elliott 1993:xx; 2001:12; Van Eck 1995:85). Esler (1994:2) verduidelik dat sosiologiese dissiplines om tekste te ondersoek, nie die literêre en historiese metodes vervang nie. Elliott (2001:12) beaam dat sosiaal-wetenskaplike kritiek nie as 'n alternatief vir historiese kritiek gebruik kan word nie: "Thus social-scientific criticism is an expansion of the exegetical tool-kit and a complement, not an alternative, to social history and so-called social description". Malina (1996:1) argumenteer dat die verskillende dissiplines nodig is in die lees van tekste: "The interpretation of documents from alien times and cultures, however, has always been multidisciplinary".

Elliott (1993:8) verduidelik dat sosiaal-wetenskaplike kritiek 'n sub-dissipline van eksegeese is met die fokus op 'n spesifieke teks en sy konteks, maar dat dit terselfdertyd nou verwant is aan ander dissiplines met 'n breër fokus op algemene antieke sosiale en kulturele sisteme soos ondersoek deur historici, sosioloë, antropoloë en argeoloë. Elliott (1993:8) stel dat die dissiplines oorvleuel en mekaar aanvul: "The social-scientific analysis of texts is constantly carried out in conjunction

with study of the social and cultural systems in which these texts were produced and which provided their frameworks of meaning”.

Die sosiaal-wetenskaplike kritiek is dus in gesprek met die ander eksegetiese metodes van die historiese kritiek as eksegetiese benadering. Elliott (1993:xx; 2008:4) stel dat die sosiaal-wetenskaplike metode saam met al die ander subdissiplines van historiese kritiek (teks kritiek, literêre kritiek, narratiewe kritiek, historiese kritiek, vorm kritiek, tradisie kritiek en retoriese kritiek) dien as ’n interpreterende metode wat al die kenmerke van Bybelse tekste en al die aspekte van hul sosiale konteks bestudeer, en daarna na die verhouding van teks en konteks kyk.

Elliott (1993:xx) toon verder aan dat die sosiaal-wetenskaplike kritiek, die ander dissiplines van die eksegetiese sfeer komplimenteer deur aandag te gee aan die sosiale dimensies van die teks. Die sosiaal-wetenskaplike kritiek fokus dus op beide die “situasie” en “strategie” van die teks.

Die verskil tussen die sosiaal-wetenskaplike metode en historiese kritiek lê, volgens Petersen (1985:18), in die fokus van die navorsing. Petersen (1985:18-19) illustreer dat die fokus van die sosiaal-wetenskaplike metode op die sosiologie van die narratiewe of kontekstuele wêreld is, terwyl die fokus van die historiese kritiek op die historiese gebeure is. Elliott (2001:7) beskryf die verhouding tussen historiese kritiek en sosiaal-wetenskaplike kritiek soos volg: “a method resulting from a merger of exegesis and historical research with the resources of the social sciences”. Die sosiaal-wetenskaplike kritiese metode kan dus as ’n uitbreiding of subdissipline van die historiese kritiese metode van eksegesis, gesien word.

3.1.5 Hoë- en lae konteks samelewings

Sosiaal-wetenskaplike kritici (en antropoloë) tref ’n onderskeid tussen hoë- en lae konteks samelewings (Hall 1976:91-101; 1983:57-77; Malina 1991:25). Lae konteks samelewings produseer gedetailleerde dokumente wat inligting oorbodig byvoeg en verduidelik (Malina 2001:2). Die skrywer van die teks is bewus daarvan dat hy skryf

aan mense wat niks van die omstandighede of konteks waaroor daar geskryf word, weet nie.

In hoë konteks samelewings word kennis oor die sosiale konteks as vanselfsprekend aanvaar. Malina (2001:2) stel dat 'n algemene kennis van die konteks in 'n hoë konteks samelewing veronderstel word: "High context societies produce sketchy and impressionistic documents, leaving much to the reader's or hearer's imagination and common knowledge". Daar is, volgens Malina (2003:8), 'n ongeskrewe teks binne in elke teks. Die ongeskrewe gedeelte in die teks verwys die dinge wat 'n skrywer veronderstel sy of haar gehoor weet en wat hy of sy so te sê tussen die lyne van 'n geskrewe dokument kan laat. Die ongeskrewe gedeelte van die teks is nogtans deurslaggewend vir die verstaan van die teks. Malina (2003:8-9) verduidelik dat daar onvermydelik 'n ongeskrewe teks in elke geskrewe teks voorkom:

It should be self-evident that not everything necessary to a conversation can be written down because a text simply cannot say everything that needs to be known about the topic under discussion. To say everything would be tedious in the extreme. A text, spoken or written, would be cluttered to the point of unreadability and conversation partners would probably cease to interact. Inevitably, then, there is much that a written document can only sketch in outline, and even more that has to be left to the imagination of the reader.

(Malina 2003:8-9)

Die skrywer maak staat op die algemene kulturele kennis van die leser om die verhaal te "voltooi" en 'n begrip van die boodskap van die teks te ontwikkel.

Malina (2001:14) verduidelik die proses van enkulturasie in 'n hoë konteks samelewing. Malina (2001:14) stel dat daar dikwels omstandighede, waardes, gevoelens, idees en betekenis is wat in 'n bepaalde kultuur ongesê bly en wat aanvaar word as algemene kennis. Die patrone binne 'n sekere kultuur, word 'n soort tweede natuur wat 'n groep mense help om sin te maak van hulle wêreld. Die algemene kennis oor die konteks word, volgens Malina (2001:2), toegeskryf aan die sosialisering van mense wat gelei het na gedeelde perspektiewe en vorme van optrede. Hierdie patrone word nie opsigtelik in die teks verduidelik nie, maar word

insinueer, omdat die gehoor gedeelde persepsies en verstaan van die agtergrond waarteen die teks geskryf is, het. Kennis oor die konteks van die teks word aangeneem en nie uitgespel nie. Elliott (1993:11) toon aan dat daar in 'n hoë konteks samelewing veronderstel word dat die lesers die gapings in die teks vul of tussen die lyne sal lees. Die moderne leser, wat nie die konteks van die hoë konteks samelewing verstaan nie, kan dus, met die eerste lees daarvan, die teks nie volledig verstaan nie.

'n Voorbeeld van 'n hoë konteks samelewing is die eerste-eeuse Mediterreense samelewing waaruit die Nuwe-Testamentiese teks ontwikkel het (Malina 2001:2; Kok *et al.* 2011:2). Die ondersoek na wat die norm vir eerste-eeuse Mediterreense samelewings was, is noodsaaklik vir die verstaan van die teks van die Nuwe Testament, juis omdat daar vanuit 'n lae konteks perspektief na 'n hoë konteks teks gekyk word.

Malina (2001:5) illustreer dat die teks se boodskap maklik misverstaan kan word, wanneer die moderne leser die teks vanuit 'n lae konteks lees:

Furthermore, all the attitudes, values, and behavioural interactions described in the Bible are necessary misunderstood – or are simply not understood – without some appreciation and understanding of the social system assumed and reflected in the biblical writings.

(Malina 2001:5)

Die lae konteks leser van 'n hoë konteks teks probeer die teks interpreteer om uit te vind wat daardie teks aan die lesers sou kommunikeer. Die verstaan van die kulturele en sosiale omstandighede van die hoë konteks samelewing, help om die boodskap van die teks te verstaan (Esler 1993:2).

3.1.6 Navorsing oor die norm

Die sosiaal-wetenskaplike kritiek bestudeer die norm. Elliott (2008:5) dui daarop dat 'n studie nie sosiaal-wetenskaplik is, indien en totdat dit 'n hipotese aangaande die algemene verskynsels in 'n sosiale sisteem voorstel nie. Die sosiaal-wetenskaplike

hipotese moet, volgens Elliott (2008:5), 'n versameling van data gebruik om die verhouding, betekenis en funksie van die sosiale sisteme te verduidelik.

Daar is heelwat verskille tussen die sosiaal-wetenskaplike metode en historiese kritiek. Een van die verskille handel oor navorsingsfokus. Die historiese kritiek fokus daarop om die individu, buitengewone aksies van individue, spesiale kenmerke van die samelewing en persoonlike verhoudings na te vors (Elliott 2008:5). Die sosiaal-wetenskaplike kritiek fokus op die sosiale groeperings, die gewone, herhalende en roetine gebruike en handeling, sistematiese relasies en gestruktureerde gedragspatrone (Van Eck 1995:83). Hierdie stelling word deur Rohrbaugh (1991:69) bevestig:

Biblical scholars, like most other historians, have been trained to look at the particular and unique.... The social sciences, by contrast, seek the commonplace and generic. Their focus is not on details but generalizations.

(Rohrbaugh 1991:69)

Geskiedkundiges of eksegete wil dikwels die buitengewone of uniekheid van persone, groepe of gebeurtenisse uitwys. Elliott (2011:2) dui egter dat die ongewone of unieke eers na vore kom wanneer die reëlmatighede en herhalende gedrag en sosiale interaksie identifiseer is. Kok *et al.* (2011:3) toon aan dat dit vir die moderne interpreteerder noodsaaklik is om navorsing te doen oor die veronderstelde kennis oor die sosiale en kulturele norme waarin die teks ontwikkel het, sodat die gapings of uniekheid in die teks raakgesien kan word.

Sosiaal-wetenskaplike kritiek gaan oor die beskrywing van die gewone (alledaagse) om 'n hipotese ten opsigte van die ongewone te ontwikkel. Elliott (2011:1) wys daarop dat patrone van sosialiteit, die struktuur van sosiale sisteme, die dinamika van sosiale relasies, tipiese houdings en perspektiewe, en prominente sosiaal-kulturele gedragspatrone ondersoek word deur sosiaal-wetenskaplike kritiek.

Sosiaal-wetenskaplike kritiek poog dus om die reëlmatighede en herhalende patrone van gedrag te identifiseer om sodoende duidelikheid oor die ongewone of unieke te verkry (Petersen 1985:18; Rohrbaugh 1991:68).

3.1.7 Oop teorieë

Die sosiaal-wetenskaplike kritiek stel homself voor as 'n "oop" of "deursigtige" eksegetiese metode (Elliott 1991:xx; 2008:5; 2011:2, 3; Esler 1994:12; Van Eck 1995:80). Elliott (2008:5) reken dat sosiaal-wetenskaplike kundiges hul teorieë en modelle duidelik en eerlik beskikbaar moet stel om assessering en bevestiging of teenkanting aan te moedig.

Die sosiaal-wetenskaplike kritiek is bewus van, en neem in ag dat alle interpretasie afhang van die navorsers se perspektief van tyd, plek en omstandighede (Elliott 2001:7; Malina 2008:9). Van Eck (1995:80) verduidelik dat dit beteken dat die navorser se keuse vir 'n metode van interpretasie, die algemene paradigma van analise wat gebruik word, die interpreteerder se hermeneutiese voorveronderstellings en die kriteria van interpretasie, alles subjektief is.

Horrell (1999:10,12) bevestig dat dit vir sosiaal-wetenskaplike eksegete belangrik is om deurlopend te reflekteer oor hul metodiek en navorsing. Die sosiaal-wetenskaplike kritici is dus eerlik oor die voorveronderstellings, kriteria en keuses wat gebruik is om by 'n sekere interpretasie uit te kom.

Die sosiaal-wetenskaplike kritiek poog om meer as net 'n beskrywing van die sosiale omstandighede te verbeel, deur 'n sosiaal-wetenskaplike analise te doen. Elliott (1993:xx) verduidelik dat sosiaal-wetenskaplike kritiek 'n analise van al die faktore van 'n samelewing doen om groter duidelikheid oor die konteks van die teks te kry. Die ekologiese, ekonomiese, opvoedkundige, politiese, sosiale en kulturele (wat godsdiens insluit), aspekte van die samelewing word bestudeer.

Esler (1994:138-141) wys daarop dat sosiaal-wetenskaplike modelle nie die resultate van enige ondersoek vooraf bepaal nie, maar dat die metode eerder dien as heuristiese hulpmiddel wat nuwe perspektiewe moontlik maak.

3.2 KRITIEK TEEN DIE SOSIAAL-WETENSKAPLIKE KRITIEK

Die noodsaaklikheid van sosiaal-wetenskaplike kritiek word deur teoloë en wetenskaplikes bevorder, maar daar is steeds kritiese stemme wat hul uitspraak

teenoor hierdie metode. Esler (1994:3) stel: "... there are still some critics who believe that the social sciences have little, if anything, to contribute to the task of interpretation".

Daar word kritiek gelewer teenoor die sosiaal-wetenskaplike metode wat lui dat die modelle in 'n té algemene manier gebruik word. Volgens kritici neem sosiaal-wetenskaplike kritiek dikwels nie die pluraliteit van die antieke wêreld in ag nie (Kok *et al.* 2011:5).

Rodd (1981:95) is van mening dat dit riskant is om 'n teorie of model te gebruik om die gapings in die teks te vul en aannames te maak oor die konteks van die teks, veral as daar nie genoegsame bewyse is nie. Horrell (1999:10) verduidelik Rodd (1981:95) se standpunt verder en stel dat sosiologiese teorieë deur die navorser gekies word om 'n spesifieke "probleem" in die teks aan te spreek. Rodd (1981:95) voer aan dat daar soms teenstrydige bewyse deur sosiaal-wetenskaplike navorsing verkry word. Die navorser wil dikwels die teenstrydighede oplos deur sekere bewyse te vermy of deur eie herinterpretasie van die teenstrydige bewyse weer te gee (Rodd 1981:95). Rodd (1981:95) bevraagteken verder of die antieke bronne akkurate data vir die sosiologiese analise bied. Esler (1994:11, 12) beaam dat sommige navorsers reeds 'n spesifieke uitkoms veronderstel en daarvolgens 'n model kies wat die uitkoms sal dien. Die interpreteerder se waardes en perspektiewe het 'n invloed op die gekose model (Esler 1994:12). Judge (1980:210) se bekommernis is soortgelyk. Die manier waarop sosiologiese teorieë op antieke bewyse afgedwing word is vir hom problematies.

Die gebruik van sosiaal-wetenskaplike modelle word ook kritiseer. Esler (1994:12) is egter nie teen die gebruik van modelle nie, maar versoek dat dit gebruik moet word om die teks te dien: "What matters is whether it (the model) is useful or not, although usefulness is most unlikely without a fair degree of comparability between the model and the data under consideration". Esler (1994:12) pleit dat die model nie opsigself die sleutel is tot verstaan nie, maar die teks self antwoorde moet bied. Sosiaal-wetenskaplike eksegete is van mening dat die vrug van die sosiaal-wetenskaplike navorsing nuwe maniere bied om vrae te vra, nuwe perspektiewe te ontdek, en

krities teoretiese hulpbronne en toegang tot ongerepte aspekte van sosiale optrede te bied (Esler 1994:2; Horrell 1999:10). 'n Ander punt van kritiek is dat die teks reduksionisties geles word, wanneer sosiaal-wetenskaplike teorieë religieuse verskynsels slegs met behulp van sosiale of ekonomiese voorbeelde verduidelik (Horrell 1999:11). Om kulturele aannames vanuit 'n ekonomiese perspektief te maak, is 'n voorbeeld hiervan.

Fryene (1995:22) redeneer dat teoloë en wetenskaplikes wat die sosiaal-wetenskaplike kritiese metode gebruik, bereidwillig moet wees om eerlik te wees oor die tekortkominge van die data tot hul beskikking: "Few of us are happy to acknowledge the many gaps in our knowledge of the ancient world, no matter how sophisticated the modern retrieval systems are".

3.3 OPSOMMENDE OPMERKINGS

In hierdie Hoofstuk is vasgestel dat die sosiaal-wetenskaplike kritiese metode poog om die hulpbronne wat die sosiale wetenskappe bied, saam met die ander metodes van tekstuele en historiese kritiek, te gebruik, ten einde 'n meer volledige en beter waardering van Bybelse tekste en gemeenskappe binne hulle historiese, sosiale en kulturele konteks, te kweek (Horrell 1999:3). Die sosiaal-wetenskaplike kritiese metode ondersoek dus die oorspronklike betekenis van die teks vir die gehoor in die tyd en konteks waarin dit ontstaan het of geskryf is.

Die menslike wêreld word, volgens Malina (2001:12), altyd deur die kulturele en sosiale omstandighede daarvan, interpreteer. Bybelse tekste is dus ook deur die sosiale en kulturele sisteme waaruit hul ontstaan het, gevorm. Die sosiaal-wetenskaplike metode poog om die ontstaan van die sosiale en kulturele sisteme, die werking van die sisteme en die waardes wat daardeur veronderstel word, te ondersoek.

'n Kruis-kulturele lees is nodig om die enorme sosiale afstand tussen die eerste hoorders/lesers en hedendaagse lesers, te probeer oorbrug. Die versuim om antieke tekste deur 'n kruis-kulturele bril te lees, kan lei tot 'n etnosentristiese en anakronistiese verstaan van die boodskap van die teks.

Die sosiaal-wetenskaplike metode is, volgens Rohrbaugh (1996:8), op soek na die algemene waardes en dit wat as “normaal” in die antieke wêreld bestempel is. Die ondersoek van die algemene waardes word aan die hand van sekere modelle vanuit die kulturele antropologie gehandhaaf. Esler (1994:12) is positief oor die gebruik van modelle, maar versoek dat dit die teks moet dien. Esler (1994:12) pleit verder dat die model opsigself nie die sleutel is tot verstaan nie, maar dat die teks self antwoorde moet bied. Verskeie modelle is in hierdie Hoofstuk ondersoek.

Die sosiaal-wetenskaplike kritiese metode is 'n uitbreiding of subdissipline van die konvensionele histories-kritiese metode van eksegeese (Elliott 1993:xx; 2001:12; Van Eck 1995:85). Die sosiaal-wetenskaplike metode saam met al die ander subdissiplines van historiese kritiek (tekstkritiek, literêre kritiek, narratiewe kritiek, historiese kritiek, vorm kritiek, tradisie kritiek en retoriese kritiek) dien as 'n interpreterende metode wat die sosiale konteks– en daarna, die verhouding tussen die teks en konteks bestudeer (Elliott 1993:xx; 2008:4).

Hoë- en lae konteks samelewings is bespreek. In hoë konteks samelewings word kennis oor die sosiale konteks en algemene gebruike as vanselfsprekend aanvaar. Malina (2001:2) verduidelik dat die eerste-eeuse Mediterreense wêreld, 'n hoë konteks samelewing was en dat die moderne leser, wat nie die konteks van hierdie samelewing verstaan nie, dikwels sukkel om die hoë konteks teks te verstaan.

Kritiek op die gebruik van sosiaal-wetenskaplike kritiese modelle is bespreek. Die sosiaal-wetenskaplike kritiek stel homself egter voor as 'n “oop” of “deursigtige” eksegetiese metode (Elliott 1991:xx; 2008:5; 2011:2, 3; Esler 1994:12; Van Eck 1995:80). Elliott (2008:5) reken dat sosiaal-wetenskaplike kundiges hul teorieë en modelle duidelik en eerlik beskikbaar stel om assessering en bevestiging of teenkanting en kritiek aan te moedig.

Die sosiaal-wetenskaplike kritiese metode is noodsaaklik vir die verstaan van die oorspronklike boodskap van die teks.

Hoofstuk 4

Die “ander” in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld

Die sosiaal-wetenskaplike metode identifiseer verskeie dominante waardes in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld, wat gebruik kan word as leesstrategieë om die antieke wêreld beter te verstaan. Die gebruike, perspektiewe en waardes met betrekking tot hoe eerste-eeuse Mediterreense mense in hulle wêreld geleef het en ’n “ander” hanteer het, word daarom in hierdie Hoofstuk ondersoek.

In hierdie Hoofstuk word die waardes van eer en skaamte in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld verduidelik. Daarna word standpunte oor beskermheer-onderdaan verhoudings vanuit ’n sosiaal-wetenskaplike perspektief aangebied. Dit wat as rein en onrein beskou was, hoe mense met afwykings hanteer is en hoe die verhoudinge met die “ander” gelyk het, word bespreek. Resiprositeit in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld was ingebed in die verstaan van beskermheer-onderdaan verhoudings, en in die verstaan van eer en skaamte. Op grond van hierdie waardes word resiprositeit breedvoerig bespreek. Die veranderlikes wat tot ’n besluit om ’n spesifieke resiprositeitsmodel toe te pas bygedra het, word ook hanteer. Na die bespreking van bogenoemde belangrike waardes in die eerste-eeuse Mediterreense samelewing, word die voorkoms van hierdie waardes in Lukas bespreek.

4.1 EER EN SKAAMTE

Daar is konsensus onder navorsers wat gebruik maak van ’n sosiaal-wetenskaplike benadering dat eer en skaamte deurslaggewende waardes in die antieke tyd was (Peristiany 1966; Plevnik 1993:95-96; DeSilva 2000:23; Malina 2001:27, 51). Eer en skaamte was deel van die alledaagse lewe in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld:

Moreover, even at the level of everyday living, honor status determined nearly everything in life: how one behaved, interacted with others, dressed, ate, married, even what happened at the time of death.

(Rohrbaugh 2010:109)

Die inagneming van eer en skaamte as kern sosiale waardes van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld, dien as hulpmiddels om die Nuwe-Testamentiese teks beter te verstaan (Malina en Rohrbaugh 1993, 1998; Neyrey 1998).

Eer word, deur Malina (2001:30), definieer as die waarde van 'n persoon uit sy of haar perspektief (“that is, one’s claim to worth”) plus die persoon se waarde vanuit die perspektief van die sosiale groep waaraan daardie persoon behoort. Malina (2001:31) verduidelik verder: “Honor, then, is a claim to worth and the social acknowledgement of that worth”. Rohrbaugh (2010:111) stem hiermee saam en stel: “Put very simply, honor is the status one claimed in the community, together with the all-important public recognition of that claim”. Moxnes (1996:22) wys op dieselfde beginsels en definieer eer as die publieke erkenning van 'n persoon se sosiale status in die samelewing. Eer was, volgens Malina (2001:48), die basis van 'n persoon se reputasie. DeSilva (2000:25) beskryf “eer” as 'n dinamiese en relasionele konsep.

Daar was, volgens Malina (2001:30), twee sferes waarin eer kon ontstaan: Eerstens, kon individue na hulself as “eerbaar” verwys, gebaseer op sy oortuiging dat hy “eerbare” gedrag (volgens groepwaardes) getoon het. Malina (2001:31) stel dat 'n persoon wat dink dat hy eerbaar opgetree het, verwag dat die ander in sy groep dit sal raaksien, hy eer sal verkry en dat sy reputasie sal groei: “Thus a person’s claim to honor requires a grant of reputation by others before it becomes honor in fact”. Indien die persoon eer aan homself toeken, maar dit nie deur die groep toegeken word nie, word die persoon as belaglik en dwaas geëtiketteer en verloor daardie persoon eer (Malina 2001:32; Rohrbaugh 2010:111). Eer was dus, tweedens, gesien as agting wat deur 'n groep besit is. Rohrbaugh (2010:112) verduidelik:

This means that honor and shame are forms of social evaluation in which both men and women are constantly compelled to assess their own conduct and that of their fellows in relation to each other.

(Rohrbaugh 2010:112)

Plevnik (1993:95) verwys daarna dat eer 'n eis na waarde was, wat in die openbaar erken en bevestig moes word. Om “eer te hê” beteken dat die persoon of groep se

waarde in die openbaar bevestig is (Rohrbaugh 2010:109). Individuele eerbare gedrag was altyd in ooreenstemming met die groep se perspektief oor eerbaarheid. 'n Persoon kon vir homself eer verdien, maar daardie eer het altyd op die groep waaraan hy behoort het, reflekteer.

Hoe meer eer 'n persoon of groep kon verkry, hoe belangriker was daardie persoon of groep in die gemeenskap. Status en 'n goeie reputasie was, volgens Malina (2001:32, 37), belangrik geag in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld:

Again, one's good name, that is one's reputation, holds the central concern of people in every context of public action and gives purpose and meaning to their lives, again like money does in our society.

(Malina 2001:37)

Eer was baie belangrik vir die lewenskwaliteit van families. Families binne gemeenskappe was van mekaar afhanklik. Malina (2001:38) dui daarop dat families met ander families in verhouding getree het om sekere dienste en goedere te ruil of bekom. As die familie eerbaar geag word, sou konneksies met ander families in die gemeenskap gevorm kan word. Eer was dus 'n oorlewingsbate.

Die antieke Mediterreense wêreld het die groep belangriker as die individu beskou (Malina 2001:43). Individuele gedrag is gereël of beïnvloed deur die gemeenskap of groep waaraan die individu behoort (Van der Merwe 2009:91). Individuele gedrag was altyd ten gunste van die groep waaraan die individu behoort. Eer het ook op hierdie manier gewerk (Malina 1993:45; DeSilva 2000:28). Plevnik (1993:96) wys daarop dat eer primêr 'n groepswaarde was. Eer was die erkenning van 'n mens se plek binne die groter gemeenskap. DeSilva (2000:35) skryf dat eerbare individue beskou is as die individue wat die verantwoordelikheid geneem het om na die gesondheid en oorlewing van die groep om te sien.

Die individue wat aan 'n groep behoort het, het gedeel in die groep se eer. Malina (1993:45) verwys daarna dat 'n persoon aan twee soorte groepe kon behoort; 'n natuurlike groep en 'n elektiewe groep. Malina (1981:29), Malina en Neyrey (1991:27-29), Van Eck (1995:165) en Rohrbaugh (2010:118) verwys na hierdie eer

groeperinge as toegekende eer wat in die natuurlike groep geskied, en verkreë eer, wat die elektiewe groepering verteenwoordig. Natuurlike groepe verwys na 'n groep waaraan 'n individu behoort, en geen keuse daartoe gehad het nie. Eer is vervolgens geërf. Malina (1993:45) noem dat blyplek, nasionaliteit en etnisiteit voorbeelde is van 'n natuurlike groepering. 'n Persoon se keuses ten opsigte van kontrakte of kompetisies het die elektiewe groep waaraan hy behoort het, bepaal.

Eer was 'n beperkte waarde. Rohrbaugh (2010:112) verduidelik dat eer 'n sosiale hulpbron was wat skaars was: "There was not enough to go around and what there was, was already all distributed". Dit het, volgens Rohrbaugh (2010:112), beteken dat wanneer daar eer aan een persoon toegeken was, dit van 'n ander persoon weggeneem was. Dit het gelei na intense kompetisie tussen individue en groepe in antieke samelewings.

Eer was óf toegeken óf verkry (Malina 2001:32). Die twee maniere om eer in die antieke wêreld te bekom, word verder bespreek.

4.1.1 Eer wat toegeken word

Eer kon, volgens Malina (2001:32), soos rykdom, geërf word. Toegekende eer verwys na die eer wat 'n persoon verkry net omdat jy is wie jy is, sonder om daarvoor te werk: "Ascribed honor is the socially recognized claim to worth that befalls a person, that happens passively, so to say" (Malina 2001:32). Toegekende eer is, volgens Moxnes (1996:20), eer wat verband hou met die groep waarin die persoon gebore word. In hierdie kategorie, word eer toegeskryf as gevolg van die eerbare status van die familie waarin die persoon gebore is (Rohrbaugh 2010:118). Die persoon het van geboorte af deel aan die eer wat oor jare in die familie opgebou is. Toegekende eer het die familie waaraan die persoon behoort en etnisiteit waarin die persoon gebore is, ingesluit.

Die familie het hul eer geërf van hulle voorvaders (DeSilva 2000:28). 'n Persoon se eer was van sy vader afkomstig. Daardie eer moes behou en opgebou word deur die nageslag (Plevnik 1993:96). Die rassegroep of etnisiteit waaraan 'n persoon behoort het, het ook 'n invloed gehad op die vlak van agting wat aan die persoon gegee was.

DeSilva (2000:28) gebruik die voorbeeld van Samaritane wat in Judea verag is, of Egiptenare wat in Egipte in 'n laer klas as die elite Grieke gegroeper is.

Malina (2001:32) verduidelik dat die hoof doelwitte van geslagsregisters is om die persoon se toegekende eer te bevestig deur die eerbare familie te meld waarin die persoon gebore is. Rohrbaugh (2010:118) stem hiermee saam en gebruik die voorbeeld van Lukas se gebruik van Jesus se geslagsregister om toegekende eer aan te toon.

Eer kan ook deur 'n persoon in gesag aan 'n ander toegeken word (Malina 2001:32-33). Eer kan byvoorbeeld deur God, die koning en koninklikes toegeken word.

Malina (2001:32-33) verduidelik dat Jesus, wat geslaan en gekruisig was, verneder en skaam gelaat is, maar dat God eer aan Jesus toegeken het deur hom uit die dood op te wek. Die beskrywing van Jesus wat “aan die regterhand van God sit”, is ook 'n teken van toegekende eer.

4.1.2 Eer wat verdien of verkry word

Verkreë eer dui op eer wat gewen of verdien kon word. Rohrbaugh (2010:118) stel: “acquired honor was a matter of the way one lived. It was the product of virtue – a publicly acknowledged worthiness”. Eer kon op hierdie manier verdien of verkry word, maar ook verloor word. Moxnes (1996:20) verduidelik: “By its very nature acquired honor may be either gained or lost in the perceptual struggle for public recognition”.

Plevnik (1993:96) illustreer dat volwasse mans eer in openbare kompetisies kon “wen” (challenge-riposte): “It must be claimed, gained, and defended before one's peers”. Eer kon verkry word deur “uitdaging en reaksie” as 'n sosiale spel (Moxnes 1996:20). In die deelname aan die “uitdaging en reaksie” spel, kon 'n persoon 'n uitdaging of eis aan 'n ander rig (Malina 2001:33; Rohrbaugh 2010:114). As daardie uitdaging of eis nie beantwoord kon word nie, was die persoon wat uitgedaag is, se eer in gedrang (DeSilva 2000:29). Malina (2001:33) verduidelik verder:

Challenge and response is a sort of constant social tug of war, a game of social push and shove. You might look at it as a type of social communication, for any

social interaction is a form of communication in which messages are transferred from a source to a receiver. Some person (source) sends a message by means of certain culturally recognized channels to the receiving individual, and this produces some sort of effect. The source here is the challenger, while the message is a symbolled thing (a word, a gift, an invitation) or event (some action) or both. The channels are always public, and the publicity of the message guarantees that the receiving individual will react in some way, since even his non-action is publicly interpreted as a response.

(Malina 2001:33)

Die uitdaging is, volgens Malina (2001:33), 'n eis om die sosiale ruimte van 'n "ander" binne te gaan. Die uitdaging-reaksie interaksie in die konteks van eer het, volgens Malina (2001:33), ten minste drie fases gehad: Eerstens, was die uitdaging gestel deur middel van aksie ('n uitnodiging, 'n publieke gesprek, 'n geskenk of selfs 'n voorstel vir 'n gereelde huwelik). Die uitdaging was altyd in die publieke ruimte gestel. Tweedens, was 'n persepsie op die uitdaging gevorm deur die persoon wat die uitdaging ontvang asook die breër publiek. Laastens, het die individu wat die uitdaging ontvang het, reageer. Die lede van die publiek het hierdie reaksie evalueer om die toekenning van óf eer of skaamte te bepaal. Malina (2001:40) dui daarop dat publisiteit en getuies belangrik was vir die toekenning van eer. Skaamte, is die teenoorgestelde van eer, en het beteken dat die persoon of groep geëis het dat hulle eer verdien, maar dat hierdie eis in die openbaar verwerp is.

Nie almal kon in die uitdaging-reaksie spel deelneem nie. Uitdagings kon, volgens (Malina 2001:39), net aan "gelykes" gestel word. As 'n persoon 'n uitdaging aanvaar van 'n persoon van 'n laer sosiale status, was dit ook, volgens Moxnes (1996:20), as skaamtelik beskou. Rohrbaugh (2010:115) verduidelik:

For example, the challenge–riposte game is ideally played among social equals. To challenge those beneath you on the social scale is to be a bully. To challenge those above you is a failure to know your proper place.

(Rohrbaugh 2010:115)

Net 'n persoon met 'n "gelyke" of byna gelyke sosiale status kan die eer van sy "ander" uitdaag.

Indien die uitdaging aanvaar word, is 'n reaksie nodig. Rohrbaugh (2010:114) dui op die belangrikheid van die reaksie op 'n uitdaging: "challenges had to be answered to avoid a serious loss of face". Die gesig of die hoof/kop van 'n individu het 'n belangrike rol gespeel in die tentoonstelling van eer of skaamte. Malina (2001:39) voer aan: "Honor and dishonor are displayed when the head is crowned, anointed, touched, covered, uncovered, made bare by shaving, cut off, struck, or slapped". Hierdie handeling rondom die gesig of hoof het in die publiek voorgekom en kon die resultaat van 'n uitdaging-reaksie spel wees.

Malina (2001:36) verduidelik dat almal in die familiegroep as eerbaar en betroubaar gesien was, en dat almal buite die familie-groep as oneerbaar en onbetroubaar gesien was, totdat dit anders bewys word. Elke interaksie buite die familie-groep, het 'n potensieële geleentheid om eer te verkry of 'n ander se eerbaarheid te toets (uitdaging en reaksie model), gebied. Twee onverwante individue het mekaar, volgens Malina (2001:37), wantrou en het mekaar dikwels as moontlike vyande beskou.

4.1.3 Positiewe en negatiewe skaamte

Skaamte kon op twee wyses funksioneer: Die eerste was om skaam gemaak te word ("be shamed"), en is altyd as negatief gesien (Plevnik 1993:96). Skaamte is gesien as gedrag wat die waardestelsel van die groep waaraan die persoon behoort, oortree het (DeSilva 2000:25). Die tweede wyse waarop skaamte in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld funksioneer het, was om skaamte te hê ("have shame"), en is altyd as positief gesien.

Eer en skaamte se rol in die samelewing was geslags sensitief. Eer (en skaamte in die negatiewe sin) is, volgens Plevnik (1993:96), beliggaam deur volwasse mans, terwyl positiewe skaamte deur vrouens behou moes word. Geslagsrolle het 'n groot invloed gehad op optrede wat eerbaar vir onderskeidelik mans en vrouens beskou was. Malina (2001:47) verduidelik dat alle publieke ruimtes (na buite) aan die man behoort het, terwyl die binneruimtes vrouens se plek aangetoon het.

4.1.3.1 Positiewe skaamte

Die vrou se rol was om skaamte te behou. Positiewe skaamte kon nie verkry of geëis word nie, maar was eerder behou deur 'n mantel van privaatheid en reinheid (Moxnes 1996:21). Vroulike eer was, volgens Malina (2001:47), simboliseer deur die maagdevlies en was verkry deur seksuele eksklusiwiteit, diskresie, skaamheid, selfbeheersing en bedeesdheid. Moxnes (1996:21) verduidelik dat reinheid en gehoorsaamheid as eerbare gedrag vir vrouens gesien was:

In one sense it was understood as modesty, shyness or deference. It was these virtues, often construed as feminine, that enabled a woman to preserve her chastity as well as her obedience to the male head of the family in which she was embedded.

(Moxnes 1996:21)

Die vrou is nie as 'n individu gesien nie, maar eerder as verbind aan die eer van 'n man (haar vader as sy ongetroud was, haar man as sy getroud was). Die vrou moes haar plek in die samelewing respekteer en op hierdie manier skaamte uitvoer om vir die man eer te verdien (Plevnik 1993:96; Malina 1993:52; DeSilva 2000:33). Malina (2001:48) verduidelik: "Thus the honorable woman, ... , strives to avoid the human contacts which might expose her to dishonor".

Rohrbaugh (2010:112) verduidelik dat wanneer 'n man eer verloor, dit moontlik is om weer verkry te word. Daarteenoor, stel Rohrbaugh (2010:112), dat as 'n vrou haar eer verloor, dit absoluut is en ewig verlore is. As 'n vrou oneer ervaar, reflekteer dit ook op die man en haar groter familie (Moxnes 1996:21). Die man het dus, volgens Malina (2001:47), ook 'n verantwoordelikheid ten opsigte van die beskerming en verdediging van die reinheid van die vrouens in sy lewe, gehad.

Weduwees sonder kinders en geskeide vrouens wat nie onder die beskerming van 'n man geleef het nie, het nie meer skaamte (vroulike eer) besit nie (Malina 2001:48). Malina (2001:48) dui daarop dat manlike rolle aan hulle toegeskryf was en hul dikwels as "seksueel gevaarlik" beskou was. Die enigste manier vir so 'n vrou om haar eer te herstel, was om weer te trou. Dit was egter, volgens Malina (2001:48), selde sosiaal aanvaarbaar om met 'n vrou sonder skaamte te trou.

'n Man kon ook skaamte in 'n positiewe sin besit. Rohrbaugh (2010:112) verduidelik dat daar 'n verskil is tussen die aksies “om skaam gemaak te word” en “skaamte te besit”. As 'n man “skaam gemaak” was, het hy eer verloor, maar om “skaamte te besit” was as 'n positiewe waarde beskou. Om skaamte te besit, het volgens Rohrbaugh (2010:112-113), verwys na die besorgdheid wat 'n man oor die behoud van sy eie eer gehad het en dui op die wysheid wat hy besit het om te bepaal wat sy eer moontlik sal vermeerder. Om “skaamte te besit” dui op die sensitiwiteit wat 'n man gehad het om te onderskei wat hy nodig het om sy eer te bestuur en vergroot.

4.1.3.2 Negatiewe skaamte

Die manlike waardestelsel van eer is, volgens Malina (2001:47) voorgestel deur die simbool van testikels en is vereenselwig met krag, mag, moed, vrygewigheid, wysheid en dapperheid. Die afwesigheid van eerbare gedrag of waardes was verag en het gelei tot openbare skaamte (Malina 2001:33).

Eer was 'n sosiale besitting wat verdien of verloor kon word. As 'n man “eer verloor” het, was hy skaam gemaak (“shamed”). Volgens Plevnik (1993:96-97), was die persoon of groep se swakheid, voorgee of dwaasheid openbaar gemaak. Die verloor van eer het veroorsaak dat 'n persoon of groep hul reputasie of waarde in die gemeenskap verloor het. DeSilva (2000:28) stel dat eer weer verdien kon word wanneer 'n persoon in 'n eerbaarder familie aangeneem word.

Malina (2001:49) verduidelik dat 'n persoon met negatiewe skaamte die samelewing se sosiale reëls ignoreer:

A shameless person is one who does not recognize the rules of human interaction, who does not recognize social boundaries. The shameless person is a person with a dishonorable reputation beyond all social doubt, one outside the boundaries of acceptable moral life, hence a person who must be denied the normal social courtesies.

(Malina 2001:49)

Dit was, volgens Malina (2001:41, 42), byvoorbeeld belangrik om 'n belofte te hou en die waarheid te praat. As 'n man 'n leuenaar genoem is, het dit publieke skaamte aan daardie man gebring (Malina 2001:42).

Daar was egter ook raakpunte in wat as “eerbare gedrag” vir mans en vrouens beskou was. Eerbare gedrag van beide mans en vrouens het, volgens Malina (2001:50), die volgende behels: die belang van 'n goeie reputasie in die gemeenskap, lojaliteit, vertrouwe, sterk familiebande en belange, die behou van familie geheime en eerlikheid.

4.1.4 Eer en skaamte-model as vertrekpunt

Daar was nie net een kultuurgroep wat in die antieke wêreld geleef het nie. DeSilva (2000:37) stel dat die eerste-eeuse Mediterreense wêreld 'n multikulturele samelewing weerspieël het. Dit is dus uitdagend om die detail van die oortuigings van wat eerbaar en skaamteloos is, te beskryf. Rohrbaugh (2010:117) verduidelik:

While the concept of honor and the desire to obtain it were nearly universal, it is important to point out that the content of the honor code was not the same in every locale or among every group. It all depended on local custom.

(Rohrbaugh 2010:117)

Eerste-eeuse Mediterreense voorskrifte vir wat eerbaar en skaamteloos is, kan egter as vertrekpunt gebruik word, maar bly konteks afhanklik. Die sosiale konteks van 'n teks moet dien as 'n beginpunt vir die navorsing van wat as eerbaar of skaamteloos in 'n spesifieke gemeenskap bestempel word.

Die verstaan van die antieke verhoudinge tussen beskermheer en onderdaan en die inagneming van die waardes, eer en skaamte, beskryf in wese die manier waarop resiprositeit in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld funksioneer het.

4.1.5 Eer en Jesus in Lukas

Jesus het, volgens Rohrbaugh (2010:114), goeie vaardigheid in deelname aan die uitdagings-reaksie sosiale spel gehad. Jesus het hierdeur homself as 'n eerbare en gesaghebbende profeet bewys. Rohrbaugh (2010:114) verwys na Lukas 4:1-11 as

voorbeeld van 'n uitdaging van eer op 'n kosmiese vlak. Aan die begin van Jesus se bediening, nadat hy God se “geliefde Seun” (Luk 3:22) genoem is, daag die duiwel (Luk 4:1-11) vir Jesus uit: “It is precisely that ascription (and the honor it implied) that is challenged by the devil: ‘If you are the son of God’”. Dit was egter nie net Jesus se eer wat hierdeur getoets word nie, maar ook God se eer wat op die spel was. Die verhaal wys hoe Jesus hierdie uitdaging “wen” en eer verkry.

Moxnes (1996:22) wys daarop dat daar verskeie tekste in die evangelies is wat wys dat Jesus se eer deur die Fariseërs, Skrifgeleerdes of ander teenstanders publiek uitgedaag was. Moxnes (1996:22) gebruik die voorbeeld van Lukas 13:10-17 om te wys na 'n publieke uitdaging wat Jesus gewen het.

Daar is by verskeie geleenthede in die openbaar aan Jesus vrae gerig (as eer uitdagings; Luk 6:9; 20:40). Jesus se antwoorde dien as reaksies op die uitdaging en Jesus se eer word vermeerder. Verskeie mense het voor Jesus gekniel of neergeval. Mense het dikwels voor God gekniel (Luk 22:41). Dit was, volgens Rohrbaugh (2010:116), 'n teken van hulle minderwaardigheid op die eer-skaal en 'n teken van respek teenoor dié wat meer eer as hulle het.

Die toegekende en verkreë eer van Jesus, was vir die skrywer van Lukas belangrik (Rohrbaugh 2010:117). Lukas gebruik 'n geslagsregister om Jesus se toegekende eer aan te toon (Malina 2001:32; Rohrbaugh 2010:118). Lukas ken eer aan Jesus toe deur na hom te verwys as die “seun van God”. Dit was 'n titel wat dikwels gebruik was om die Romeinse keiser aan te spreek. Lukas fokus op Jesus se goeie en groeiende publieke reputasie. Rohrbaugh (2010:120) meld: “The number of times Luke reports public praise of Jesus is truly amazing”.

Rohrbaugh (2010:121-123) verwys na al die geleenthede waar Jesus se eer in die evangelie van Lukas, ten toon gestel word:

- Simeon prys Jesus as 'n kind in die tempel (2:25–35).
- Anna prys vir Jesus as 'n kind in die publiek (2:38).
- Almal wat na Jesus in die tempel geluister het, was verbaas oor sy insig en antwoorde (2:47).

- Jesus het in guns by God en mens toegeneem (2:52).
- Johannes die dooper maak 'n publieke stelling dat Jesus hoër as hy op die eerskaal is. Johannes sê dat Jesus belangriker is en meer sal doen, as hy (3:16).
- 'n Goddelike stem uit die hemel prys hom en bevestig vir Jesus as Seun van God (3:22).
- Die geslagsregister van Jesus word daargestel om sy toegekende eer te vertoon (3:23-38)
- Die skinder netwerk versprei die bekendheid van Jesus in die omliggende areas. Jesus word deur almal geprys (4:14-15).
- Almal in die sinagoge van Nasaret was verwonderd oor die aangename woorde uit Jesus se mond (4:22).
- In Kapernaum was die mense verbaas oor Jesus se lering (4:32) en sy mag oor die bese (4:36).
- Berigte oor Jesus het na elke plek in die omgewing versprei (4:37).
- Die nuus oor Jesus se wonderwerke het verder versprei (5:15).
- Die mense was verbaas dat Jesus die verlamde man genees het en het vir God geprys (5:26)
- 'n Romeinse offisier het van Jesus se goeie reputasie gehoor (7:3).
- Nadat Jesus die seun van die weduwee van Nain opgewek het, was hy as 'n profeet geprys (7:16) en die nuus oor wat hy gedoen het, het regdeur Judea en die omliggende gebied versprei (7:17).
- Jesus se goeie reputasie laat Johannes die dooper vra na wat Jesus alles gedoen het. Jesus se goeie aksies word weergegee (7:18, 22).
- Nadat Jesus 'n vrou in die stad vergewe het, het die mense wat saam met hom aan tafel was, gevra wie hy is (7:49).
- Jesus se dissipels besef dat selfs die wind en die water aan Jesus gehoorsaam is (8:25).
- Jesus maak 'n besetene in die land van die Geraseners gesond. Die wagters gaan vertel wat gebeur het (8:34). Die inwoners van die gebied het bang geword (8:37).
- Nadat Jesus Jaiirus se dogtertjie genees het, was haar ouers stom van verbasing (8:56).
- Herodes hoor van die dinge wat Jesus gedoen het (9:7).

- 'n Skare mense naby Betsaida het gehoor dat Jesus in die omgewing was en het agter hom aan gegaan (9:11).
- 'n Stem uit die hemel het weer bevestig dat Jesus God se seun is, en dat die dissipels na hom moet luister (9:35).
- 'n Groot skare is verstom oor die genesing van 'n seun (9:43).
- Bose geeste onderwerp hulle aan die leiers wanneer hulle Jesus se naam hoor (10:17).
- Jesus dryf 'n bose gees uit iemand wat nie kon praat nie. Die skare is stomgeslaan (11:14), maar sommige van Jesus se opponente probeer ander redes vir die uitdryf van geeste gee (11:15).
- 'n Vrou prys Jesus se ma deur om haar "bevoorreg" te noem dat Jesus haar seun is (11:27).
- Die mense het by die duisende saamgedrom om vir Jesus te sien (12:1). Dit veronderstel Jesus se goeie en groeiende reputasie.
- Jesus se teenstaanders is skaam gemaak en die skare het hulle verheug oor die wonderbaarlike dinge wat Jesus gedoen het (13:17).
- Jesus genees 'n blinde man. Al die mense bring eer aan God (18:43).
- 'n Skare van Jesus se volgelinge het uit volle bors vir Jesus geprys terwyl hy op 'n donkie in Jerusalem inry. Die Fariseërs vra vir Jesus om hulle stil te maak, maar Jesus antwoord dat as hulle stilbly, selfs die klippe sal uitroep (19:40).
- Die hele volk was gretig om na Jesus te luister (19:48).
- Selfs Jesus se teenstanders was verwonderd oor Jesus se goeie antwoord oor 'n publieke vraag oor belasting (20:26).
- Mense staan vroeg op om na Jesus te gaan luister in die tempel (21:38).

Dit is dus duidelik dat die skrywer Lukas, Jesus se toegekende eer, verkreeë eer en goeie publieke reputasie, belangrik ag. Rohrbaugh (2010:123) stel: "By stressing the acquired honor of Jesus, Luke makes him worthy of Theophilus's attention". Lukas beklemtoon dat Jesus 'n hoogs eerbare figuur was.

4.2 BESKERMHEER-ONDERDAAN VERHOUDINGS

Beskermheer-onderdaan verhoudings is ingebed in die verstaan van eer en skaamte in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld. Elliott (1996:147) argumenteer dat die verstaan oor hoe beskermheer-onderdaan verhoudings in die vroeë Christendom, begrip van hul totale sosiale sisteem vereis.

4.2.1 'n Definisie

Begunstiging (“patronage”) word gekenmerk deur beskermheer-onderdaan (“patron-client”) verhoudings. Begunstiging is 'n waarde wat antropoloë, geskiedkundiges en sosiaal-wetenskaplike kritici al talle kere bestudeer het, juis omdat die verstaan van begunstiging help om die aard van verhoudings in die antieke wêreld te omskryf.

Elliott (1996:144) beskryf die beskermheer-onderdaan verskynsel soos volg:

The fundamental and pervasive form of dependency relations, involving the reciprocal exchange of goods and services between socially superior “patrons” and their socially inferior “clients”, shaped both the public and private sectors of ancient life as well as the political and religious symbolizations of power and dependency.

(Elliott 1993:144)

Lande (1977:20) gee 'n soortgelyke definisie van begunstiging:

[P]atron-client relationship is a vertical dyadic alliance, that is an alliance between two persons of unequal status, power, or resources each of whom finds it useful to have as an ally someone superior or inferior to himself.

(Lande 1977:20)

Stewart (2010:156) gee 'n definisie van begunstiging in lyn met die bogenoemde definisies. Stewart (2010:158) verduidelik verder dat daar seker kriteria is wat beskermheer-onderdaan verhoudings, definieer. Basiese beginsels van begunstiging behels die volgende:

- 1) Neyrey (2001:350) en Stewart (2010:158) stel dat begunstiging 'n resiproke uitruil van goedere en dienste behels. Neyrey (2001:350) voeg verder by dat hierdie verhouding altyd 'n element van bevoordeling vir beide partye bevat.

- 2) 'n Persoonlike verhouding vir 'n bepaalde tyd. Neyrey (2001:350) argumenteer dat meeste beskermheer-onderdaan verhoudings lewenslank voortduur.
- 3) 'n Asimmetriese verhouding waarin twee partye van ongelyke sosiale status staan en verskillende goedere of dienste aan mekaar bied.
- 4) 'n Verhouding waarin mense vrywilliglik intree.

As gevolg van die kompleksiteit en variteit van beskermheer-onderdaan verhoudings, argumenteer Elliott (1996:148), dat 'n enkele definisie daarvan egter nie genoegsaam is nie:

The institution involves issues of unequal power relations, pyramids of power, power brokers, protection, privilege, prestige, payoffs and trade-offs, influence, "juice", "clout", "connections", *Beziehungen*, *raccomendazioni*, "networks", reciprocal grants and obligations, values associated with friendship, loyalty, and generosity, and the various strands that link this institution to the social system at large.

(Elliott 1993:148)

Die beskermheer-onderdaan verhoudings word, deur Blok (1969:366), verstaan as 'n model wat die werking van 'n wye spektrum verhoudings beskryf:

Patronage is a model or analytical construct which the social scientist applies in order to understand and explain a range of apparent different social relationships: God-man, saint-devotee, godfather-godchild, lord-vassal, landlord-tenant, politician-voter, professor-student, and so forth.

(Blok 1969:366)

Sosiaal-wetenskaplike kritici reken dat beskermheer-onderdaan relasies, 'n bepalende faktor was vir sosiale, ekonomiese en politiese verhoudings in die eerste-euse Mediterreense wêreld (Malina en Rohrbaugh 1992:74; Malina 1993:133). Beskermheer-onderdaan verhoudings word deur sosiaal-wetenskaplike kritici verstaan as 'n asimmetriese, sosiale verhouding wat die antieke Mediterreense samelewing deurdring het (Blok 1969:365; Malina 1993:135; Stewart 2010:156; Joubert 2015:178).

Beskermheer-onderdaan verhoudings het die samelewing in stand gehou, juis omdat albei partye, die mindere en die meerdere, gevoel het dat hulle voordeel uit die verhouding trek. Begunstiging het, volgens Elliott (1996:148), ontstaan sodat daar wedersydse bevrediging kon plaasvind:

In this relationship of binding and long-range character designed to advance the interests of both partners, a patron (*patronus, patrona*) is one who uses his or her influence to protect and assist some other person who becomes the patron's "client" (*cliens*). In return, this client provides certain valued services.

(Elliott 1996:149)

Malina (1993:135) beaam dat onderdane se behoeftes in 'n beskermheer-onderdaan verhouding, vervul is, terwyl beskermhere, eer en erkenning gekry het. Beskermhere sou hulle guns aan 'n onderdaan bewys deur materiële items, goedere, guns en bemiddeling te bied. Stewart (2010:158) gee voorbeelde van ondersteuning wat die beskermheer aan die onderdaan kon bied: "land, money, protection, support in legal cases, food, access to other patrons, and any other provision that might be necessary for their overall well-being". Die onderdane het dan deur middel van eer, lof en publieke toewyding aan die beskermheer, resiproseer (Malina 1993:135; Elliott 1996:149; DeSilva 2000:97; Batten 2010:168). Neyrey (2005:471) stem hiermee saam en voeg by dat daar van onderdane verwag was om lojaliteit, getrouheid en respek aan die beskermheer te toon. In 'n samelewing waar eer en skaamte 'n belangrike sosiale beginsel is, was publieke prys belangrik om die reputasie van die beskermheer te bevorder (Stewart 2010:156). Neyrey (2005:487) stel dat prys en eer in antieke tyd "n kommoditeit meer werd as goud" was.

Malina (1996:146) gebruik die voorbeeld van 'n eienaar en sy slaaf om die beskermheer-onderdaan verhouding verder te verduidelik: "Thus the slave might be protected against the risks of being sold, killed or beaten, while the slave owner obtains the trust and commitment of the slave in question".

Malina (1996:153) stel dat beskermheer-onderdaan verhoudings gegrond is in resiprositeit en dat al die navorsers daarvoor saamstem (kyk Stewart 2010:157). Die model wat algemene resiprositeit beskryf, sou in sekere kontekste op beskermheer-

onderdaan verhoudings van toepassing kon wees (Malina 1993:135). Algemene resiprositeit sou die beskermheer-onderdaan verhouding die beste beskryf (Malina 1986:102). Uwaegbute (2021:2) argumenteer egter dat negatiewe resiprositeit meestal ten opsigte van beskermheer-onderdaan verhoudings, toegepas was.

4.2.2 'n Asimmetriese verhouding

In die eerste-eeuse Mediterreense wêreld het mense nie daarna gestreef om gelyk te wees nie. In die tyd waarin Jesus geleef het, het Palestina uit tradisionele landbou gemeenskappe bestaan (Malina 1996:143). Stewart (2010:156) verduidelik dat die samestelling van hierdie antieke gemeenskappe bestaan het uit 'n klein groepie elite (eienaars van die land), 'n groot groep boere en vakmanne, en 'n kleiner groep slawe. Die samestelling van die samelewing dui daarop dat daar groot mag- en rykdom gapings tussen die elite en die res van die gemeenskap was. Stewart (2010:156) dui dat die enorme sosiale en materiële verskille tussen individue van verskillende sosiale status in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld, gelei het tot die ontstaan van begunstiging en die beskermheer-onderdaan sisteem. Stewart (2010:156) wys daarop dat begunstiging 'n sisteem van ruilhandel was tussen mense wat nie dieselfde sosiale status gehad het nie.

Beskermheer-onderdaan verhoudings tussen mense is, volgens Neyrey (2001:351; 2005:468), asimmetriese, wederkerige, en vrywillige verhoudings. Hierdie verhoudings fokus op eer en respek en word saamgebind deur welwillendheid of lojaliteit. Beskermhere en onderdane sou die begunstigingsverhouding kon verlaat, maar daar sou kostes daaraan verbonde wees. Die beskermheer en onderdaan het mekaar vertrou en het van die veronderstelling uitgegaan dat die wederkerige verhouding lewenslank sal duur (Stewart 2010:158).

Stewart (2010:162) stel dat die beskermheer en onderdaan in ideale omstandighede, mekaar sou hanteer asof hulle lede van hul eie familie was. Hierdie soort verhouding word deur algemene resiprositeit gekenmerk.

Alhoewel daar arm mense was wat vrywilliglik in beskermheer-onderdaan verhoudings getree het, argumenteer Uwaegbute (2021:2), dat meeste arm mense

forseer is om in die onderdaan posisie te staan. Uwaegbute (2021:2) stel dat die onderdane dikwels skuld en die onvermoë gehad het om die skuld terug te betaal. Die beskermheer het, volgens Uwaegbute (2021:2), gereeld die beskermheer-onderdaan verhouding uitgebuit en hul mag misbruik. Uwaegbute (2021:2) verwys na begunstiging as 'n verhouding wat deur negatiewe resiprositeit gekenmerk was.

Die laer- of swak posisie van die onderdaan was egter belangrik vir die sukses van die beskermheer-onderdaan verhouding (Batten 2010:168). Begunstiging het aan die onderdaan 'n mate van sekuriteit verskaf, maar kon gelyktydig in 'n situasie van uitbuit en magmisbruik ontaard. Malina (1993:134-135) stem hiermee saam en dui daarop dat die verhoudings tussen mense van ongelyke status en hulpmiddels, potensieel hoogs uitbuitend van aard was: "People of higher status sought to maximize their gains without a thought to the losses of those with whom they interacted". Malina (1993:135) argumenteer dat dit die rede is vir die ontwikkeling van die begunstigingsstelsel en dat dit wedersydse tevredenheid vir beide partye kon bied.

Malina (1993:134, 136) beklemtoon dat ongelykheid die norm was, en dat dit die rede vir suksesvolle verhoudings tussen die beskermheer en onderdaan was: "In Mediterranean societies of the past (as in most traditional societies), there was not the faintest trace of human equality, whether before the law or even in some ideal equality of all males". Die stelsel van begunstiging het 'n beduidende rol gespeel in die regering van die sosiale sfeer van die samelewing (Stewart 2010:156). Die onderdaan het geweet dat die verhouding tot sy beskermheer "ongelyk" is. Beskermheer het meer mag en hulpbronne gehad (Malina 1993:135), en het 'n hoër status in die samelewing beklee.

Die algemeenste vorm van beskermheer-onderdaan verhouding was, volgens Malina (1993:135), die verhouding tussen 'n grondeienaar en sy huurders. Die huurder sou guns van die grondeienaar ontvang, terwyl die grondeienaar van guns en lojaliteit verseker is. Malina (1993:135) beskryf verder hoe die beskermheer die onderdaan soos familie sou behandel: "Patrons were to treat clients as family

members might, with both having special concern for each other's welfare, even though separated sometimes by vast differences in status and power".

4.2.3 God as beskermheer

Beginsels soos begunstiging en bemiddeling was belangrike beginsels wat in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld beoefen was. Hierdie beginsels het ook in die sfeer van religie en geloof oorgespoel (Batten 2010:171).

Die woord, "beskermheer" ("patron") kom vanaf die Griekse- en Latynse woord *patēr*, wat vertaal kan word met "vader" (Malina 1993:133). Die woord *patēr* is in die eerste-eeuse wêreld gebruik om 'n mens se biologiese vader aan te spreek. Wanneer die woord gebruik is om 'n ander persoon aan te spreek, het dit verwys na 'n beskermheer (Malina 1993:133; 1996:147). God is ook gesien as 'n *patēr*, maar nie in 'n biologiese sin nie. Malina (1993:133, 136) verduidelik verder dat God vir die eerste Christene, die groot beskermheer was: "To 'enter the kingdom of heaven' meant to enjoy the patronage of God, the heavenly Patron, hence, to become a client". Gelowiges was dus onderdane in verhouding tot God as beskermheer.

Neyrey (2005:471) verduidelik dat die tegniese Griekse term vir beskermheer (εὐεργέτης) is, maar dat daar baie sinonieme is wat ook na God as beskermheer verwys. Neyrey (2005:471-474) reken dat die terme; koning (βασιλεύς), vader (πατήρ), redder (σωτήρ), skepper (δημιουργός) en soewerein (δεσπότης) ook gebruik was om 'n beskermheer aan te dui. Titels vir 'n beskermheer was dikwels deur onderdane opeenvolgend gebruik om eer aan die beskermheer te betoon (Neyrey 2005:474).

Die vroegste volgelingen van Jesus het, volgens Stewart (2010:162), God van Israel as beskermheer gesien. Indien die onderdaan vir God as beskermheer en koning aanvaar het, kon hy/sy die begunstiging van God geniet (Malina 1996:148). Dit het beteken dat hulle God gesien het as die Een wat mag het oor goedere, dienste en alle hulpbronne beheer. Stewart (2010:162) voer aan dat hierdie denke teenkanting teen die Romeinse ryk veroorsaak het:

This claim should be read as a counter to the imperial claims to provide patronage to all the residents of the Roman empire. It was God, rather than Caesar, who controlled all resources, including land, status, victory, salvation, and the kingdom.

(Stewart 2010:162)

God word in die Nuwe Testament dikwels uitgebeeld as beskermheer vir gelowiges (Neyrey 2005:471; Stewart 2010:166). Gebed is, volgens Neyrey (2001:350), gereeld gerig as 'n eerbetoon of danksegging vir die begunstiging wat ontvang is:

Thus prayers are just when they offer thanks for benefaction, keep covenant fidelity with God, fulfil their duty to God by obeying His commandments, and maintain their ties of clientage with their heavenly Patron.

(Neyrey 2001:350)

Daar is egter 'n verskil tussen menslike begunstiging en God se begunstiging. God se guns en beloftes sonder einde is, in teenstelling met menslike begunstiging (Batten 2010:172). Neyrey (2005:491) beaam hierdie stelling en voer aan dat God uit altruïstiese vrygewigheid optree. God se optrede word vergelyk met die onvoorwaardelike liefde van 'n ouer teenoor sy/haar kind. Neyrey (2005:491) verwys na Johannes 3:16 as die beste voorbeeld van God se manier van begunstiging. God tree, volgens Neyrey (2005:491), nooit met negatiewe resiprositeit op nie.

4.2.4 Bemiddelaars van begunstiging

In die eerste-eeuse Mediterreense wêreld was daar mediators of bemiddelaars van begunstiging (Neyrey 2005:475). Bemiddelaars was, volgens Batten (2010:167), tussengangers wat een individu of groep met 'n ander gekoppel het deur spesifieke sosiale strategieë te gebruik. Batten (2010:168) verwys na bemiddelaars as sosiale entrepreneurs wat mense aan mekaar voorstel wat in 'n moontlike verhouding as beskermheer en onderdaan kan staan.

Mediasie of bemiddeling het die belange van die afsonderlike partye, maar ook die van die bemiddelaar, gedien. Die bemiddelaar het 'n sentrale rol gespeel in beskermheer-onderdaan verhoudings (Batten 2010:167). Die mediator of

bemiddelaar verskaf toegang aan die onderdaan tot die beskermheer (Malina 1993:136).

Bemiddelaars moes, volgens Batten (2010:169), innoverend wees in die sin dat die beskermheer-onderdaan onderneming tussen partye in die belang van elke party, maar ook die belang van die bemiddelaar moes wees. Terwyl die beskermheer eerste orde hulpbronne verskaf, bestuur die bemiddelaar 'n tweede orde hulpbronne:

[U]nlike the patron who distributes first order resources such as land, money, food, and protection to clients in exchange for labor and/or honors, the broker manages second order resources – essentially strategic contacts with other people who control such resources directly or who have access to such persons.

(Malina 1996:150)

Batten (2010:169) voer verder aan dat die bemiddelaar verder 'n goeie netwerker moes wees, wat gewillig was om sosiale verhoudinge vir wins te manipuleer.

Die bemiddelaar moet, volgens Batten (2010:169), ook in staat wees om by mense van verskillende sosiale vlakke en kulture in te pas en moet respekteer word in beide die milieu van die beskermheer en die milieu van die onderdaan. Neyrey (2005:476) wys daarop dat die beste bemiddelaar 'n persoon was wat deur beide die beskermheer en die onderdaan vertrou word: “He had a foot in both worlds, so that he appreciated the interests of both parties and strove to bridge them effectively”.

Die samelewing was egter baie maal agterdogtig oor die rol en onderhandelinge van die bemiddelaar. Hulle het, volgens Batten (2010:170), dikwels die bemiddelaar wantrou en was bang dat die bemiddelaar hulle sou “indoen”.

Malina (1996:149) stel dat die bemiddelaar bereid moes wees om risiko's aan te gaan. Die gevaar was dat die bemiddelaar 'n buitestaander in sy eie groep kon word, as gevolg van die oorbrugging tussen ander kulture en religieuse groepe (Batten 2010:170). Bemiddelaars het selde betaling ontvang, maar was beloon met die verkryging van status, guns, informasie of 'n soort diens (Batten 2010:169).

Die beskermheer het ook soms as 'n bemiddelaar opgetree tussen sy onderdaan en 'n ander beskermheer wat die onderdaan kan help.

4.2.5 Jesus as bemiddelaar

God/gode was dikwels as beskermhere en die gode se volgelinge as onderdane, beskou (Neyrey 2005:471). Batten (2010:171) verduidelik dat verskeie religieuse leiers as bemiddelaars erken was:

Thus, priests and priestesses within temple precincts, parents within the domestic religion of the household, and other religious officials functioned as brokers who mediated the favors of the gods in exchange for human gratitude and praise.

(Batten 2010:171)

Jesus word in Lukas gereeld as 'n bemiddelaar vir God as beskermheer uitgebeeld (Malina 1993:136; Neyrey 2005:476). Volgens Malina (1993:136) bied Jesus homself aan as 'n bemiddelaar of middelman vir God se begunstiging. Jesus soek dan ander bemiddelaars (sy dissipels) en stel hul aan om hom te help in die taak. Jesus rus hulle verder toe met soortgelyke bemiddelaars-mag (Malina 1993:136).

Jode het, volgens Stewart (2010:162), nie toegang gehad tot veelvuldige hemelse beskermhere nie. Jode wat Jesus gevolg het, het vir Jesus gesien as 'n bemiddelaar tussen hulle as onderdane en God as beskermheer. Jesus is gesien as bemiddelaar wat vir die gelowiges toegang tot God gebied het. Neyrey (2005:476) stel dat Jesus ook as die bemiddelaar tussen hemel en aarde beskou was. Die onderdane wat hul aan God toegewy het, het geglo dat hul Sy begunstiging sou ontvang. Batten (2010:172) beaam hierdie stelling en verduidelik dat Jesus God se genade, guns en voordele aan gelowiges bied in ruil vir hul vertroue, geloof, toewyding en lojaliteit.

Jesus het al die eienskappe van 'n goeie bemiddelaar gehad (Batten 2010:172). Jesus het 'n netwerk van mense rondom hom gehad wat gedien het as sosiale kapitaal. Malina (1996:151) stem hiermee saam en merk op: "To begin with, as a broker Jesus too is a social entrepreneur with interest in and talent for cultivating relations with strategic persons, at least in Capernaum". Jesus kon met mense van

verskillende sosiale status en kulture kommunikeer (Batten 2010:172). Batten (2010:173) verduidelik:

What is also noteworthy here is the fact that Jesus is mediating benefits to people who – unlike himself and his immediate followers – are Gentiles, thus illustrating Zenner’s point that brokers are potential sources of cultural innovation for they can bridge differences between cultural and religious groups.

(Batten 2010:173)

Jesus het ook mense gehad wat hom gevolg het, wat gevra het om hulle namens God te genees. Elliott (1996:145-146) verduidelik aan die hand van Handeling 10:38 dat Jesus as ’n bemiddelaar gesien was, omdat hy verskeie mense in die naam van God genees het: “[H]e did good (εὐεργετῶν, *euergetōn*) and healed and thereby served as the mediator or broker for all who sought God’s power and favor.”

Ten spyte daarvan dat Jesus deur die Evangelies as bemiddelaar uitgebeeld word, toon Crossan (1994:101), dat Jesus ’n “begunstiging-vrye” koninkryk voorstel en verkondig. Batten (2010:173) beklemtoon:

Jesus challenged the pervasive patterns of patronage and clientage within the ancient Roman empire by practicing a radical itinerancy. Rather than settling down in Nazareth and becoming a patron to many, Jesus travelled about and healed those whom he met along the way. He rejected the patron–client structure and the concomitant brokerage that went with this system.

(Batten 2010:173)

Crossan (1994:101) argumenteer dat Jesus se boodskap en daede die beskermheer-onderdaan stelsel verwerp en uitgedaag het. Jesus se doen-en-late het, volgens Crossan (1994:101), eerder gelykheid en toeganklikheid verteenwoordig: “it advocated an equality in which people were in direct contact with one another and with God, unmediated by established brokers or fixed locations”.

Die stelsel van begunstiging was, nietemin, ’n algemene stel sosiale reëls wat gebruik en gevolg was in eerste-eeuse Mediterreense gemeenskappe.

4.2.4 Begunstiging in Lukas: 'n Voorbeeld

Stewart (2010:163) verwys na Lukas 7:1-10 en stel dat dit een van die duidelikste voorbeelde van begunstiging in die Nuwe Testament is. Die teks vertel die verhaal van Jesus wat die slaaf van 'n Romeinse offisier genees.

Die Romeinse offisier is die beskermheer van 'n sekere Joodse gemeenskap (Elliott 1996:145). Die offisier vereis van sy onderdane, die Jode, om vir Jesus te vra om 'n guns vir hom doen. Die Jode vertel aan Jesus dat hierdie beskermheer dit waardig is, juis omdat hy 'n goeie beskermheer is en lief is vir die Jode (Luk 7:4-5). Die Jode voer aan dat die offisier nie soos ander Romeinse soldate is nie, maar eerder, as beskermheer, vir hulle geleenthede bied en hulle belange bevorder. Stewart (2010:163) stel dat die Jode dus die beskermheer-onderdaan verhouding wil eer: "Their indication that he is worthy of Jesus's benefaction is an indication that they are faithful clients to their patron". Die Jode tree in hierdie geval as bemiddelaars op tussen die offisier, hul beskermheer, en Jesus. Jesus stem in en genees die offisier se slaaf. Die bemiddeling van die Jode was dus, volgens Stewart (2010:163) suksesvol.

Stewart (2010:163) stel dat dit interessant is om te sien wie die beskermheer en onderdaan in hierdie verhaal is. Jesus word, volgens Batten (2010:173), as bemiddelaar van God se genesingskrag gesien, maar Jesus speel ook die rol van beskermheer teenoor die offisier, deur die genesing van die offisier se slaaf. Die Romeinse offisier, beskryf homself egter as iemand in 'n gesagsposisie (Luk 7:8). Hy is in beheer van verskeie soldate en slawe, maar nie hul beskermheer nie (Stewart 2010:163). Hy is wel 'n beskermheer vir 'n groep Jode. Stewart (2010:163) verduidelik:

The Roman soldiers and the slaves (of unknown ethnicity) do not have a choice in the matter of service to the centurion. One presumes they have not entered into the relationship with him voluntarily, and they are certainly not free to leave. The Judeans, however, have entered into the relationship more freely. Even where they are bound to accept Roman rule over themselves, they do not have to accept the centurion's building efforts on their behalf. Having done so, however, they are obligated to provide what assistance they can in his time of

need. To that end, they approach Jesus, their compatriot, to provide benefaction for their patron.

(Stewart 2010:163)

Die offisier stuur 'n paar van sy vriende om vir Jesus sy boodskap te gee. Die gesprek is dus 'n publieke sosiale interaksie. Die offisier beskryf sy sosiale status teenoor die van Jesus. Ten spyte daarvan dat die offisier 'n belangrike man in die samelewing was, het hy homself nie as Jesus se gelyke gesien nie. Die offisier beskryf homself in Lukas 7:6 as “nie waardig om vir Jesus te ontmoet nie”. Met hierdie erkenning plaas die offisier homself in die onderdaan posisie teenoor Jesus. Jesus is beïndruk met die offisier se geloof, asook met sy lojaliteit teenoor Jesus (Crook 2004:174-175). Jesus besluit dus om die offisier se slaaf te genees.

4.3 REIN EN ONREIN

Die eerste-eeuse perspektief van wat as “rein” en “onrein” bestempel was, was, volgens Malina (2001:161), 'n belangrike kwessie in daardie tyd.

In die eerste-eeuse Mediterreense samelewing, en veral onder die Jode, was daar 'n algemene verstaan van dit wat heilig is (Malina 2001:163). DeSilva (2022:219) merk dat die konsep van “heiligheid” en die konsep van “reinheid” nou verwant was aan mekaar. Dit wat heilig is, word afgesonder vir 'n spesifieke situasie, persoon of groep. Malina (2001:163) skryf: “[The sacred] includes persons, places, things and times that are symbolled or filled with some sort of set-apartness that we and other recognize”. Dit wat as heilig beskou was, moes bewaar en beskerm word van enige onreinheid. Wright (2013:320) stem hiermee saam en merk op: “Any acknowledged impurity must be kept away from the sacred, because what is holy is distinct from the ordinary, the profane, or the unclean”. Dit wat as heilig beskou was, was 'n gedeelde sosiale perspektief van die groep mense waaraan jy behoort het. Enige persoon, optrede of geleentheid wat nie in “heilige” groepering van 'n sekere groep pas nie, was as onrein beskou.

Wright (2013:320) stel dat reinheidswette rondom drie primêre aktiwiteite vir die individu opgestel is. Die wette het bepaal wat geëet mag word, reëls rondom

voortplanting gestel en bepalings rondom die bywoning van die tempel in Jerusalem daargestel (Wright 2013:320).

'n Stel grense word, volgens Malina (2001:164), daargestel om 'n ander persoon te beoordeel en te plaas in verhouding tot die "self". Reinheid gaan oor die algemene kulturele siening oor die grense wat die "self" van die "ander" skei. Om onrein te wees, behels dat iets nie in die ruimte waarin dit bevind word, pas nie (DeSilva 2022:218). Malina (2001:164) verduidelik:

The unclean or impure is something that does not fit in the space in which it is found, that belongs elsewhere, that causes confusion in the arrangement of the generally accepted social map because it overruns boundaries, and the like.

(Malina 2001:164)

DeSilva (2002:219) verduidelik dat reinheidswette help om grense te onderskei en toepaslike plekke te identifiseer: "It tells us what and who being when and where". Williams (2010:208) beklemtoon die gedagte dat reinheid daarna verwys dat daar 'n plek en tyd vir alles en almal is: "At an abstract level, purity refers to the generic process of ordering, classifying, and evaluating persons, places, things, times, events, and experiences so that everyone and everything is in its proper place". As mense, plekke of dinge in hul bepaalde plekke (algemene sosiale perspektief) funksioneer, is reinheid die uitkoms (Malina 2001:164). Reinheidswette sorg dat mense binne die grense van wat "gepas" is, gehou word.

Dit was die algemene persepsie dat die behoud van reinheidswette, voorspoed vir die samelewing en die individue daarin sal bring, terwyl die oortreding van die wette gevaar en teëspoed sal meebring (Malina 2001:169; DeSilva 2022:220). DeSilva (2022:220) beklemtoon die voordele van die behoud van reinheidswette vir 'n sosiale groep:

Purity issues undergird morality and the ethos of a group, identify the boundaries of the group, protect the social group from erosion from without the group, and create internal lines within the group, giving structure and hierarchy to the group.

(DeSilva 2022:220)

'n Persoon of objek kan in een situasie rein, skoon of toepaslik wees, maar in 'n ander situasie onrein en onvanpas wees. Williams (2010:208) verduidelik: “Another way to think about purity is to consider what is right, proper or appropriate in any given situation, time or place”. Die onderskeid tussen wat rein of onrein, toepaslik of onvanpas is, word altyd kultureel kondisioneer, verander oor tyd en kan teëgestaan word (Williams 2010:208).

Die geleentehede, persone of plekke wat nie binne die raamwerk van wat aanvaarbaar is, pas nie, word as abnormaliteite of onreëlmatighede bestempel. As daar met sterk negatiewe gevoelens teenoor die abnormaliteite reageer word, word dit as 'n afskuwelikheid beskou. Onreinheid word, volgens Malina (2001:166), met abnormaliteite of afskuwelikhede geassosieer. Williams (2010:209) verduidelik: “Anomalies may arouse a range of emotions from curiosity to discomfort to revulsion and even abhorrence”. 'n Persoon met 'n siekte, afwyking of gestemdheid het nie binne die prentjie van wat as “normaal” of aanvaarbaar is, gepas nie. DeSilva (2022: 245) merk op: “A person who was “whole,” who suffered no discharges or erosion of the skin surfaces, was ‘clean’”. 'n Persoon wat as “onrein” bestempel is, is deur die samelewing verwerp.

Malina (2001:167-168) stel dat daar vyf maniere is waarop verskillende sosiale groepe abnormaliteite hanteer. Eerstens, kan die elite of leiers van 'n groep besluit op wat die “waarheid” is en slegs hierdie een interpretasie van lewe goedkeur. Deur hierdie metode probeer hulle abnormaliteite uit publieke aandag elimineer. Malina (2001:167) gebruik die samestelling van die kanon en die verwerping van al die ander boeke, as voorbeeld. Tweedens, word abnormaliteite hanteer deur om die persoon fisies te verwyder vanuit die samelewing (Malina 2001:167). Derdens, skep die samelewing streng reëls om abnormale mense, dinge en gedrag te ignoreer (Malina 2001:167). Vierdens, kan dit wat as abnormaal beskou word, as openbare gevaar etiketteer word, sodat dit in enige ernstige besprekings uitgesluit kan word (Malina 2001:168). Laastens, verduidelik Malina (2001:168) dat abnormaliteite in rituele kontekste die betekenis van die lewe kan verryk of na ander vorme van bestaan kan wys. Die doel van reinheid as 'n menslike proses is om spesifieke sisteme van kultureel-gedefinieerde reinheidswette daar te stel (Williams 2010:210).

Malina (2001:169) som die doel van reinheidswette op: “purity rules have a place for everything and everyone, with everything and everyone in its place – and with anomalies properly excluded”.

DeSilva (2022:269-273) verduidelik dat Jode heilige persone, plekke en tye gehad het. Almal wat deel was van die samelewing het die grense van heiligheid en reinheid verstaan en gevolg. Reiniging of heiliging het, volgens Malina (2003:396), verwys na die proses waarmee die saak of persoon na die behoorlike plek geskuif word. Die ordelikheid wat heiligheid aandui word in duidelike “kaarte” van tyd, objekte, plekke, maaltye en persone aangedui (Neyrey 1991:277). Kaarte (of riglyne) van wat Jode as heilig en rein beskou was, is opgeteken in Farisaïese geskrifte. Volgens Malina (2003:396) was daar kaarte van:

- Tyd. Hierdie kaarte het reëls vir die behoud van die Sabbat spesifiseer. Dit het aangedui wanneer die *Sema* gesê word en wanneer besnydenis uitgevoer moes word. Die heiligste tyd was, volgens DeSilva (2022:272), die Sabbat (die sewende dag van die week). Malina (2003:396) verwys na die makrokaart uit die derde eeu vC wat heilige tye aandui:

1. Sabbat
2. Paasfees
3. Dag van Versoening
4. Fees van Tabernakels
5. Feesdae
6. Fees van Nuwe Jaar
7. Vas-dae
8. Fees van Purim
9. Middel-feestelike dae

Volgens die kaart van tye is die Sabbat as die heiligste tyd waargeneem (Malina 2003:396).

- Plekke. Die riglyne rondom heilige plekke het uitgespel wat in die verskillende areas van die Tempel gedoen moet word en waarheen die sondebok op die Versoeningsdag gestuur sou word. Die heiligste plek was die tempel op God se heilige berg in Jerusalem (DeSilva 2022:271). Dit was die plek waar Jode God kon ontmoet en direkte toegang tot God moontlik was.
- Persone. Hierdie heiligheidskaarte het aangedui met wie 'n mens kan trou, aanraak of eet. Dit het bepaal wie die verskillende ruimtes in die Tempel- en Tempelhowe kan betree, en wie sekere ampte kan beklee en sekere heilige handeling kan uitvoer. Die heiligste persone sou hoë priesters, priesters en Leviëte insluit, terwyl mense wat velsiektes gehad het, vrouens tydens menstruasie, mans wie se geslagsdele vervorm was, as onrein beskou was. Die heidene was volgens DeSilva (2020:270) as afskuwelik beskou: "Gentiles tend to be removed from the [purity] map entirely, and the boundary between Jew and Gentile is especially important to maintain so that the holiness of the Jewish race remains intact".
- Dinge. Die kaarte het verduidelik wat as rein of onrein beskou is, wat as offer gebring en aanvaar kan word en watter kontak met die liggaam toegelaat kan word. Malina (2003:396) bied die volgende kaart van dinge wat as onrein beskou was:
 1. Kontak met onrein dinge soos 'n dooie of kruipende ding en manlike saad
 2. Kontak met verrotte materiaal
 3. Kontak met 'n vrou wat menstrueer
 4. Kontak met vloeistof soos spoeg, manlike saad en urine
 5. Kontak met 'n abnormale afskeiding van bloed of ander stowwe uit of binne die liggaam
 6. Kontak met 'n persoon wat abnormale afskeiding van bloed of ander stowwe uit of binne die liggaam ervaar

- Maaltye. Die riglyne het bepaal wat geëet kan word, hoe kos gekweek, voorberei of geslag moes word, in watter houers dit bedien kon word, wanneer en waar dit geëet kon word en met wie dit gedeel kon word.
- "Ander". Die kaarte het "andersheid" hanteer en bepaal wie en wat 'n persoon deur kontak kan besoedel.

In die Ou Testamentiese boek, Levitikus, is daar voorskrifte opgestel van wat as rein en onrein gesien was en verskeie reinigingsvoorskrifte word voorgestel. Levitikus 10:10-11 stel dat dit die plig van die priesters was om te onderskei tussen rein en onrein. Levitikus 11 dui op onrein kos en verskaf 'n lys van diere wat nie geëet mag word nie. In Levitikus 12 word geskryf oor die tydperk wat 'n vrou onrein is, nadat sy geboorte gegee het of tydens menstruasie. Levitikus 13-14 fokus op velsiektes wat 'n mens onrein maak en skimmel op kledingstukke of in huise. Hoofstuk 15 verwys na verskillende seksuele afskeidings van mans en vroue wat 'n mens onrein maak. In Numeri 19 word die voorskrifte rondom die aanraking van lyke weergegee word. Verskeie reinigingsvoorskrifte word in Levitikus aanbeveel om onreinheid in verskillende situasies en ruimtes te bekamp. Volgens Levitikus, kan jy jousef was (Lev 15:16), 'n wagtydperk instel (Lev 12), 'n reinigingsoffer bring (Lev 14:19), 'n skuldoffer bring (Lev 14:12-13) of 'n kombinasie van die bogenoemde voorskrifte nakom. Jode sou hierdie wette rondom wat rein en onrein is, nakom.

4.3.1 Rein en onrein in Lukas

Daar is verskeie tekste in die Nuwe Testament wat verwys na reinheidswette en hoe dit behou, bewaar (en oortree) is. Malina (2001:161) wys daarop dat Jesus, as Jood, self van die reinheidswette in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld, bewus was.

Die Evangelies meld verskeie kere wat Jesus intensioneel die bestaande reinheidswette in verband met mense, kosse, tye en ruimtes, oortree. DeSilva (2022:301) argumenteer dat God aan Jesus die outoriteit gee (tydens Jesus se doop en na Sy opstanding) om die bestaande Joodse reinheidswette uit te daag en te herdefinieer.

Daar is verskeie voorbeelde in Lukas waar Jesus die bestaande reinheidswette oortree. Jesus se genesing van die dooies en ontmoetings met die “sondaars” is duidelike oortredings van verskeie reinheidswette. DeSilva (2022:304) merk op dat Jesus gereeld die grense oortree, sodat dié wat as onrein beskou was, rein kan word en weer deel van die samelewing kan word. In Lukas 15:2 beskuldig die Fariseërs vir Jesus dat hy saam met “tollenaars en sondaars” eet. Hulle beskuldig Jesus dat hy die reinheidswette oortree deur homself in die geselskap van die onrein te plaas. Jesus vertel daarna die gelykenis van die verlore skaap (Luk 15:3-7), die gelykenis van die verlore muntstuk (Luk 15:8-10) en die gelykenis van die verlore seun (Luk 15:11-32). DeSilva (2022:305) verduidelik dat Jesus hierdeur wil sê dat almal nog ’n kans het om rein en heilig voor God te word:

The holiness God seeks, according to Jesus’ understanding, entails reaching out in love and compassion, restoring the unclean and the defiled and the sinner to wholeness. The command to “be holy, for I am holy” (Lev 11:45) is fulfilled not in the protection of purity (“separate yourselves from uncleanness,” see Lev 15:31), but in the action of extending wholeness to the unclean (“be merciful, just as your Father is merciful,” Lk 6:36).

(DeSilva 2022:305)

Malina (2001:161) gebruik die voorbeeld van Jesus wat die melaatse man aangeraak het (Luk 5:12-13) om Jesus se oortreding van die reinheidswette te toon. Jesus besef dat die melaatse man as onrein beskou word, maar oortree steeds die reinheidswette om hom gesond te maak. Alhoewel Lukas dit nie vermeld nie, vermeld die ander Evangelies dat Jesus in die huis van Simon die Melaatse tuisgaan en saam met hulle eet (Matt 26:6-7; Mark 14:3-9; Joh 12:1-8). Die vrou wat aan bloedvloeiing gely het, het aan Jesus se klere se soom geraak (Luk 8:44) en sy is genees. Jesus maak haar rein. In Lukas vat Jesus twee maal aan dooie persone (die seun van die weduwee in Nain in Lukas 7:14 en Jaïrus se dogtertjie in Lukas 8:54) en maak hul lewendig. In verskeie tekste in Lukas dryf Jesus ook onrein geeste uit (Luk 4:35; 6:18; 8:32-33; 9:42; 11:14). Jesus het mense gesond gemaak op die heilige dag, die Sabbatdag (Luk 6:6-11; 13:14). DeSilva (2022:323) dui daarop dat Jesus nie onrein geword het in hierdie ontmoetings nie, maar die onrein mense eerder rein geword het nadat hulle vir Jesus ontmoet het:

The Gospels thus present Jesus encountering a stream of ritually impure and potentially polluting people, but in the encounter their contagion does not defile Jesus; rather his holiness purges their pollutions, renders them clean and integrates them again into the mainstream of Jewish society where they can reclaim their birthright, as it were, among the people of God.

(DeSilva 2022:323)

DeSilva (2022:234) wys daarop dat dit wat as rein en onrein beskou was, steeds in 'n hersieningsproses was tydens die ontstaan van die Christendom in die vroeë kerk. Die Jode en nie-Jode het by die Christendom aangesluit. Jode wat tot die Christendom bekeer het, wat nie-Jode voorheen as “onrein” beskou het, moes nou hul idee van wie rein en onrein is, aanpas. DeSilva (2022:234) verduidelik verder:

Both Jew and Gentile are being educated into a new set of purity maps and pollution taboos as they are socialized into the Christian culture, but for both, “holy,” “pure” and “defiled” will be deeply meaningful ways of organizing their experience and defining what is suitable for the Christian body.

(DeSilva 2022:134)

4.4 RESIPROSITEIT

Die Bybel kan gesien word as 'n sosiale handeling wat die verhoudings tussen mens-en-mens, en tussen God-en-mens beskryf. Die betekenis van 'n teks word ontsluit wanneer die sosiale interaksies en patrone van sosialiteit bestudeer word (Malina 2008:6). Resiprositeit beskryf die manier waarop mense met mekaar sosialiseer.

Resiprositeit is 'n handeling wat 'n persoon se verhouding met die “ander” in ag neem. Verhoudings tussen kinders en ouers of stede en openbare weldoeners, word as resiproke relasies bestempel. Alle handel en dienste in verhoudings in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld was wederkerig (Joubert 2015:173). Die etiek van resiprositeit speel, volgens Achtemeier, Green en Thompson (2001:48), 'n beduidende rol in die verstaan van relasies en sosiale handeling in die Nuwe Testament.

Whitlark (2006:25) beskryf resiprositeit deur middel van vier verwante aspekte van resiprositeit:

(1) Reciprocity is a relational bond. (2) Ideally, the bond is long-term and maintained by each party's fidelity to the relationship by means of a sense of indebted gratitude. (3) The bond is a cooperative agreement where both parties undertake specific obligations to maintain the relationship. (4) Cooperation entails mutual dependence with each party having to rely upon the other for the fulfilment of his or her specific obligations.

(Whitlark 2006:25)

Resiprositeit deurdring, volgens Joubert (2015:173), elke samelewing: antiek en hedendaags. Resiprositeit was, volgens Harrison (2003:8), 'n beduidende deel van die alledaagse eerste-eeuse Mediterreense lewe:

Cooperation, friendship, contracts, pacts, family love and even conflict, all are relationships very different from one another, but sharing basically one characteristic: all are forms of reciprocity ... This complex and multidimensional social phenomenon governed both Divine and human relationships.

(Harrison 2003:8)

Die deelname aan wederkerigheid (resiprositeit) was, volgens Whitlark (2006:32), heeltemal vrywillig. Dit was nie deel van die wet nie, maar het funksioneer as 'n vrywillige daad waarin albei partye vrywillig deelgeneem het (Joubert 2015:175). Resiprositeit was 'n natuurlike reaksie tussen twee partye in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld. Crook (2008:27) wys op die manier waarop resiprositeit deel was van die leefwyse van 'n persoon wat in die eerste-eeuse Mediterreense geleef het:

[W]hen something was received, something had to be reciprocated. The forms of reciprocity (whether an action, general behaviour, or something given in return) always mattered less than the fact of reciprocity.

(Crook 2008:27)

Die feit dat resiprositeit plaasgevind het, was dus belangriker as dit wat ontvang is. Die aksie van gee om te ontvang, het meer beteken as die aard van die diens, produk of gedrag wat teruggee is. Daar is van die partye in 'n wederkerige

verhouding verwag om te resiproseer. Die wederkerigheid tussen twee partye het 'n relasionele verbintenis bewerkstellig. Sahlins (1972:186) bevestig dat die resiproke handeling 'n langtermyn sosiale verbintenis tot gevolg gehad het: "If friends make gifts, gifts make friends".

Vriende het resiprositeit gebruik om sekere behoeftes te vervul. Die motivering vir resiprositeit in die antieke wêreld was om sekere goedere, dienste of eer te bekom. Die goedere wat in die antieke wêreld verruil of verkry is, word volgens Malina (1968:77-87), in vier afdelings verdeel: mag, toewyding, materiële goedere, en invloed. Partye in wederkerige verhoudings het hierdie hulpbronne aan mekaar verskaf.

Resiprositeit geskied tussen twee partye wat verskillende belange het (Malina 1986:101). Daar is verskillende modelle waarin resiprositeit in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld funksioneer het. Malina (1986:98-106), volg Sahlins (1972:191-196) se model van resiprositeit en identifiseer gevolglik drie tipes resiprositeit in die antieke wêreld: 1) algemene resiprositeit, 2) gebalanseerde resiprositeit en 3) negatiewe resiprositeit.

Dié drie tipes modelle van resiprositeit, soos voorgestel deur Malina (1986:101-104), word gebruik om die wederkerige verhoudings in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld te beskryf.

4.4.1 Algemene resiprositeit

Algemene resiprositeit verwys na interaksies wat gefokus is op die sosiale belange van die ander party (Malina 1986:102). Die een party is onselfsugtig, en fokus op die ander party se belange. Neyrey (2005:469) verduidelik dat algemene resiprositeit beaam dat die "ander" se behoeftes eerste gestel word.

Algemene resiprositeit is 'n vae soort resiprositeit, omdat daar nie gespesifiseer word hoe, wanneer en waar daar iets terug gegee gaan word nie (Malina 1986:102, Stewart 2010:157). Algemene resiprositeit word dikwels verstaan as "om te gee sonder om iets terug te verwag". Stewart (2010:157) illustreer dat daar 'n algemene

besorgdheid vir “die ander” se behoeftes heers, en daarom is ’n vorm van resiprositeit of wederkerige omgee steeds teenwoordig.

Begunstiging word, volgens Crook (2004:58), in sekere kontekste bestempel as ’n vorm van algemene resiprositeit. Die verhoudings tussen beskermheer en onderdaan kan in terme van algemene resiprositeit gesien word.

Algemene resiprositeit het, volgens Stewart (2010:157), die meeste potensiaal tot kontinuïteit oor ’n lang tydperk. Die verhouding tussen die twee partye word voortgesit, omdat die partye vir mekaar omgee. Algemene resiprositeit is veral in familieverwantskappe toegepas (Neyrey 2005:469; Stewart 2010:157). Die verhouding tussen ouer en kind word dikwels gebruik as ’n voorbeeld om algemene resiprositeit te verduidelik.

Malina (1986:102) stel dat algemene resiprositeit dikwels in die vorm van gasvryheid, geskenke of ondersteuning voorgekom het.

4.4.2 Gebalanseerde resiprositeit

Gebalanseerde resiprositeit verwys, volgens Malina (1986:102), na sosiale interaksies wat gelyktydig gefokus is op albei partye. Neyrey (2005:469) verwys na gebalanseerde resiprositeit as ’n “*quid-pro-quo*” ruilhandeling. Albei partye se behoeftes kry aandag, op ’n gebalanseerde manier. Hierdie soort resiprositeit is simmetries ten opsigte van die feit dat dit fokus op gelyke wederkerigheid en dat dit onmiddellik gebeur. Dit behels ’n gebalanseerde ruiltransaksie.

Malina (1986:102) beskryf hierdie gebalanseerde *visa versa* transaksies as
a tit-for-tat movement, a command for command (power), a request for a request (commitment), information for information (influence), or some goods or services for other goods and services (inducement) – in equivalent terms.

(Malina 1986:102)

Die partye wat gebalanseerde resiprositeit toegepas het, kon nie presies dieselfde goedere of dienste verruil nie, omdat die ruiling van dieselfde produk, in dieselfde

kwaliteit en kwantiteit, nutteloos was. Verskillende goedere en dienste is in die resiproke verhouding geruil. Stewart (2010:157) toon dat partye items verruil het waartoe die ander party nie toegang gehad het nie. Die waarde of kwaliteit van die items moes min of meer dieselfde wees, sodat gebalanseerde resiprositeit kon plaasvind. Gebalanseerde resiprositeit hou dus rekord in terme van die tyd, kwaliteit en kwantiteit wat gegee is, sodat iets van dieselfde waarde teruggegee kon word.

Gebalanseerde resiprositeit het, volgens Neyrey (2005:469), geskied tussen bure en naastes. Dit kan gesien word as 'n gelyke besigheidstransaksie, waarin albei partye se verskillende behoeftes tegelyk aandag kry.

Gebalanseerde resiprositeit veronderstel nie 'n beskermheer-onderdaan verhouding nie. Die transaksie vind op 'n gelyke manier plaas. Die een party "skuld" die ander party niks. Die verhouding wat tydens 'n wederkerige handeling opgebou is, kan verbreek word tot daar weer in 'n resiproke verhouding getree word (Stewart 2010:157).

4.4.3 Negatiewe resiprositeit

Negatiewe resiprositeit verwys na wederkerigheid wat net een party se eie (of eie groep) se belange in ag neem. Neyrey (2005:469) wys daarop dat negatiewe resiprositeit eiebelang ten koste van "die ander" najaag. Die een party wil meer hê as wat geresiproseer kan word. Negatiewe resiprositeit wys daarop dat net een party voordeel uit die resiproke handeling trek: "The focus of the interaction in negative reciprocity is solely the social interests of the self, individual and extended" (Malina 1986:103).

Daar was nie iets soos 'n geskenk wat "verniet" was in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld nie (Malina 1993:85). Alle geskenke wat verkry is, het 'n verantwoordelikheid tot die gewer of beskermheer gehad. Negatiewe resiprositeit het plaasgevind indien hierdie reëls gebreek word.

Malina (1986:103) stel dat negatiewe resiprositeit 'n egosentriese model is. Die een party probeer iets by die ander kry, sonder om te probeer om iets vir die ander terug

te gee (Stewart 2010:157). Negatiewe resiprositeit verwys dan na die afwesigheid van wederkerigheid. Die verhouding wat tussen twee partye gevorm is, word verbreek: “Negative reciprocity precludes any ongoing, meaningful, human, social relationship of the other reciprocal varieties” (Malina 1986:104).

Negatiewe resiprositeit is gewoonlik toegepas op die “ander” as vyand of vreemdeling (Neyrey 2005:469). Die interaksie tussen die twee partye was vyandig en uit ’n eerste-eeuse Mediterreense perspektief; onregverdig.

4.4.4 ’n Verwantskapsbesluit: Wie is die “ander”?

Die keuse vir ’n soort resiprositeitsmodel is, volgens Malina (1986:104), bepaal deur die konteks van sosiale interaksie. Malina (1986:104) verwys na vier veranderlikes wat die konteks van resiprositeit bepaal het:

- 1) die doel van die interaksie: “to obtain something vitally necessary, normally necessary or really unnecessary”;
- 2) die persone of partye betrokke: “members of the kinship group, a fictive kinship group, a broader polity with various ranks and statuses, or outgroups”;
- 3) die manier waarop die doel van die interaksie bereik word: “some are appropriate for the superior-subordinate relationship (e.g., power), some for first-last (commitment), greater-lesser (inducement), or profound-shallow (influence) relationships, and some for equals”;
- 4) die tyd en plek waar die interaksie plaasvind: “private or public – within the space of the community or on its periphery – and during ‘business’ hours or during ‘free’ time.”

Die model wys na die variasies van resiprositeit gebaseer op die waarde van die persone in die interaksie, en die plek waarin dit plaasgevind het (Malina 1896:104). Die identifisering van die “ander” teenoor “self”, het onder andere bepaal op watter wyse gegee en ontvang gaan word. Malina (1986:104) verduidelik dat die soort resiprositeit wat in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld gebruik is, afgehang het van die sosiale konteks waarin die interaksie plaasgevind het. Die sosiale posisionering van die “ander” party teenoor die “self”, het dus bepaal op watter manier resiprositeit toegepas word: “The model implies a definition of ‘who are my

kin, and who are my neighbors, and who are neither kin nor neighbors” (Malina 1986:104).

Daar was duidelike grense tussen in- en uit-groepe, relatief tot die groep waaraan die beoordelaar behoort het. Malina (1993a:89) wys daarop dat die grense van die uit-groep op so 'n manier vasgestel was, dat almal in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld geweet het wie aan die uit-groep behoort het. Almal het ook geweet hoe om hierdie mense in die uit-groep te hanteer.

Die sosiale status van groepe en die individue wat daaraan behoort het, was algemeen bekend. Die uit-groep was altyd 'n groep anders as die eie groep waaraan 'n persoon behoort het. Die groep waaraan 'n persoon behoort het, het die persoon se houding teenoor 'n “ander” bepaal (Ubieta 2001:261). Mense wat aan die uit-groep behoort het, was as die “ander” gesien en hanteer.

Die manier waarop die “ander” beleef is, het dus die resiprositeitsmodel bepaal. Die eerbaarheid van die “ander” het 'n invloed gehad op die manier waarop wederkerigheid toegepas is.

4.4.5 Jesus se “ander” in Lukas: Algemene resiprositeit

Jesus daag die eerste-eeuse Mediterreense wêreld se siening oor die “ander” uit. Jesus gebruik die metafoer van familie om 'n nuwe perspektief oor die hantering van die “ander” voor te stel. Jesus illustreer dat enige persoon aan 'n fiktiewe familie kan behoort. Jesus skep dus 'n elektiewe groep wat sommige waardes van die eerste-eeuse Mediterreense familie aanneem, maar wat in ander opsigte heeltemal van die eerste-eeuse Mediterreense familie verskil.

Van der Merwe (2009:89) en MacDonald (2010:30) herinner dat daar nie juis 'n enkele model vir die konsep van “familie” in die antieke wêreld gebruik kan word nie. Pluraliteit word erken en veralgemenings moet vermy word, maar daar is egter algemene waardes wat vir die eerste-eeuse Mediterreense families gegeld het.

Die familie in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld is gekenmerk deur stoere lojaliteit en gehoorsaamheid teenoor die groep (McVann 1993:70). Die familie het volgens die antieke Mediterreense waardes van eer en skaamte funksioneer. Individue moes die familie se eer (manlike verantwoordelikheid) en skaamte (vroulike verantwoordelikheid) in stand hou en opbou. Die familie was 'n patriargale instelling: "Although father and mother are frequently mentioned together, male authority is clearly preeminent in this strongly patriarchal society" (McVann 1993:71).

Jesus gebruik die familie-metafoor om nuwe koninkrykswaardes in 'n fiktiewe familie te skep. Hy neem sommige aspekte van die familie-metafoor aan, maar lewer kritiek teen ander aspekte van antieke familie waardes. Die reëls van die fiktiewe familie van Jesus lyk anders as dié waaronder die eerste-eeuse familie staan. In die nuwe familie wat Jesus voorstel, word patriargale onderdrukking en verskil in status nullifiseer (Van Eck 2016:63). Die asimmetriese aard van die familielewe word deur Jesus gelyk gemaak. In die fiktiewe familie van Jesus word grense en voordele wat deur etnisiteit, geslag, status en ouderdom geskep is, tot niet gemaak.

Jesus gebruik egter die manier waarop resiprositeit in families funksioneer het, om die nuwe waardes van die fiktiewe familie te beskryf. Gebalanseerde resiprositeit is toegepas tussen mense wat nie in mekaar se binnekring was nie. Jesus verskuif daardie grense en verkondig dat algemene resiprositeit teenoor mense wat selfs nie deel is van 'n persoon se groep nie, toegepas moet word.

Algemene resiprositeit is oor die algemeen in familieverwantskappe toegepas (Neyrey 2005:469; Stewart 2010:157). Jesus het voorgestel dat mense wat nie in jou biologiese familie of direkte vriendskappe is nie, ook hanteer kan word volgens die riglyne van algemene resiprositeit. Jesus sien alle mense waarop die eerste-eeuse Mediterreense wêreld gebalanseerde resiprositeitsmodel toegepas is, as deel van die fiktiewe familie. Dit het beteken dat algemene resiprositeit teenoor almal toegepas moes word.

Die waardes wat deur Jesus voorgestel word, is volgens Vergeer (2015:254), die fondasie van 'n kultuur of paradigma van wederkerigheid wat aan respek en

aanvaarding geken word, en ongeag etniese, sosiale en teologiese grense gegee en ontvang word. Jesus proklameer God se nuwe koninkryk. Jesus skep 'n nuwe wêreldbeeld, wat eerste-eeuse Mediterreense mense verras:

It is a world in which the unclean are invited to share and be filled, in which violence is never an option, in which honor and status have no importance, in which patrons act in surprising and unexpected ways, in which honor lies in the act of releasing debt, in which neighbors should act in terms of general reciprocity: it is a world in which one does not participate in the exploitative actions of the elite. It is a world in which everybody has enough; it is a new way of being in a world riddled with social injustice and the exploitation of the weak.

(Van Eck 2016:62, 63)

Jesus het die beskermheer-onderdaan verhoudings en algemene waardes van eer en skaamte in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld, herdefinieer. In die dissipels se geveg oor wie die belangrikste is, gebruik Jesus 'n kind as 'n simbool van status (Luk 9:46-48). Dit is duidelik dat Jesus se verstaan van status en eer, die perspektief van die eerste-eeuse Mediterreense samelewing uitdaag. Kok *et al.* (2010:71) wys daarop dat die gebruik van die metafoor van kinders daarvan getuig dat status in die koninkryk van God omgekeer is. In die koninkryk van God word eer nie gemeet aan geslag, sosiale status of ouderdom nie, maar aan diens en nederigheid.

Die wêreldbeeld wat deur Jesus voorgestel word, beklemtoon 'n houding gekenmerk deur algemene resiprositeit. Jesus se pleit vir nuwe waardes ten opsigte van resiprositeit kan ook in sy gelykenisse gesien word: "His parables also advocated the sharing of resources, the practice of *general reciprocity*, and the release of debt" (Van Eck 2016:39-40, eie beklemtoning).

Jesus het die gebruik van gebalanseerde resiprositeit teenoor die "ander" kritiseer (Van Eck 2016:62, 63, 114, 115). In die koninkryk van God, word algemene resiprositeit teenoor elke "ander" toegepas. Jesus se perspektief ten opsigte van resiprositeit en die "ander" kan duidelik in sy gelykenisse vanuit die Evangelies gesien word.

Jesus gebruik elemente uit die gelykenisse van die Middernagtelike Vriend (Luk 11:5-8), die Saaier (Mark 4:3b-8), die Feesmaal (Luk 14:16b-23), die Ryk man en Lasarus (Luk 16:29-26), die Onvergewensgesinde Slaaf (Matt 18:23-33), om die waardes van algemene resiprositeit teenoor elke “ander” te bevestig (Van Eck 2016). Jesus se standpunt oor algemene resiprositeit kan, volgens van Eck (2016:115, 183), in sy woorde in Q 6:34–35 en die *Evangelie van Tomas* 95:1–2 (leen sonder om iets terug te verwag), Q 6:33 (moenie net goed doen aan die wat kan resiproseer nie), en Q 6:36 (wees barmhartig teenoor almal, want God is barmhartig teenoor almal) gesien word.

Jesus stel ’n inklusiewe houding teenoor alle mense voor. Jesus se “ander” word ingesluit in sy eie groep, sodat algemene resiprositeit (om te gee sonder om terug te verwag) in die verhouding toegepas kan word.

4.5 OPSOMMENDE OPMERKINGS

Jesus was wel bewus van die belangrike waardes en gebruike wat in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld, waarin hy self geleef het. Jesus gebruik die waardes tot ’n sekere mate om sy bediening te vestig, maar daag terselfdertyd hierdie waardes uit as dit teenoor naaste liefde staan.

Eer en skaamte was een van die kernwaardes in die tyd waarin Jesus geleef het. Eer wat óf toegeken óf verkry kon word, is in hierdie hoofstuk ondersoek. Daar is gewys op die bestaan en verskille tussen positiewe en negatiewe skaamte. Hoe Jesus as eerbaar in Lukas uitgebeeld word, is bespreek.

Verder, is begunstiging en beskermheer-onderdaan verhoudings, bemiddelaars en hoe God as beskermheer en Jesus as bemiddelaar in Lukas uitgebeeld word, ondersoek. Dit wat as rein en as onrein beskou was, en hoe Jesus eerste-eeuse Joodse reinheidswette oortree het, is vanuit Lukaanse tekste verduidelik.

Resiprositeit is nagevors en bespreek aan die hand van drie modelle, te wete, algemene resiprositeit, gebalanseerde resiprositeit en negatiewe resiprositeit. Die manier waarop resiprositeit in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld gefunksioneer

het, het afgehang van die posisionering van die ander party teenoor die self. Daar is bevind dat 'n keuse vir die gebruik van 'n spesifieke model van resiprositeit afgehang het van 'n verwantskapsbesluit. Laastens is Jesus se protes vir die posisionering van die “ander” as deel van die fiktiewe familie, bespreek. Dit is duidelik dat Jesus inklusiwiteit, die toepassing van algemene resiprositeit teenoor elke ander, verkondig het.

In hierdie hoofstuk is algemene eerste-eeuse Mediterreense waardes soos eer en skaamte, beskermheer-onderdaan verhoudings en wat as rein en onrein beskou was, ondersoek om die konteks waarin resiprositeit toegepas is, beter te verstaan. Teen hierdie agtergrond kan tekste in Lukas beter verstaan en ondersoek word, om ten einde Jesus se hantering van die “ander” in Lukas te begryp.

Hoofstuk 5

Jesus en die “ander” in Lukas

Hierdie Hoofstuk het ’n tweeledige fokus. Eerstens word die verskillende prentjies van Jesus wat deur die Sinoptiese evangelies (en Johannes) aangebied word, beskryf. Elke evangelie se outeur word beskryf deur die verskillende brille waardeur daar na Jesus gekyk word, te ondersoek. Elke outeur se eie perspektiewe en eiesoortige doelwitte het ’n groot invloed op hoe Jesus in ’n bepaalde evangelie uitgebeeld word. Die skrywer se eie konteks het dus ’n invloed op die Christologiese perspektief van die evangelie gehad. Lukas as outeur en die omstandighede waarin die evangelie ontstaan het, word nagevors om die agtergrond te skets waarteen die tekste (in die tweede deel van die Hoofstuk) ondersoek word. Hierdie eerste deel dien as ’n inleiding en toon die verskillende perspektiewe oor wie Jesus vir die evangelieskrywers was, aan.

Tweedens, word Jesus se hantering van die “ander” deur middel van verskeie tekste in Lukas ondersoek. Die sosiaal-wetenskaplike metode word gebruik om die tekste te ontleed. Jesus se hantering van die “ander” in die konteks van die eerste-eeuse Mediterreense samelewing staan in die fokus.

Laastens word afleidings gemaak op grond van Jesus se hantering van sy “ander” vanuit die tekste in die Lukasevangelie, aangebied.

5.1 VERSKILLENDE PRENTJIES VAN JESUS IN MARKUS, MATTEUS EN JOHANNES: JESUS AS “ANDER”

Jesus het in sy verkondiging van die koninkryk van God sekere dinge gedoen en gesê. Mense het gehoor en gesien wat Jesus gedoen het. Wat gesien en gehoor is, is mondeling oorvertel (Elliott 1993:7). Baie min mense wat in eerste-eeuse Mediterreense wêreld geleef het, kon lees en skryf. Die verhale was dus grotendeels deur ’n orale kultuur oorgedra (Pickett 2016:116). Die verhale oor Jesus word Jesus-tradisies genoem en is oor baie jare oorvertel.

Markus het hierdie tradisies gebruik om die eerste evangelie te skryf (Pickett 2016:84; DeSilva 2018:144). Die volgorde, struktuur en skryfstyl waarin Markus die verhale van Jesus geskryf het, word aanvaar as 'n eie skepping (Carter 2016:124). Markus word dus as die vroegste evangelie in die Nuwe Testament aanvaar (Strauss 2017:1). Die outeurs van Matteus en Lukas, het van Markus se struktuur gebruik gemaak in die skryf van die onderskeie evangelies. Hulle het ook van “Bron Q” gebruik gemaak om verskillende weergawes van dieselfde verhale neer te pen (DeSilva 2018:144). Verder vind ons dat beide Matteus en Lukas ook van *Sondergut* materiaal gebruik maak, wat onderskeidelik M en L genoem word (Carter 2016:125). Volgens Pickett (2016:166) word hierdie teorie rondom Lukas en Matteus se gebruik van bronne, die “twee-bron” hipotese genoem.

Hays (1996:3) argumenteer dat dit nie nodig is om die tekste en verskillende weergawes vanuit die onderskeie evangelies te probeer harmoniseer nie. Die evangelies het verskillende outeurs en elkeen is met 'n unieke oogmerk geskryf. Tekste kan vergelyk word, maar moet as selfstandige tekste hanteer word. Pickett (2016:83) dui daarop dat elke evangelieskrywer reeds 'n eie interpretasie van die verhale rondom Jesus se doen en late, gemaak het:

Although the Gospels recount select events in Jesus' life, they do not purport to be objective accounts of what happened. Therefore, reading them as straightforward historical reports of what Jesus did and said not only misconstrues the nature and purpose of the Gospels but also obscures the fact that history is itself always a matter of interpretation.

(Pickett 2016:83)

Die historiese Jesus kan dus in breë trekke beskryf word, maar die prentjie van Jesus is steeds afhanklik van die evangelies se eiesoortige perspektiewe op Jesus.

Elke evangelieskrywer beeld vir Jesus op 'n ander manier uit. Die “self” van die skrywer het bepaal hoe daar na hulle “ander” (ook Jesus) gekyk word. Die outeur van elke evangelie se persoonlikheid, bepaalde eienskappe, lewensperspektief en waardes het 'n invloed op hoe hy vir Jesus in die evangelie uitbeeld. Pickett (2016:84) beaam dat die prentjie van Jesus deur die outeur beïnvloed word: “In other

words, the portraits of Jesus that emerged during the first quest betrayed the worldview and outlook of their authors”. Elke evangelieskrywer lê ’n unieke klem op wie hul gedink het Jesus was (Hays 1996:4). Carter (2016:51) verduidelik dat die outeur van elke evangelie ’n unieke blik op Jesus bied: “That phrase “according to” expresses the importance of each Gospel writer’s point of view in shaping their telling of the story”. Die bril waardeur Jesus, vanuit die onderskeie evangelies voorgestel word, word dus ondersoek. Die outeurskap van die onderskeie evangelies word ondersoek en die verbintenis tussen die outeur en sy Christologiese perspektief word uitgewys. Fyner nuanses rondom die kwessie van wie Jesus vir die vier evangelieskrywers was, word kortliks beskryf.

5.1.1 Markus

5.1.1.1 Outeurskap van Markus: Die bril waardeur Jesus voorgestel word

Die Markusevangelie word algemeen beskou as die vroegste Sinoptiese evangelie (Strauss 2017:1). Daar is geen interne bewyse dat die evangelie van Markus deur die outeur Johannes Markus geskryf is nie. Volgens Lettsome (2016:173) en Strauss (2017:2) was Johannes Markus deur die vroeë kerk voorgestel as outeur van die Markus-evangelie. Die getuienis van Papias wat in Eusebius se skrywe voorkom, word, volgens DeSilva (2018:175), gebruik om Markus se outeurskap te bevestig. Papias se getuienis was algemeen aanvaar deur die vroeë kerkvaders en die egtheid van die evangelie is bevestig as gevolg van die verbintenis tussen die outeur en die dissipel, Petrus (DeSilva 2018:175). Markus word in Papias se getuienis as Petrus se tolk voorgestel. Johannes Markus was, volgens Strauss (2017:2), die neef van Barnabas en ’n reisgenoot van Petrus en Paulus. Johannes Markus was dus nie ’n dissipel of ’n ooggetuie van Jesus se bediening nie, maar kon die verhale wat Petrus (as ooggetuie) vertel het, neerpen.

Die outeur van Markus stel in die inleiding van sy evangelie vir Jesus as “die Seun van God” voor (Mark 1:1). Die leser weet dus van die begin af wie Jesus is, maar Markus beeld die dissipels uit as mense wat glad nie verstaan het wie Jesus was nie (Carter 2016:59, Lettsome 2016:175).

Die dissipels se verkeerdlike verwagting van die koms van 'n "magtige koning" word deur Markus uitgebeeld. Deur die aantoon van die sterk kontras tussen die onkunde van die dissipels oor wie Jesus was en hoe die nuwe koninkryk van God lyk, skep Markus 'n duidelike prentjie van hoe die leser vir Jesus behoort te sien (Hays 1996:75). Markus het begrip gehad dat Jesus 'n nuwe koninkryk voorstel, wat verskil met die verwagting wat die Jode vir 'n nuwe koninkryk gehad het. Jesus het, volgens Markus, nie gekom om met mag en belangrikheid te regeer nie, maar met liefde en in nederigheid (Lettsome 2016:175).

Markus het, volgens DeSilva (2018:178), sendingsreise saam met Petrus en Paulus aangepak. Die afleiding kan gemaak word dat Markus 'n passie vir die verspreiding van die goeie nuus gehad het en dus 'n persoon was wat die evangelie met almal wou deel.

5.1.1.2 Markus se Jesus: Christologiese oogmerk

5.1.1.2.1 Seun van God

Brower (2020:25) dui daarop dat die inleiding van Markus (1:1) die identiteit van Jesus en sy volgelinge daarstel: "In the opening words of his gospel, Mark sets out in summary form two linked foci: this story is about God's good news and it is about the identity of Jesus and his followers". Die evangelie van Markus begin met die woorde in Markus 1:1: "Die begin van die evangelie van Jesus Christus, die Seun van God". Die inleidende frase sê dadelik vir die leser wie Jesus, volgens Markus, is (Hay 1964:106; Lettsome 2016:175). Die ironie is dat die karakters in die Markus evangelie nie weet wie Jesus is nie (met die uitsondering van die demone). Volgens Carter (2016:52,131) bevestig God vir Jesus as die "Seun van God" bevestig tydens sy doop (Mark 1:11) en sy verheerliking (Mark 9:7). Lettsome (2016:175) merk dat Jesus se doop (Mark 1:11) 'n belangrike gebeurtenis was: "His baptism is understood as Jesus' surrender to God's will, his divine commissioning by God, his rejection of the dominant culture, and/or his identification with sinners".

Aan die einde van Markus se verhaal (Mark 15:39) erken die heidense offisier dat Jesus "waarlik die Seun van God" was, nadat Jesus gekruisig is (Faw 1956:82). Hays (1996:75) verduidelik dat Markus se doel met sy evangelie hierdeur vervul

was: “Here at the climax of the story we find the goal toward which Mark’s narrative presses: Jesus can be known as “Son of God” only when he is known as the crucified one”. Jesus word weereens, volgens Markus, ná sy kruisiging bevestig as die Seun van God.

In die eerste helfte van die Markusevangelie (Mark 1:1-8:26) doen Jesus verskeie wonderwerke. Jesus kondig die koninkryk van God aan deur demone uit te dryf (Mark 1:25, 1:34, 5:8, 7:29, 9:25), die siekes gesond te maak (Mark 1:31, 1:34, 1:41, 2:11, 3:5, 5:34, 6:56, 7:34, 8:25), dooies uit die dood op te wek (Mark 5:41), die storm te kalmeer (Mark 4:39), op water te loop (Mark 6:48) en twee maal brood te vermeerder (Mark 6:35-44, 8:1-9). Terselfdertyd word die dissipels se onbegrip van wie Jesus was, uitgebeeld. Hays (1996:76) wys daarop dat Markus die dissipels as “stupidly uncomprehending” uitbeeld. Alhoewel die dissipels getuies tot Jesus se wonderwerke was en Jesus vir hulle ’n leermeester was, beeld Markus die dissipels as “bang” en “ongelowig” uit (Mark 4:40).

5.1.1.2.2 Jesus as lydende Messias

Jesus word deur die Markus evangelie as die lydende Messias uitgebeeld (Hays 1996:75). Die sentrale vraag waar rondom Markus se evangelie geskryf is, word volgens Hays (1996:75), deur Jesus self in Markus 8:29 gevra. Markus 8:27-29 vertel dat Jesus vir sy dissipels vra wie hy is: “Jesus en sy dissipels het na die dorpe van Caesarea-Filippi vertrek. Op pad het Hy vir sy dissipels gevra: “Wie sê die mense is Ek?” Hulle antwoord Hom: “Johannes die Doper; ander sê Elia, en nog ander sê een van die profete.” Hy vra hulle toe: “Maar julle, wie sê julle is Ek?”. Petrus antwoord dan in vers 29b: “U is die Christus”. Petrus se antwoord word nie deur Jesus verwelkom nie en Jesus raas daarna met die dissipels: “Jesus het hulle toe opdrag gegee om niemand van Hom te vertel nie” (Mark 8:30). Petrus het die verwagting gehad dat Jesus die “gesalfde” was, wat as ’n magtige koning, die Jode se vyande sou verslaan en die troon van Dawid sou herstel.

Hays (1996:78) verduidelik dat Jesus nie die “Messias”-titel verwerp nie, maar weerstand bied as gevolg van die konneksie wat die woord met mag en regering het: “Peter’s designation of Jesus as “Messiah” carries with it a range of connotations

that are strongly nationalistic and oriented to the exercise of power. Peter has begun to “see” Jesus, but imperfectly”. Jesus herdefinieer die term “Messias” teen die agtergrond van die lyding van die Seun van God (Hays 1996:79). In Markus 8:31 leer Jesus die dissipels dat die Messias moet ly, verwerp moet word, doodgemaak moet word en ná drie dae weer sal opstaan. Jesus definieer homself en sy roeping in ’n manier wat alle normale verwagtinge oortref. Die dissipels is onseker wat Jesus se nuwe definisie van “Messias” beteken. In die evangelie van Markus, begin die dissipels eers ná Jesus se kruisiging, verstaan wie Jesus werklik was.

Hays (1996:80) toon Jesus se identiteit volgens Markus aan:

Those who perceive Jesus as a purveyor of power – whether supernatural or political – have failed to understand him. He can be rightly understood only as the Son of Man surrender power in order to suffer and die.

(Hays 1996:80)

Die kruis word as die simbool van Jesus se identiteit uitgebeeld. Die vraag na wie Jesus is, kan volgens Hays (1996:80), net aan die voet van die kruis waarlik erken word (verwysing na die offisier se uitroep in Mark 15:39). Carter (2016:66) dui daarop dat Jesus se dood as sy oorwinning beskryf word. Jesus word hoofsaaklik deur Markus as die lydende en gekruisigde Messias voorgestel.

5.1.2 Matteus

5.1.2.1 Outeur van Matteus: Die bril waardeur Jesus voorgestel word

Hierdie evangelie was tradisioneel toegeskryf aan Matteus, een van die twaalf dissipels. Hierdie toeskrywing is gebaseer op vroeë Christelike tradisies, soos dié van Ireaneus, oor die oorsprong van die evangelies en nie op bewyse wat in die teks gelees kan word nie (Carter 2016:126; DeSilva 2018:210). Volgens DeSilva (2018:177) bevraagteken sommige navorsers Matteus se outeurskap rondom die vraag oor Matteus se steun op die Markusevangelie as bron, wanneer Matteus self ook ’n ooggetuie was. Die gebruik van die evangelie van Markus kon, volgens DeSilva (2018:178), toegeskryf word aan die reeds bekendheid van die Jesus-tradisies wat deur Markus geskryf is. Die Markus-evangelie was algemeen aanvaar in baie vroeë kerke (Lettsome 2016:174; DeSilva 2018:178). Die gebruik van Markus

kon dus vir Matteus voordelig wees, al was Matteus moontlik self 'n ooggetuie. Die aanduiding dat Matteus self 'n ooggetuie was van Jesus se bediening, het die boek se legitimiteit verseker en die verspreiding en aanvaarding daarvan aanmoedig.

As daar aanvaar kan word dat Matteus, die dissipel, die skrywer van Matteus is, kan 'n paar moontlike afleidings oor sy menswees, sy persoonlikheid en sy perspektief op die lewe, gemaak word. Die dissipel Matteus was 'n tollenaar voordat Jesus hom geroep het (Matt 9:9-13). Uit die struktuur, skryfstyl (en selfs inhoud) van die Matteusevangelie kan daar afgelei word dat die outeur 'n berekende, georganiseerde man was. Hy plaas 'n sterker klem op die wet. Matteus was dus moontlik 'n persoon wat die beskikbare inligting van die wêreld rondom hom in duidelike kategorieë geplaas het. In Matteus se unieke gebruik van spesifieke terme vir geld, kan daar afgelei word dat hy begrip van finansies gehad het. Die outeur van Matteus was waarskynlik gehoorsaam en detail georiënteerd.

Alhoewel daar nie sekerheid is oor die feit dat Matteus die dissipel die evangelie van Matteus geskryf het nie (Carter 2016:127), sal die aannames oor die persoon wat die evangelie geskryf het, steeds legitiem kon wees.

5.1.2.2 Matteus se Jesus: Christologiese oogmerk

5.1.2.2.1 Jesus as Messias: 'n Outoritêre leermeester

Matteus gebruik die Joodse tradisie om Jesus se rol as outoritêre of gesagvolle leermeester te beklemtoon (Hays 1996:94). Die evangelie van Matteus gebruik Markus se verhaal as raamwerk, maar skep 'n eiesoortige perspektief op wie Jesus was (Hays 1996:94; Carter 2016:125). Matteus skep 'n begin vir die verhaal deur die geslagsregister en die geboorteverhaal van Jesus (Matt 1:1-2:23) by te voeg (Carter 2016:130). Matteus skryf ook 'n slot vir die verhaal deur die opgestane Jesus se verskyning en sy opdrag aan die dissipels (Matt 28:8-20) te meld. Die doel van die byvoegings is, volgens Hays (1996:94), om die outoriteit van Jesus te bevestig. Jesus is, volgens Matteus, die ware leermeester.

In die evangelie van Matteus se eerste sin (Matt 1:1), stel Matteus wie hy glo Jesus is: "Die geslagsregister van Jesus Christus, die Seun van Dawid, die Seun van

Abraham". Die woord Christus (Χριστοῦ) is die Griekse vorm vir die Hebreeuse woord "Messias", wat ook gesalfde beteken (Malina 1996:23). Die geboorteverhale deur Matteus het, volgens Hays (1996:95), sterk ooreenkomste met Moses en skep die verwagting dat Jesus Moses se rol as bevryder en wetgewer teenoor God se mense sal inneem en vervul.

Hays (1996:95) verduidelik die doel van die slot in Matteus: "The ending of the Gospel establishes his divine authority by virtue of the resurrection; that is why all nations – not just Israel – should be taught to obey his commandments". Matteus brei sy verhaal verder uit en voeg tekste tussen Markus se teks by wat die wet en onderrig deur Jesus beklemtoon (Matt 5:1-7:27, 10:5-42, 13:1-52, 18:1-35 en 23:1-25:46). Jesus se rol as outoritêre leermeester word hierdeur aksentueer (Hays 1996:95). Die Matteus-evangelie dui duidelik Jesus se gesag aan. Nadat Jesus die bergrede gelewer het, wys Matteus 7:28-29 op 'n verdere manier waarop die outeur van Matteus, Jesus se gesag teenoor die gesag van die skrifgeleerdes beklemtoon: "Toe Jesus sy redevoering voltooi het, was die skare verstom oor sy lering, omdat Hy hulle geleer het soos iemand met gesag en nie soos hulle skrifkenners nie". Carter (2016:130) wys daarop dat Jesus se outoriteit deur Matteus beklemtoon word: "Matthew repeats the term Christ ("Messiah") regularly to emphasize Jesus' identity as commissioned by God". Jesus bied, op 'n outoritêre wyse, 'n nuwe verduideliking van die Torah.

5.1.2.2.2 Vervulling van die Wet

Vanuit Matteus 5:17 is dit duidelik dat Jesus nie gekom het om die Torah ongeldig te maak nie: "Moenie eers daaraan dink dat Ek gekom het om die Wet of die Profete af te skaf nie. Ek het nie gekom om af te skaf nie, maar om te vervul". Jesus stel die bekende wette in 'n nuwe lig. Hays (1996:96) merk dat Matteus moontlik as teenreaksie op die Fariseërs se verstaan en implementasie van die Torah, Jesus as outoritêre figuur rondom die wet voorstel (Matt 5:29): "Matthew insists that it is Jesus – not the punctilious Pharisees – who truly instructs his followers to do what the Law requires". Jesus word as die belangrikste leermeester aangebied (Carter 2016:132).

Jesus, volgens Matteus, vervul die wet deur die vervulling van verskeie Ou Testamentiese profesieë en verhale. Die evangelie van Matteus redeneer dat sekere

gebeure in Jesus se lewe plaasgevind het, sodat die profete se woorde vanuit die Ou Testament vervul kan word. Hays (1996:96) wys daarop dat Matteus hiermee die plan van God uitbeeld: “Nothing is random or uncertain, for all events are under the authority of God’s providence”. Jesus word deur Matteus uitgebeeld as die Messias wat moes kom om God se plan vir Sy volk te vervolmaak.

5.1.3 Johannes

Die evangelie van Johannes word, volgens Pickett (2016:120), nie as ’n Sinoptiese evangelie beskou nie, omdat die evangelie so drasties verskil van die Sinoptiese evangelies in terme van vorm, struktuur en inhoud. Johannes bied egter ’n unieke weergawe oor wat Jesus gedoen het en wie Jesus was, en word daarom by hierdie studie ingesluit.

5.1.3.1 Outeur van Johannes: Die bril waardeur Jesus voorgestel word

Die naam van die skrywer van die Johannes evangelie word nie eksplisiet in die teks genoem nie. Daar word egter verwys na die “geliefde dissipel” wat as Johannes die seun van Sebedeus bekend was. Volgens DeSilva (2018:341) was die vroeë kerkvader, Irenaeus, die vroegste getuie van Johannes se outeurskap. Strauss (2017:3) dui daarop dat die skrywer, Johannes, na homself verwys as ’n ooggetuie (Joh 21:20-24). Die detail waarmee Johannes sekere gebeure beskryf, soos die hoeveelheid water kanne by die troue in Kana (Joh 2:6), die tydperk wat die man by die bad van Betesda verlam is (Joh 5:5), die naam van die slaaf wie se oor afgekap was (Joh 18:10), kan, volgens Strauss (2017:4), daarop wys dat Johannes wel ’n ooggetuie van Jesus se bediening was. Dit is duidelik dat die outeur ook wye kennis van Joodse feeste en gebruike gehad het. Johannes was ’n naby vriend van Petrus (DeSilva 2018:341).

Daar word, volgens Strauss (2017:3), spekulêr dat die “geliefde dissipel” moontlik na ’n ander persoon kon verwys. DeSilva (2018:342) wys daarop dat Lasarus, ’n goeie vriend van Jesus, moontlik as die “geliefde dissipel” beskou kon wees. Strauss (2017:5) merk dat Thomas, as ’n ander moontlikheid, die “geliefde dissipel” van Jesus kon wees. Daar is dus nie sekerheid oor die outeurskap van Johannes nie. Wat bel bekend is, is dat die “geliefde dissipel” in Judea (veral in Jerusalem) tuis was

en dat hy 'n sentrale getuie van Jesus se lewe was (DeSilva 2018:342). Strauss (2017:6) stel dat die dissipel, Johannes, steeds die mees waarskynlike outeur van die evangelie is.

Die outeur van die Johannes-evangelie gebruik gereeld dualistiese terme (lig/donker, hemel/aarde) om sy boodskap oor te dra. Jesus se menslikheid en goddelikheid word tegelykertyd verkondig. Johannes plaas klem op die relasionele nabyheid aan God, asook op die etiese gedrag van die gelowige.

Johannes gebruik ook verbeeldingryke beelde en metafore om die verhaal van Jesus se lewe te vertel. Die aanname kan gemaak word dat Johannes 'n intelligente, verbeeldingryke man was. Johannes het gehou van poësie en het 'n "sagter" aanslag tot sy vertellings. Johannes was moontlik 'n man vol kontras wat kompleksiteit maklik kon verstaan en hanteer.

5.1.3.2 Johannes se Jesus: Christologiese oogmerk

5.1.3.2.1 Die man uit die hemel

Die evangelie van Johannes bevat min eksplisiete morele lesse, maar in die vertel van die storie van die "man uit die hemel" wat God se waarheid aan 'n ongelowige wêreld onthul, en ook eties verantwoordelike gedrag vereis (Pickett 2016:121).

Jesus word deur Johannes beskryf as 'n Goddelike figuur wat na die wêreld gekom het om lig en verlossing te bring (Hays 1996:140). Johannes stel herhaaldelik dat Jesus uit die hemel kom (Joh 3:31, 6:51-54). Jesus word voorgestel as 'n persoon wat ten volle bewus was van sy Goddelike afkoms en lot. Jesus se goddelike identiteit word duidelik uitgebeeld in Johannes. Jesus verkondig, volgens die outeur van Johannes, sy Goddelikheid aan almal wat hy teëkom. Vanuit Johannes se perspektief word Jesus se bo-natuurlike status beklemtoon. Jesus het kennis van wat in die harte van die mense aangaan (Joh 2:23-25), word nie honger vir gewone kos nie (Joh 4:31-34) en verdwyn geheimsinnig tussen skare mense (Joh 7:30, 8:59). In Jesus word God se goddelikheid openbaar. Jesus word, volgens Hays (1996:141), deur Johannes uitgebeeld as: "God going about on the earth". Jesus het, volgens Johannes, God se werk op aarde bewerkstellig.

Jesus se menslikheid word nie deur Johannes misken nie. Jesus word ook, volgens Johannes, dors en vra vir die Samaritaanse vrou om vir hom iets te gee om te drink (Joh 4:7). Jesus huil by sy vriend, Lasarus, se graf (Joh 11:35). Jesus trek in Johannes 11:35 'n kledingstuk uit om sy volgelinge se voete te was. Hays (1996:141) voer aan dat Johannes erns maak met Jesus wat vlees geword het: “he is a man who knows pain and the joys and sorrows of embodied experience”. Jesus word ook deur Johannes uitgebeeld as 'n mens wat gevang en verwond kon word.

Die Johannes-evangelie bied die paradoksale spanning tussen die goddelikheid en die menslikheid van Jesus aan (Hays 1996:142). Johannes gebruik vele beelde om Jesus voor te stel en bied dat Jesus al die beelde gelyktydig vervul. Johannes bied dat God die onmoontlike doen deur om vir Jesus te stuur om die mensdom te red (Pickett 2016:121, 122).

5.2 LUKAS SE JESUS

5.2.1 Outeur van Lukas: Die bril waardeur Jesus voorgestel word

Daar is nie interne bewyse van die outeurskap van die Lukasevangelie nie (DeSilva 2018:261). Die vroeë kerklike tradisie, deur die getuienis van vroeë kerkvader Irenaeus, stel dat Lukas die outeur van die evangelie is (Du Plessis 1985:158). Daar was ander vroeë bronne soos Tertullianus, Origenes en Eusebius wat ook vir Lukas as die skrywer van die Lukasevangelie benoem (Bock 2012:32). Lukas word dikwels voorgestel as die reisgenoot van Paulus (Brawley 2016:219). Dit blyk uit Lukas se proloog (Luk 1:1-4) dat hy nie self 'n ooggetuie van die Jesus-gebeure was nie (Du Plessis 1985:157), maar dat hy navorsing gedoen het en die evangelie daarvolgens saamgestel het (Bock 2012:32; Brawley 2016:219).

Lukas skryf in verhewe Grieks. Smith (1987:613) dui daarop dat die outeur van Lukas as die mees geletterde skrywer tussen die evangelieskrywers bekend staan: “That is, he was widely read in literature of the made conscious use of structures, forms, and images from popular literature in his writings”. Wright (2019:278) beskryf Lukas as die literêre kunstenaar:

Luke is the literary artist of the New Testament. He writes in very elegant and well-polished Greek. The scope of his work is truly epic, telling a story that begins in Nazareth and Jerusalem and ends in Rome. His narrative contains an exciting mix of tragedy, comedy, and drama.

(Wright 2019:278)

Die afleiding kan dus gemaak word dat Lukas 'n intelligente, geskoolde man, moontlik van Griekse afkoms, was (Du Plessis 1985:152). Lukas bied ryker en meer beskrywende terminologie oor mediese kondisies in sy evangelie. Kolossense 4:14 verwys na “die geliefde geneesheer”, 'n titel wat dikwels aan die skrywer van Lukas gekoppel word. DeSilva (2018:261) wys egter daarop dat dit nie noodwendig beteken dat Lukas 'n dokter van beroep was nie en dat mense in ander beroepe ook dieselfde mediese terme kon gebruik. Bock (2012:35) argumenteer daarteenoor dat Lukas wel as 'n geneesheer bekend gestaan het en dat die volgende feite afgelei kan word vanuit die Nuwe Testamentiese tekste: “That Luke was a physician, was tied to Paul, was not an eyewitness of Jesus, and wrote his gospel with concern for Gentiles are facts the NT makes clear”. Volgens Bock (2012:34-35) is daar ander aannames wat nie met sekerheid vanuit die teks gemaak kan word nie: “That Luke was from Syria, proclaimed Paul’s gospel, was unmarried, was childless, and died at an old age are ideas that are not in the NT”. Daar kan verder afgelei word dat Lukas 'n oopkop mens met 'n omgee hart vir die minderbevoorregtes was.

5.2.2 Die Lukasevangelie onder 'n vergrootglas: Komposisie, datering, bedoelde gehoor, struktuur en klem van die Lukasevangelie

Die Lukasevangelie en Handeling boek word gesien as twee boeke in dieselfde bundel vanaf dieselfde skrywer (Du Plessis 1985:151; Brawley 2016:218). Daar word dikwels na die bundel verwys as twee dele van 'n enkele literêre werk wat Lukas-Handeling genoem word (DeSilva 2018:261; Wright en Bird 2019:203). Lukas-Handeling vertel die verhaal van die verspreiding van die evangelie vanaf Jerusalem tot in Rome deur gehoorsame getuies. Lukas maak dit duidelik dat die ontstaan van die kerk (Handeling) die vervolghverhaal van Jesus se bediening op aarde (Lukas) is (Brawley 2016:218).

Die outeur van Lukas maak die doel van sy evangelies duidelik. In die Lukasevangelie (Luk 1:3-4) en die Handeling boek (Hand 1:1-2) word 'n beskrywing gegee van die oogmerk van die onderskeie boeke. Hierdie studie bestudeer slegs Jesus se gesindheid en aksies teenoor sy "ander" in Lukas, maar sal ook uit Handeling leidrade kry om 'n meer volledige prentjie van Lukas te vorm. Die verbondenheid tussen Lukas en Handeling is duidelik.

Wright (2019:289) stel dat die meeste navorsers ooreenstem dat Lukas na 70 nC saamgestel is. Die evangelie van Lukas-Handeling toon hoe die evangelie vanaf Galilea tot in Rome versprei het. Bock (2012:36) wys daarop dat die laaste gebeure wat in die Lukas-Handeling bundel beskryf word, Paulus se gevangenisskap beskryf, wat in die vroeë 60's nC plaasgevind het. Hierdie gebeure het dus reeds plaasgevind tydens die skryf van die evangelie. Lukas maak ook gebruik van die Markus evangelie, wat rondom 70 nC dateer word (Carter 2016:124). Volgens Wright (2019:289) stel sommige navorsers dat die inhoud van Lukas 19-21 verwys na die val van die tempel Jerusalem (70 nC) en dat dit dus reeds gebeur het. Die datum van skrywe van Lukas word ook deur DeSilva (2018:270) as tussen 70 en 80 nC aangetoon.

Sommige navorsers stel 'n datum voor 70 nC van skrywe voor (Bock 2012:41). Die argument vir 'n datum voor 70 nC sluit in dat Lukas nie Petrus en Paulus se sterwe in Handeling aantoon nie. Wright (2019:289) gee redes waarom hierdie argument moontlik verkeerd kan wees:

The omission of the apostles' martyrdoms is normally seen as meaning either that Luke's audience already knew what fate had befallen Paul and Peter, or else—and more likely—that his purpose was not to write Paul's biography but to show the spread of Christianity from Jerusalem to Rome, which by Acts 28 he had already done.

(Wright 2019:289)

Indien Lukas wel 'n reisgenoot van Paulus was, kan 'n datum tussen 80 en 90 nC voorgestel word.

Ander navorsers argumenteer dat 'n datum rondom 96 nC vir die skrywe van die evangelie aanvaar kan word (Van Eck 2014:8). As 'n datering van ongeveer 96 nC aanvaar word, bevind die gemeente hulself waarskynlik in 'n vervolgingsituasie onder keiser Domitianus, wat verwag het om as keiser aanbid te word. Dié wat nie die keiser wou aanbid nie, is in tronke gegooi of doodgemaak. Die sterk klem wat Lukas op vrouens en kinders lê, kan, volgens Van Eck (2014:8), moontlik hieraan toegeskryf word (daar was waarskynlik minder vaders wat oorleef het).

Lukas skryf sy evangelie vir 'n spesifieke leser. Die brief is geadresseer aan Teofilus, wie se naam as “vriend van God” vertaal kan word (Du Plessis 1985:162; Bock 2012:29; DeSilva 2018:262). Teofilus was waarskynlik reeds goed ingelig aangaande die Christelike boodskap. Lukas hoop dat Teofilus sal help om sy evangelie te versprei. DeSilva (2018:262) argumenteer dat Lukas die brief aan Teofilus gerig het, omdat hy waarskynlik materiële ondersteuning aan Lukas gebied het om die navorsing te doen en die evangelie te versprei. Lukas wil op hierdie manier ook sy evangelie aan nie-Jode beskikbaar stel. Malina (1992:283) gee aandag aan die manier waarop Lukas vir Teofilus in die proloog (Luk 1:3) aanspreek: “κράτιστε” wat vertaal kan word as “hooggeagte”. Hierdie aanspreekvorm dui, volgens Malina (1992:283), daarop dat in Teofilus 'n beskermheer-posisie teenoor Lukas (as onderdaan) gestaan het:

Luke is thus writing for a benefactor whom he considers his social superior and may in fact be challenging him to continue his support for the community of which Luke is an insider.

(Malina 1992:283)

Die verspreiding van die brief word aangemoedig. Lukas skryf aan Teofilus, maar die brief is ook bedoel vir 'n breër gemeenskap wat uit Jode sowel as heidinne, bestaan.

Die Lukasevangelie is uniek in die sin dat die boek noukeurig uiteengesit is. Hays (1996:132) dui dat die evangelie van Lukas doelbewus gestruktureerd saamgestel is: “Part of Luke’s literary achievement is to make the foreboding story of Jesus seem reasonable and inviting to a more cultured readership in the Hellenistic world”.

Die evangelieskrywer dui dat hy 'n geskiedskrywing oor Jesus se lewe en leer aanbied (Luk 1:3). Lukas se aanspraak op die skryf van geskiedenis in die inleiding van sy evangelie beteken, volgens Hays (1996:113), nie dat Lukas na historiese akkuraatheid streef nie. Die outeur van Lukas gebruik die inleiding (Luk 1:1-4) om die betroubaarheid van sy verhaal oor Jesus te bevorder. Hiermee insinueer Lukas dat Jesus en sy lering betroubaar is en in lyn met God se verlossingsplan met die wêreld staan. Lukas argumenteer dat die nuwe beweging van Jesus-volgelinge in God se beloftes gegrond is (Bock 2012:29).

Die breë struktuur van die evangelie van Lukas kan, volgens DeSilva (2018:273), soos volg voorgestel word:

1. Inleidende materiaal (Luk 1:1-2:52)
 - a. Proloog (Luk 1:1-4)
 - b. Aankondiging van die geboorte van Johannes die dooper (Luk 1:5-25)
 - c. Aankondiging van die geboorte van Jesus (Luk 1:26-56)
 - d. Geboorte van Johannes (Luk 1:57-80)
 - e. Geboorte van Jesus (Luk 2:1-52)
2. Jesus in Galilea (Luk 3:1-9:50)
 - a. Voorbereiding vir Jesus se bediening (Luk 3:1-4:13)
 - i. Johannes die dooper en Jesus (Luk 3:1-22)
 - ii. Geslagsregister (Luk 3:23-38)
 - iii. Versoeking (Luk 4:1-13)
 - b. Inhuldigings preek (Luk 4:14-30)
 - c. Bediening in Galilea (Luk 4:31-9:50)
3. Reis na Jerusalem (Luk 9:51-19:27)
4. Jesus in Jerusalem (Luk 19:28-24:53)
 - a. Bediening in Jerusalem (Luk 19:28-21:38)
 - b. Kruisiging (Luk 22:1-23:56)
 - c. Jesus se verskyning ná sy opstanding in Judea (Luk 24:1-53)

Lukas het verskeie bronne gebruik om sy evangelie te skryf (Luk 1:3). Markus kan as die vroegste evangelie aanvaar word. Volgens die twee-bron hipotese, het die outeur van Lukas van die Markus-evangelie (verhale, struktuur) en Bron Q (gedeelde stof

met Matteus) gebruik gemaak om die Lukasevangelie bymekaar te stel (DeSilva 2018:144). Verder vind ons dat Lukas ook sy eie unieke inhoud, taal en styl gebruik. Hierdie tekste wat eksklusief aan Lukas toegeskryf word, word “L” materiaal of *sondergut* materiaal genoem. Bock (1994:4) stel dat Lukas *sondergut* materiaal 458 unieke verse bevat en ongeveer twee en veertig persent van die Lukasevangelie in geheel beset. Unieke “L” materiaal sluit, volgens Jones (2011:47-90) en DeSilva (2018:276), die volgende in:

- Die geboorte verhale (Luk 1-2)
- Lukas se geslagsregister (Luk 3:23-38)
- Prediking deur Johannes die Doper (Luk 3:10-14)
- Elia se wonderwerk vir Naäman, die heiden (Luk 4:25-27)
- Die wonderbaarlike visvangs (Luk 5:1-11)
- Die opwekking van ’n weduwee se seun by Nain (Luk 7:11-15)
- Sondige vrou se sondes word vergewe (gelykenis van twee mans met skuld) (Luk 7:36-47)
- Die gelykenis van die barmhartige Samaritaan (Luk 10:30-37)
- Konflik tussen Maria en Martha (Luk 10:39-42)
- Die gelykenis van die middernagtelike vriend (Luk 11:5-8)
- Gelykenis van die ryk dwaas (Luk 12:16-20)
- Gelykenis van die waaksame slaaf (Luk 12:35-38)
- Waarskuwing tot bekering (Luk 13:1-5)
- Gelykenis van die onvrugbare vyeboom (Luk 13:6-9)
- Genesing van ’n gebrekklike vrou (Luk 13:10-17)
- Waarskuwing rondom Herodes (Luk 13:31-32)
- Genesing van die man wat aan water gely het (Luk 14:1-5)
- Gelykenis oor beskeidenheid en gasvryheid (Luk 14:8-10, 12-14)
- Die eise van dissipelskap (Luk 14:28-32)
- Gelykenis van die verlore skaap (Luk 15:4-6)
- Gelykenis van die verlore muntstuk (Luk 15:8-9)
- Gelykenis van die verlore seun (Luk 15:11-32)
- Gelykenis van die oneerlike bestuurder (Luk 16:1-9)
- Gelykenis van die ryk man en Lasarus (Luk 16:19-31)

- Lering oor sonde, geloof en plig (Luk 17:7-10)
- Genesing van die tien Samaritaanse melaatses (Luk 17:12-18)
- Gelykenis van die onregverdige regter (Luk 18:2-8)
- Gelykenis van die Fariseër en die tollenaar (Luk 18:10-14)
- Verhaal van Saggéüs (Luk 19:1-10)
- Sekere episodes van die kruis-verhaal, soos die verhoor voor Herodes en die woorde vanaf die kruis (Luk 23:6-12, 34, 40-43, 46)
- Die ná-opstanding ontmoetings, veral met die van die Emmaus reisigers (Luk 24:13-53)

Die evangelie van Lukas bevat sterk universalistiese trekke (die geslagsregister begin byvoorbeeld by Adam). Lukas inkorporeer Ou-Testamentiese tekste op subtiële maniere in sy evangelie. Hays (1996:113) verwys daarna dat Lukas deur sy skryftaal verwys na Ou-Testamentiese tekste en gebruik die voorbeeld van die geboorte verhaal van Jesus (Luk 1-2) wat die styl van Septuagintiese geboorteverhale aanneem. Lukas se evangelie word voorgestel as 'n voortsetting van Bybelse geskiedenis. Die struktuur van Lukas se verhale stem ook ooreen met sommige Ou-Testamentiese verhale. Die struktuur van Jesus se geboorteverhaal, vanuit Lukas, stem, volgens Hays (1996:113), ooreen met die struktuur van die Ou-Testamentiese verhaal van Sara en Abraham (Gen 17-18) asook die verhaal van Hanna (1 Sam 1-2). Lukas haal nie direk uit die Ou-Testament aan nie, maar die leser wat die Ou-Testament goed ken, sal bewus wees van die korrelasie tussen die inhoud van die evangelie en die Ou-Testamentiese tekste.

Carter (2016:179) wys daarop dat Jesus se doel vanuit Lukas 4:43 duidelik gestel word: "After beginning his public ministry, Luke's Jesus declares: I must proclaim the good news of the kingdom of God to the other cities also; for I was sent for this purpose (Luke 4:43)". Lukas wys dat almal welkom is in die nuwe koninkryk van God. In die evangelie van Lukas word die hart van God vir verlore nes, armes en buitestaanders duidelik gewys. Lukas is, volgens Karris (1994:19), die evangelie wat die meeste na vrouens verwys. Du Plessis (1985:156) beaam dat Lukas 'n besondere fokus het op diegene wat in die samelewing van sy tyd aan die kortste end getrek het, te wete:

die armes (1:53; 6:20 ens.), vroue (hy noem bv. dertien vroue wat nie elders in die evangelies voorkom nie), kinders (2:7 ens.), tollenaars (18:10vv; 19:2vv), Samaritane (10:33vv; 17:16). Hierdie is so belangrike aspek van Lukas dat hy al die evangelis van die armes genoem is.

(Du Plessis 1985:156)

Lukas daag die kerk uit om hierdie selfde waardes te reflekteer.

Pickett (2016:97) wys daarop dat Lukas spesiale fokus op die belang van gemeenskaplike etes geplaas het: “there are four categories of meals in the Gospels: (1) meals with Pharisees, (2) miraculous feedings, (3) meals with “tax collectors and sinners,” and (4) meals with disciples”. Deur om ’n maaltyd met “sondaars en tollenaars” te deel, wys Jesus dat die koninkryk van God ook beskikbaar is vir die mense wat op die rand van die samelewing woon. Jesus het maaltye gebruik as geleentheid om die Fariseërs (Luk 14:1-24) of sy dissipels (Luk 22:7-30) te onderrig. Crossan (1991:341) dui op die belangrikheid van maaltye as ’n sentrale aspek van die “brokerless kingdom” wat Jesus voorstel en beskryf etes as: “sharing of food as the material basis of life, of life that belongs to God”.

Die Lukasevangelie plaas baie meer klem op die werk van die Heilige Gees as die ander evangelies. Die evangelie lê verder klem op verlossing, die ontstaan van die kerk, vroue dissipels, gebed, die verkeerde hantering van rykdom en die opdrag van die kerk (Wright 2019:289).

5.2.3 Lukas se Jesus: Christologiese oogmerk

Jesus word deur Lukas verstaan deur Jesus se rol wat hy in God se verlossingsplan vir die wêreld gespeel het (Hays 1996:114). Jesus se lewe en leringe word deur Lukas as die vervulling van God se beloftes aan Israel voorgestel.

Lukas gebruik nie net een beeld om sy perspektief van Jesus weer te gee nie. Die outeur van die Lukasevangelie kombineer verskillende Christologiese tradisies om sy perspektief van Jesus uit te beeld. Hays (1996:115-120) identifiseer drie Christologiese beelde wat deur Lukas gebruik word om Jesus se wese te verduidelik. Jesus word, volgens Hays (1996:115-120) deur Lukas beskryf as:

5.2.3.1 Die Gees-vervulde dienskneg

Die Lukasevangelie verduidelik dat Jesus met die krag van die Gees vervul was nadat hy uit die woestyn teruggekeer het (Luk 4:14). Ná hierdie gebeurtenis beskryf Lukas dat Jesus na die sinagoge in Nasaret gegaan het (Luk 4:16). In die Markus-evangelie verskyn Jesus eers heelwat later in sy tuisdorp se sinagoge. Lukas keer die storielyn om en skuif die verhaal na die begin van Jesus se bediening (Hays 1996:115). Markus beskryf nie die inhoud van Jesus se lering in die sinagoge nie, terwyl Lukas 'n volledige weergawe bied van wat Jesus gesê het. Jesus se lering in die sinagoge (Luk 4:16-28) word, volgens Hays (1996:115), as 'n publieke aankondiging van Jesus se messiaanse roeping voorgestel. Tydens hierdie aankondiging het Jesus homself as die “dienaar van God” voorgestel, wat deur Jesaja se profesieë uitgebeeld word. Hays (1996:116) verduidelik dat Jesus homself verder as die “gesalfde van God” en “Messias” voorstel:

By evoking these texts at the beginning of his ministry, Luke's Jesus declares himself as Messiah who by the power of the Spirit will create a restored Israel in which justice and compassion for the poor will prevail.

(Hays 1996:116)

Lukas se perspektief op wie Jesus is, word, volgens Keener (2009:279), deur middel van Petrus se toespraak (Hand 2:14-36) uitgebeeld. Jesus is gedoop in die Gees, maar stort ook die Gees uit. Die evangelie van Lukas veronderstel dat God se redding vir almal beskikbaar is (Hand 2:21). Lukas se inklusiewe boodskap van God se genade strek verby die grense van Israel en is beskikbaar vir Jode sowel as nie-Jode (DeSilva 2018:261). Lukas gee besondere aandag aan groepe soos vroue en kinders, sosiaal minderbevoorregtes en armes. Jesus se Gees-vervulde bediening wys daarop dat almal welkom is in die koninkryk van God.

5.2.3.2 Die profeet soos Moses

Lukas bied tipologiese ooreenkomste tussen Moses se verhaal en Jesus se bediening (Hays 1996:177). Matteus lê klem op die ooreenkomste tussen Jesus en Moses as wetgewer en leermeester. Lukas verskil van Matteus en bied vir Moses as 'n profetiese bevryder aan (Hays 1996:117). Jesus was, volgens Van Eck

(2016:301), deur sy tydgenote gesien as een van die "ou profete" waarvan Johannes die dooper, Elia en Jeremia voorbeelde is (Luk 9:19). Van Eck (2016:301) dui daarop dat daar na Jesus in die Emmaus-verhaal verwys word as die "profeet wat magtig is in daad en woord" (Luk 24:19). Die nuwe verbondsvolk van God word, volgens Lukas, deur Jesus as profeet (soos Moses) geroep. Die volk reis saam met Jesus (Eksodus), leer by hom en ervaar hoe die profetiese woorde vanuit die Ou-Testament deur Jesus vervul word.

Bock (2012:136) wys daarop dat Jesus in Lukas 4:18-19 sy eie missie vanuit die boek Jesaja verklaar: "Die Gees van die Here is op My, omdat Hy My gesalf het om die goeie boodskap aan arm mense te verkondig. Hy het My gestuur om vir gevangenes aan te kondig dat hulle vrygelaat sal word, en vir blindes dat hulle weer sal sien, om onderdrukte te bevry, en om die genade jaar van die Here aan te kondig". Bock (2012:136) voer aan dat Lukas vir Jesus dus op hierdie manier as profeet uitbeeld.

Die Ou-Testamentiese profete is bekend daarvoor om sosiale ongeregtigheid uit te wys. In die Lukas-evangelie het Jesus deurgaans sosiale ongeregtigheid aangespreek en kritiek gelewer op die religieuse eksklusiwiteit wat in die antieke tyd geheers het. Van Eck (2016:305) verduidelik hoe Jesus die mensgemaakte reëls van die eerste-eeuse Mediterreense samelewing uitgedaag het:

Jesus redefined the role of patronage, criticized the pivotal role of honor and social status, condemned violence, criticized the exploitative political economy of his day, and advocated general reciprocity in place of exploitative balanced reciprocity. His kingdom was a kingdom in which everyone had enough.

(Van Eck 2016:305)

Jesus as profeet bring dus die nuus dat die nuwe koninkryk van God aangebreek het, waarin almal, ongeag status, etnisiteit, gender of gesondheid, welkom is.

5.2.3.3 Die heilige martelaar

Lukas beeld vir Jesus as 'n heilige martelaar uit. Jesus se kruisigingsverhaal in Lukas lê klem op die onskuld van Jesus. Pilatus herhaal drie maal dat Jesus

onskuldig is (Luk 23:4,13-15, 22). Die oomblik toe Jesus gesterf het, het die offisier wat by die kruis gestaan het, weer Jesus se onskuld bevestig (Luk 23:27). Die uitbeelding van Jesus se onskuld demonstreer dat Jesus as die Heilige, moes ly en sterf in ooreenstemming met die geskrifte (Hays 1996:119).

Jesus, soos in Lukas uitgebeeld, het kalm gebly terwyl hy gely het. Jesus vergewe sy vyande (Luk 23:43), praat met deernis met die boef wat saam met hom gekruisig word (Luk 23:43) en gee sy Gees in God se hande oor (Luk 23:46). Jesus word as 'n martelaar uitgebeeld wat moes sterf. Jesus se martelaarsdood was nie gesien as 'n ontkenning van sy heiligheid nie, maar eerder 'n heldhaftige daad waarin Jesus lyding en die dood moes trotseer om die wêreld te verlos (Hays 1996:119). Jesus se martelaarsdood was gesien as die bewys van sy geloof en die egtheid van sy identiteit as Messias.

5.3 JESUS EN SY “ANDER” IN 'n SELEKSIE VAN LUKAANSE TEKSTE

Die manier waarop Jesus sy “ander” in die Lukasevangelie hanteer het, word in hierdie afdeling ondersoek. 'n Seleksie van Lukaanse tekste waarin Jesus mense ontmoet wat totaal “anders” as hy is, word ondersoek. Malina (2001:6-7) stel tereg dat die betekenis van die teks nie slegs in die woorde van die teks gevind kan word nie, maar eerder in die verstaan van die sosiale sisteem wat deur individue binne in 'n bepaalde kultuur daargestel word: “If both the reader and the writer share the same social system, communication is highly probable. But if either reader or writer come from mutually alien social systems, then non-understanding is the rule”. Die sosiaal-wetenskaplike metode help om die sosiale sisteme, gebruike en perspektiewe van die Lukas-tekste te verstaan. Die sosiaal-wetenskaplike metode is die bril waardeur Lukas se wêreld besigtig word.

5.3.1 Jesus se hantering van sy “ander” in Lukas 6:6-11: Genesing op die Sabbat

⁶ Ἐγένετο δὲ ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ εἰσελθεῖν αὐτὸν εἰς τὴν συναγωγὴν καὶ διδάσκειν· καὶ ἦν ἄνθρωπος ἐκεῖ καὶ ἡ χεὶρ αὐτοῦ ἡ δεξιὰ ἦν ξηρά· ⁷

παρετηροῦντο δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι εἰ ἐν τῷ σαββάτῳ
θεραπεύει, ἵνα εὕρωσιν κατηγορεῖν αὐτοῦ. ⁸ αὐτὸς δὲ ἤδιδε τοὺς
διαλογισμοὺς αὐτῶν, εἶπεν δὲ τῷ ἀνδρὶ τῷ ξηρὰν ἔχοντι τὴν χεῖρα· Ἔγειρε
καὶ στήθι εἰς τὸ μέσον· καὶ ἀναστὰς ἔστη. ⁹ εἶπεν δὲ ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτούς·
Ἐπερωτῶ ὑμᾶς, εἰ ἔξεστιν τῷ σαββάτῳ ἀγαθοποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι,
ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀπολέσαι; ¹⁰ καὶ περιβλεψάμενος πάντας αὐτούς εἶπεν
αὐτῷ· Ἐκτεινον τὴν χεῖρά σου· ὁ δὲ ἐποίησεν, καὶ ἀπεκατεστάθη ἡ χεὶρ
αὐτοῦ. ¹¹ αὐτοὶ δὲ ἐπλήσθησαν ἀνοίας, καὶ διελάλουν πρὸς ἀλλήλους τί ἂν
ποιήσαιεν τῷ Ἰησοῦ.

(SBL Greek New Testament 2011)

⁶ Op 'n ander Sabbat, toe Hy weer na die sinagoge gegaan en daar onderrig
gegee het, was daar 'n man wie se regterhand verdor was. ⁷ Die skrifkenners
en die Fariseërs het Hom dopgehou om te sien of Hy op die Sabbat iemand
gesond sou maak, sodat hulle iets kon hê waarvan hulle Hom kon aankla. ⁸
Maar Hy het geweet wat in hulle gedagtes aangaan, en vir die man met die
gebreekte hand gesê: "Kom staan hier tussen ons." Die man het opgestaan
en daar gaan staan. ⁹ Toe sê Jesus vir hulle: "Ek vra julle, is dit toelaatbaar
om op die Sabbat goed te doen, of sleg te doen, om 'n lewe te red, of dit ten
gronde te laat gaan?" ¹⁰ Nadat Hy in die rondte na hulle almal gekyk het, sê
Hy vir die man: "Steek uit jou hand!" Hy het dit gedoen, en sy hand het
gesond geword. ¹¹ Hulle was egter buite hulleself van woede, en het onder
mekaar beraadslaag oor wat hulle met Jesus kon doen.

(Bybel in Afrikaans, 2020)

Die evangelie van Lukas bevat vyf en twintig genesingsverhale. Pilch (2000:119)
merk op: "Terms for healing appear twenty-five times in Luke, seventeen times in
Matthew, and eight times in Mark". Hierdie inligting dui op die spesiale klem wat
Lukas (as moontlike geneesheer) op genesing plaas. Ander weergawes van hierdie
verhaal word in Matteus 12:9-14 en Markus 3:1-6 gevind.

Fitzmyer (1981:605) dui op die Lukas-eie materiaal wat wys na unieke detail wat
slegs in Lukas voorkom:

- 1) Lukas 6:6 stel dat die gebeurtenis op nog 'n Sabbat plaasvind.

- 2) Lukas 6:6b merk op dat Jesus besig was om in die sinagoge onderrig te gee.
- 3) Lukas 6:6c is die enigste teks wat die regter hand van die man benoem.
- 4) Lukas 6:7 spesifiseer dat die skrifgeleerdes en Fariseërs teenwoordig was.
- 5) Lukas 6:8 noem dat Jesus hulle gedagtes geken het.
- 6) Die man se gehoorsame reaksie teenoor Jesus se uitnodiging word in Lukas 6:8 weergegee.

Die voorafgaande verhaal wat in Lukas 6:1-5 vertel word, handel oor Jesus wat as die Here oor die Sabbat voorgestel word. Die verhaal verskaf die agtergrond waarteen Lukas 6:6-11 gelees moet word (Groenewald 1989:88). Bock (1994) beaam dat die tekste saam gelees moet word: "In Luke 6:6–11, Jesus demonstrates the Sabbath authority he claimed in 6:1–5". Green (1997:319) verduidelik dat Lukas gereeld op voorafgaande tekste bou: "Luke uses each incident to further his characterization of Jesus' mission, each building on prior material and preparing for the next". Bock (1994) neem waar dat die genesing van die man met die gestremde hand in al drie evangelies direk ná die graan teks (soos in Luk 6:1-5) geplaas word.

Die struktuur van Lukas 6:6-11 kan, volgens Bock (1994), soos volg uitgebeeld word:

- 1) Die Milieu: die skrifkenners en Fariseërs hou Jesus op die Sabbat dop, in afwagting dat hulle 'n aanklag kan maak (Luk 6:6-7)
- 2) Jesus se reaksie: Jesus reageer deur 'n publieke vraag te rig (Luk 6:8-9)
- 3) Daad: Jesus maak die man gesond (Luk 6:10)
- 4) Skrifkenners en Fariseërs se reaksie: besluit wat om met Jesus te doen (Luk 6:11)

In Lukas 6:6 word 'n man met 'n gebrekklike hand voorgestel. Die gebrek was abnormaal, uit plek en daarom ook onrein. Onreinheid word, volgens Malina (2001:166), met abnormaliteite of afskuwelikhede geassosieer. Williams (2010:209) verduidelik: "Anomalies may arouse a range of emotions from curiosity to discomfort to revulsion and even abhorrence". 'n Persoon met 'n siekte, afwyking of gestemdheid het nie binne die prentjie van wat as "normaal" of aanvaarbaar is, gepas nie. DeSilva (2022: 245) merk op: "A person who was "whole," who suffered no discharges or erosion of the skin surfaces, was 'clean'". 'n Persoon wat as

“onrein” bestempel is, is dikwels deur die samelewing verwerp. Jesus nooi die man om “Ἐγειρε καὶ στήθι εἰς τὸ μέσον (in die middel van hulle/tussen hulle te gaan staan). Jesus nooi die man met die abnormaliteit nader, terwyl die samelewing bes moontlik die man wegstoot. Nadat Jesus vir die man gevra het om sy hand uit te steek, was die hand ἀπεκατεστάθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ (herstel soos die ander een).

Pilch (2000:203) wys daarop dat daar in hierdie verhaal nie net ’n biologiese genesing plaasvind nie, maar dat die totale sosiaal-religieuse sisteem by die genesingsproses betrokke is. Die biologiese genesing laat die man toe om, volgens die sosiaal-kulturele waardes, weer deel te word van die gemeenskap. Kok (2008:228) wys daarop dat daar ’n duidelike verband tussen genesing en die skep van lewe en lewensmoontlikhede is. DeSilva (2022:304) merk op dat Jesus gereeld die grense oortree, sodat dié wat as onrein beskou was, rein kan word en weer deel van die samelewing kan word. Jesus het dus nie onrein geword in hierdie ontmoetings nie, maar die mense wat as onrein beskou is, het rein geword nadat hulle vir Jesus ontmoet het (DeSilva 2022:323).

Die genesing self is egter nie die kwessie wat die Fariseërs ontstoke laat nie. Green (1997:319) stel dat die man met die gebrekkige hand en die dissipels in die agtergrond van hierdie verhaal staan en beskryf hulle rol as: “serving as little more than stage props”. Jesus en sy verhouding met die Fariseërs rondom die kwessie van wat toegelaat kan word op die Sabbat, is die hoofokus van die teks. Die genesing vind op ’n heilige dag (Sabbat) en op ’n heilige plek (sinagoge) plaas (Luk 6:6). Volgens die kaart van tye (Malina 2003:396) was die Sabbat as die heiligste tyd beskou. Op die Sabbat mag geen mens werke doen nie (Kok 2008:227). Volgens die Jode het Jesus die Sabbatswette oortree en die sosiaal-religieuse orde versteur en so die heilige dag onheilig (Kok 2008:227).

In hierdie teks kom die eerste-eeuse Mediterreense waardes rondom eer en skaamte duidelik voor. Plevnik (1993:96) verduidelik dat volwasse mans eer in openbare kompetisies kon “wen” (challenge-riposte): “It must be claimed, gained, and defended before one’s peers”. Eer kon verkry word deur “uitdaging en reaksie” as ’n sosiale spel. Tydens die deelname aan die “uitdaging en reaksie” spel kon ’n

persoon 'n uitdaging of eis aan 'n ander rig (Malina 2001:33; Rohrbaugh 2010:114). As daardie uitdaging of eis nie beantwoord kon word nie, was die persoon wat uitgedaag is, se eer in gedrang (DeSilva 2000:29). Moxnes (1996:22) wys dat verskeie tekste in die evangelies vertel dat Jesus se eer deur die Fariseërs, Skrifgeleerdes of ander teenstaanders publiek uitgedaag was. Daar is ook by verskeie geleenthede in die openbaar aan Jesus vrae gerig, wat as eer uitdagings gestel is.

Lukas 6:6-7 beskryf 'n publieke uitdaging deur die Fariseërs aan Jesus gerig. Die Fariseërs het volgens Lukas 6:7 vir Jesus dopgehou om te kyk hoe hy sou reageer “παρετηροῦντο δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι εἰ ἐν τῷ σαββάτῳ θεραπεύει” (die skrifgeleerdes en die Fariseërs het hom dopgehou om te sien of Hy op die Sabbat iemand gesond sou maak). Die Fariseërs se handeling teenoor Jesus word as 'n uitdaging aan Jesus gestel. Jesus se optrede en genesing dien as reaksie op die uitdaging en Jesus se eer word vermeerder. Malina (2003:247) beskryf die uitdaging-reaksie spel tussen die Fariseërs en Jesus in Lukas 6:6-11:

The tension of the anticipated challenge and the dramatic way Jesus responded show him once again to be a master of the game of challenge-riposte. Having been bested in the game, his opponents are understandably infuriated.

(Malina 2003:247)

Vanuit die teks is dit duidelik dat Jesus goeie vaardighede in die deelname aan die uitdaging-reaksie as sosiale spel gehad het (Rohrbaugh 2010:114).

Malina (2003:379) dui daarop dat die spanning tussen Jesus en die Fariseërs rondom die behoud en oortreding van die reinheidswette regdeur die evangelies gesien kan word: “By disregarding these Pharisaic maps, the Jesus movement asserts a clear rejection of their influential conceptions controlling the established Temple purity system”.

Kok (2008:228) stel dat Jesus se “werk” op die Sabbat daarop dui dat Hy die vervulling van die Sabbat is. In die voorafgaande verhaal, wat 'n raamwerk bied vir Lukas 6:6-11 is dit Jesus wat self sê: “Κύριός ἐστὶν τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ

ἀνθρώπου” (Die Seun van die Mens – Hy is Heer van die Sabbat). Jesus is die rus van God en die een wat mense wat hulself in ’n doodsbestaan bevind, verlos (Kok 2008:228).

Vanuit Lukas 6:6-11 kan daar gesien word dat Jesus die wet van liefde teenoor sy “ander” toepas. Jesus vra ’n retoriese vraag in Lukas 6:9 om die onbenulligheid van die reinheidswette ten koste van goeie dade en redding uit te beeld: “ Ἐπερωτῶ ὑμᾶς, εἰ ἔξεστιν τῷ σαββάτῳ ἀγαθοποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι, ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀπολέσαι;” (Ek vra julle, is dit toelaatbaar om op die Sabbat goed te doen, of kwaad te doen, om ’n lewe te red, of dit te vernietig?). Bock (1994) verduidelik dat Jesus se keuse tot liefde op die Sabbat, die basis van sy boodskap vorm: “The approach of the new way reflects an ethical norm at the base of the movement. It was the “law of love,” which in turn demands that one do good on the Sabbath”. Die teks bied volgens Bock (1994) verder ’n riglyn tot die verstaan waarvoor die Sabbat geskep is:

It was not to restrict one’s ability to love people and meet their basic needs. The healing could have been put off; but it was not. The man had the right to be healed – and as soon as possible. Such considerations are not a violation of the concept of Sabbath rest. Thus, Jesus highlights the importance of acts of love.

(Bock 1994)

Liefde en omgee vir ’n “ander” in die vorm van genesing seëvier tydens hierdie aangeleentheid. Groenewald (1989:89) merk, in verband met die gebeure van Lukas 6:6-11, op: “Op daardie dag moet die hoogste gebod tot uitvoering kom, naamlik liefde tot God en liefde tot die naaste”. Dit is dus duidelik dat Jesus se liefde vir sy “ander” (die man met die gebrekkige hand) in hierdie teks beklemtoon word.

5.3.2 Jesus se hantering van sy “ander” in Lukas 7:1-10: Genesing van ’n slaaf

7¹ Ἐπειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ, εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναούμ. ² Ἐκατοντάρχου δέ τινος δοῦλος κακῶς ἔχων ἤμελλεν τελευτᾶν, ὃς ἦν αὐτῷ ἔντιμος. ³ ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ Ἰησοῦ

ἀπέστειλεν πρὸς αὐτὸν πρεσβυτέρους τῶν Ἰουδαίων, ἐρωτῶν αὐτὸν ὅπως ἐλθῶν διασώσῃ τὸν δοῦλον αὐτοῦ. ⁴ οἱ δὲ παραγενόμενοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν παρεκάλουν αὐτὸν σπουδαίως λέγοντες ὅτι Ἄξιός ἐστιν ᾧ παρέξῃ τοῦτο, ⁵ ἀγαπᾷ γὰρ τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ τὴν συναγωγὴν αὐτὸς ὠκοδόμησεν ἡμῖν. ⁶ ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐπορεύετο σὺν αὐτοῖς. ἤδη δὲ αὐτοῦ οὐ μακρὰν ἀπέχοντος ἀπὸ τῆς οἰκίας ἔπεμψεν φίλους ὁ ἑκατοντάρχης λέγων αὐτῷ· Κύριε, μὴ σκύλλου, οὐ γὰρ ἰκανός εἰμι ἵνα ὑπὸ τὴν στέγην μου εἰσέλθῃς. ⁷ διὸ οὐδὲ ἑμαυτὸν ἠξίωσα πρὸς σὲ ἐλθεῖν· ἀλλὰ εἶπε λόγῳ, καὶ ἰαθήτω ὁ παῖς μου. ⁸ καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος, ἔχων ὑπ’ ἑμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ· Πορεύητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλω. Ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου· Ποίησον τοῦτο, καὶ ποιεῖ. ⁹ ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν αὐτόν, καὶ στραφεὶς τῷ ἀκολουθοῦντι αὐτῷ ὄχλῳ εἶπεν· Λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὔρον. ¹⁰ καὶ ὑποστρέψαντες εἰς τὸν οἶκον οἱ πεμφθέντες εὔρον τὸν δοῦλον ὑγιαίνοντα.

(SBL Greek New Testament 2011)

7 ¹ Nadat Jesus ten aanhore van die volk al hierdie woorde uitgespreek het, het Hy Kapernaum binnegegaan. ² ἡ Slaaf van ἡ sekere centurio wat vir hom baie werd was, was tot die dood toe siek. ³ Toe hy van Jesus hoor, het hy ἡ paar van die Joodse familiehoofde na Hom gestuur met die versoek dat Hy kom om sy slaaf gesond te maak. ⁴ Toe hulle by Jesus kom, het hulle Hom dringend versoek en gesê: “Hy verdien dit dat U dit vir hom doen, ⁵ want hy gee om vir ons volk en het uit sy eie die •sinagoge vir ons gebou.” ⁶ Jesus het saam met hulle gegaan. Hy was nie meer ver van die huis af nie, toe stuur die centurio vriende om vir Hom te sê: “Meneer, moenie verder moeite doen nie, want ek is nie werd dat U onder my dak inkom nie. ⁷ Daarom het ek my ook nie waardig geag om self na U te gaan nie; maar sê net ἡ woord, en laat my slaaf gesond word. ⁸ Want ook ek is ἡ man wat onder gesag staan, met soldate onder my bevel. Vir die een sê ek, ‘Gaan!’ en hy gaan, en vir ἡ ander, ‘Kom!’ en hy kom. Vir my slaaf sê ek, ‘Doen dit!’ en hy doen dit.” ⁹ Toe Hy dit hoor, was Jesus verwonderd. Hy het omgedraai na die skare wat Hom gevolg het, en gesê: “Ek sê vir julle, selfs in Israel het

Ek nie so 'n groot geloof gevind nie.” 10 En toe die mense wat gestuur is, by die huis terugkom, het hulle die slaaf gesond aangetref.

(Bybel in Afrikaans, 2020)

In Lukas 7:1-10 vertel Lukas die verhaal van 'n wonderwerk genesing. Die verhaal se fokus is, volgens Bock (1994), nie soveel op die genesing self nie, maar op die geloof van die man wat na Jesus se hulp vra. Fitzmyer (1981:650) verduidelik: “The story is more a pronouncement on commendable faith than it is concerned with Jesus' power”. Lukas 7:1-10 pas by die fokus van die groter hoofstuk. Bock (1996) wys daarop dat Jesus in Lukas 7 sy bediening (en omgee) op buitestaanders rig: “In Luke 7, Jesus ministers to an officer, a widow with one child, and a sinful woman”. Jesus se liefde teenoor dié wat “anders” is, word deur die perikoop aangespreek.

Parallele verhale van die genesing van die offisier se slaaf, kom in Matteus 8:5-13 en Johannes 4:46b-54 voor. Alhoewel daar ooreenkomste tussen die tekste voorkom, beeld Lukas die verhaal op 'n unieke manier uit (Bock 1994).

Die struktuur van Lukas 7:1-10 kan, volgens Bock (1994), soos volg voorgestel word:

- i) Agtergrond: ná Jesus se prediking, in Kapernaum. 'n Siek slaaf van 'n offisier word voorgestel (Luk 7:1-2)
- ii) Joodse familiehoofde nooi vir Jesus om die slaaf gesond te maak (Luk 7:3-6a)
 - a. Joodse familiehoofde gestuur (Luk 7:3)
 - b. Die offisier se waardigheid word bespreek (Luk 7:4-5)
 - c. Jesus gaan saam (Luk 6a)
- iii) Ander “vriende” (moontlik ook Joodse familiehoofde) vra vir Jesus om deur sy woorde die slaaf gesond te maak (Luk 7:6b-8)
 - a. “Ek is nie waardig nie” (Luk 7:6b-7)
 - b. Gesag: “sê net 'n woord” (Luk 7:7b)
 - c. Gesag uitgebeeld (Luk 7:8)
- iv) Jesus prys die offisier se geloof (Luk 7:9)
- v) Die slaaf is gesond (Luk 7:10)

Green (1997:349) verwys verder dat die perikoop afgebaken word deur 'n omgekeerde parallelisme in Lukas 7:2-3 en Lukas 7:10:

- A 'n Offisier se slaaf is tot die dood toe siek (Luk 7:2)
- B Die offisier stuur afgevaardigdes (Luk 7:3)
- B Die afgevaardigdes keer terug na die offisier se huis (Luk 7:10a)
- A Die slaaf word gesond aangetref (Luk 7:10b)

Die perikoop oor geloof (Luk 7:1-10) word, volgens Green (1997:349), gevolg deur twee gedeeltes oor wie Jesus is (Luk 7:11-35) en twee gedeeltes oor geloof in aksie (7:36-8:3).

Lukas gebruik Jesus se beweging vanaf die plein naby Kapernaum na binne-in die stad (Luk 7:1) om die oorgang na die volgende verhaal aan te dui (Green 1997:351). Kapernaum is, volgens Groenewald (1989:101), aan die noordwestelike oewer van die see van Galilea geleë en het as 'n grenspos tussen die regeringsgebied van Herodes Antipas en die regeringsgebied van sy broer, Filippus, gedien. Die offisier en sy siek slaaf word as twee spelers in die verhaal voorgestel (Luk 7:2). Die weergawe in Matteus vertel dat die slaaf verlam was (Matt 6:8), maar Lukas laat hierdie inligting uit. Lukas plaas eerder klem daarop dat die slaaf op sterwe lê. Green (1997:351) stel dat die offisier bes moontlik vir die slaaf wat op sterwe gelê het, omgee het: "Luke's language suggests that the centurion not only regarded the slave as useful, but actually esteemed him".

'n Offisier in 'n eerste-eeuse Mediterreense stad, was volgens Bock (1994) en Green (1997:351), 'n belangrike soldaat wat oor een honderd soldate aangestel was. Whitworth (2014) dui daarop dat offisiere professionele soldate met 'n hoë rang was. 'n Offisier (centurio) was as die ruggraat van die Romeinse weermag beskou (Malina 2003:326). Green (1997:351) wys op die rang van die offisier:

Ranked between a decurion who commanded ten soldiers and a chiliarch who had authority over one thousand soldiers, a centurion (ἑκατοντάρχης,) under Herod Antipas was in charge of one hundred men.

(Green 1997:351)

Hierdie offisier kon, volgens Green (1997:351), vanaf verskillende nasionaliteite wees, alhoewel offisiere later (sowat 44 nC) slegs van Romeinse afkoms was. Offisiere het 'n groot salaris verdien. Green (1997:351) en Malina (2003:326) wys daarop dat soldate omtrent 75 denarii (op die minste) verdien het, terwyl 'n offisier tussen 3,750 en 7,500 denarii kon verdien.

Die spesifieke offisier het hoë agting vanaf die Joodse gemeenskap geniet (Luk 7:4). Stewart (2010:163) verwys na Lukas 7:1-10 en stel dat dit een van die duidelikste voorbeelde van begunstiging in die Nuwe Testament is. Die offisier word as die beskermheer van 'n sekere Joodse gemeenskap uitgebeeld (Elliott 1996:145). Die offisier vra vir sy onderdane, die Jode, om vir Jesus te vra om 'n guns vir hom doen. Volgens Green (1997:351) is die oorsaak van die offisier se huiwering om Jesus self te nader, moontlik dat hy besorg was oor sy slaaf, of dat hy 'n heiden was. Die Jode vertel in Lukas 7:4-5 aan Jesus dat hierdie beskermheer waardig (ἄξιος) is, juis omdat hy 'n goeie beskermheer is (Gagnon 1994:130). Green (1997:351) wys op die konteks van die beskermheer-onderdaan verhouding tussen die offisier en die Jode in Kapernaum:

[T]he centurion has placed the Jewish council (and, indeed, the Jewish populace in this town) in his debt by building the synagogue; that obligation is serviced by the laudatory tone the Jewish elders use when speaking of their benefactor and, it is hoped, by Jesus' assistance in healing the centurion's slave. Jesus, it would appear, operates within this system of gift and obligation by acquiescing to their request.

(Green 1997:351)

Malina (2003:326) beaam dat die bou van die Joodse sinagoge, die offisier in 'n beskermheer rol geplaas het. Die Jode is, volgens Malina (2003:325), onderdane, en in hierdie geval, ook bemiddelaars: "The centurion sends these elders to Jesus, assuming that they will be able to broker what Jesus has to offer". Die Jode voer aan dat die offisier nie soos ander offisiere is nie, maar eerder, as beskermheer, vir hulle geleenthede bied en hulle belange bevorder (Whitman 2014). Stewart (2010:163) stel dat die Jode dus die beskermheer-onderdaan verhouding wil eer: "Their

indication that he is worthy of Jesus's benefaction is an indication that they are faithful clients to their patron". Die Jode tree in hierdie geval as bemiddelaars op tussen die offisier, hul beskermheer, en Jesus. Bock (1994) verduidelik dat die Jode se boodskap oor die offisier die volgende ondertoon sou hê: "Here is a Gentile who respects Jewish worship and has affection for the people". Die bemiddeling van die Jode was, volgens Stewart (2010:163), suksesvol, omdat Jesus ingestem het om die offisier se slaaf te genees.

Hierdie verhaal (Luk 7:1-10) wys dat Jesus nie die binnestaander-buitestaander grense en Joodse reinheidswette van daardie tyd, gehoorsaam nie. Jesus stem in om saam met die Joodse familiehoofde na die offisier se huis te gaan (Luk 7:6). Jesus stel homself hierdeur vrywilliglik bloot aan moontlike heiden-besoedeling (Groenewald 1989:102; Green 1997:350). In Lukas 7:7 stuur die offisier sy vriende as boodskappers en dring hy aan dat dit nie nodig is dat Jesus homself onrein maak deur om die offisier se huis te betree nie. Die Jode se versekerdheid oor die waardigheid van die offisier staan in kontras met die boodskap wat sy vriende (Luk 7:6-7) bring (Bock 1994). Die offisier verstaan die Joodse reinheidswette en voer deur die tweede groep boodskappers aan dat hy nie Jesus se aandag "werd is" nie. Verder, word die slaaf in Lukas 7:2 as *κακῶς ἔχων ἤμελλεν τελευτᾶν* (siek tot amper dood) beskryf. Jesus stel homself daarby bloot aan potensiële onreinheid as gevolg van kontak met 'n lyk. Jesus kan, volgens Green (1997:350), ook as moreel onrein bestempel word, deurdat Jesus die nie-Jood se geloof te prys (Luk 7:9).

Stewart (2010:163) stel dat dit interessant is om te sien wie die beskermheer en onderdaan in hierdie verhaal is. Jesus word, volgens Batten (2010:173), as bemiddelaar van God se genesingskrag gesien, maar Jesus speel ook die rol van beskermheer teenoor die offisier, deur die genesing van die offisier se slaaf. Die Romeinse offisier, beskryf homself egter as iemand in 'n gesagsposisie (Luk 7:8). Hy is in beheer van verskeie soldate en slawe, maar nie die soldate se beskermheer nie (Stewart 2010:163). Die offisier is wel 'n beskermheer vir 'n groep Jode. Stewart (2010:163) verduidelik:

The Roman soldiers and the slaves (of unknown ethnicity) do not have a choice in the matter of service to the centurion. One presumes they have not entered

into the relationship with him voluntarily, and they are certainly not free to leave. The Judeans, however, have entered into the relationship more freely. Even where they are bound to accept Roman rule over themselves, they do not have to accept the centurion's building efforts on their behalf. Having done so, however, they are obligated to provide what assistance they can in his time of need. To that end, they approach Jesus, their compatriot, to provide benefaction for their patron.

(Stewart 2010:163)

Die offisier stuur 'n paar van sy vriende (φίλους) om vir Jesus sy boodskap te gee (Luk 7:7-8). Die gesprek vorm 'n publieke sosiale interaksie. Die offisier beskryf sy sosiale status teenoor die sosiale status van Jesus. Ten spyte daarvan dat die offisier 'n belangrike man in die samelewing was, het hy homself nie as Jesus se gelyke gesien nie. Hy spreek vir Jesus as κύριε (Here) aan (Luk 6:6). Die offisier beskryf homself verder in Lukas 7:6 as “διὸ οὐδὲ ἑμαυτὸν ἠξίωσα πρὸς σὲ ἐλθεῖν” (ek het myself nie waardig geag om na u te kom). Met hierdie erkenning plaas die offisier, volgens Gagnon (1994:141), homself in die onderdaan posisie teenoor Jesus: “The centurion of Capernaum is an example of this transformation inasmuch as “the powerful centurion, an important patron in the area, concedes larger honor to Jesus and addresses him as benefactor and patron”. Brawley (2016:232) beaam Gagnon (1994:141) se stelling deur die kompleksiteit rondom mag en onderdanigheid in daardie tyd aan te dui: “The centurion clearly plays a role in imperial systems—succinctly, he commands subordinates—but here he makes himself subservient to God’s commonwealth”.

Green (1997:349) verduidelik dat die teks klem op Jesus se eerbare posisie lê: “The section as a whole presses for the trust that Jesus is worthy to receive. In fact, such worthiness for Jesus is expressed in the centurion’s humble remarks about his own unworthiness”. Jesus is beïndruk met die offisier se geloof, nederigheid en sy lojaliteit teenoor Jesus (Crook 2004:174-175). Jesus was ἐθαύμασεν (verwonderd) oor die man se geloof en het vir die skare gesê dat οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εἶρον (hy in Israel nog nie so groot geloof gesien het nie). Jesus se uitroep in Lukas 7:9 sou die omstanders skok. Green (1997:353) stel dat die nie-Joodse

offisier, volgens Jesus, in daardie oomblik (Luk 7:8) geloof beter as Israel (gelowige Jode) verstaan:

Unlike Israel, he recognizes Jesus' authority and trusts that Jesus will exercise it on his behalf, even though, as a Gentile, even as one who had acted on behalf of Israel, he does not deserve such treatment.

(Green 1997:353)

Jesus besluit om die offisier se slaaf te genees. Jesus se genesingskrag is so magtig dat die slaaf van 'n afstand, sonder dat Jesus hom sien, genees word. Hierdie genesing, is volgens Groenewald (1989:103), die enigste "afstandswonder" (sonder dat Jesus die siek persoon sien) wat Lukas opteken. Jesus se Goddelikheid word daardeur beklemtoon (Bock 1994).

Die tema van die teks (Luk 7:1-10) word, deur Bock (1994), identifiseer as die uitsonderlike geloof van die offisier wat in vertroue na Jesus uitreik. Jesus bewys genade teenoor 'n Romeinse offisier. Green (1997:349) dui daarop dat Jesus se daade in Lukas 7:1-10, 'n vervulling van Jesus se preek (Luk 6:27-36), wat handel oor liefde vir 'n vyand, is:

If love is to be extended even to enemies, are there any functional perimeters for the reach of Jesus' gracious ministry? Sharply put, will the active presence of the good news extend even to the Gentile world? How far will Jesus go in 'doing good'?

(Green 1997:349)

Bock (1994) argumenteer dat die verhaal Jesus se bediening aan die nie-Jode en hul positiewe reaksie teenoor Jesus, uitbeeld. Whitworth (2014) dui daarop dat genade aan 'n nie-Jood en buitestaander bewys word. Die verhaal wys ook dat rasse-verskille nie 'n hindernis moet wees in 'n verhouding tussen verskillende mense nie. Die heiden-offisier se geloof dui, volgens Green (1997:349), daarop dat Jesus die grense van rasse oorsteek en dat Jesus vir almal beskikbaar is. Jesus se genesing oorbrug die sosio-religieuse grense van daardie tyd.

Jesus tree onverwags op deur om deernis te hê teenoor mense wat kultureel “anders” as hy is (Luk 7:13). Lukas bring, volgens Green (347:1997), deur Jesus se optrede teenoor die offisier, die boodskap waarmee Jesus sy bediening begin het (Luk 4:16-30), na vore. Jesus kondig nie net die genadejaar aan nie (Luk 4:19), maar leef dit en stel dit voor as die nuwe koninkryk van God.

5.3.3 Jesus se hantering van sy “ander” in Lukas 7:11-17: Opwekking van die weduwe se seun

¹¹ Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐξῆς ἐπορεύθη εἰς πόλιν καλουμένην Ναΐν, καὶ συνεπορεύοντο αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ὄχλος πολὺς. ¹² ὡς δὲ ἤγγισεν τῇ πύλῃ τῆς πόλεως, καὶ ἰδοὺ ἐξεκομίζετο τεθνηκῶς μονογενὴς υἱὸς τῇ μητρὶ αὐτοῦ, καὶ αὐτὴ ἦν χήρα, καὶ ὄχλος τῆς πόλεως ἱκανὸς ἦν σὺν αὐτῇ. ¹³ καὶ ἰδὼν αὐτὴν ὁ κύριος ἐσπλαγχνίσθη ἐπ’ αὐτῇ καὶ εἶπεν αὐτῇ· Μὴ κλαῖε. ¹⁴ καὶ προσελθὼν ἤψατο τῆς σοροῦ, οἱ δὲ βαστάζοντες ἔστησαν, καὶ εἶπεν· Νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι. ¹⁵ καὶ ἀνεκάθισεν ὁ νεκρὸς καὶ ἤρξατο λαλεῖν, καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ. ¹⁶ ἔλαβεν δὲ φόβος πάντας, καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν λέγοντες ὅτι Προφήτης μέγας ἠγέρθη ἐν ἡμῖν, καὶ ὅτι Ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ. ¹⁷ καὶ ἐξῆλθεν ὁ λόγος οὗτος ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ περὶ αὐτοῦ καὶ πάσῃ τῇ περιχώρῳ. ¹

(SBL Greek New Testament 2011)

¹¹ Kort daarna het Jesus na ’n dorp met die naam Nain gegaan. Sy dissipels en ’n groot skare het saam met Hom gereis. ¹² Hy het naby die poort van die dorp gekom. Juis toe word daar ’n dooie uitgedra – die enigste seun van sy moeder, en sy was ’n weduwe. Daar was heelwat mense van die dorp saam met haar. ¹³ Toe die Here haar sien, het Hy haar innig jammer gekry en vir haar gesê: “Moenie huil nie!” ¹⁴ Hy het nader gegaan en aan die draagbaar geraak, en die draers het gaan staan. Toe sê Hy: “Jong man, Ek sê vir jou, staan op!” ¹⁵ Die dooie het regop gesit en begin praat. En Jesus het hom aan sy moeder teruggegee. ¹⁶ Vrees het almal beetgepak, en hulle het God geloof met die woorde “’n Groot profeet het onder ons opgestaan!”

en “God het omgesien na sy volk!”¹⁷ Hierdie nuus oor Hom het deur die hele Judea en al die omliggende gebiede versprei.

(Bybel in Afrikaans, 2020)

Hierdie verhaal van genesing (Luk 7:11-17) word met die voorafgaande verhaal van die genesing van die offisier se slaaf (Luk 7:1-10) verbind (Groenewald 1989:103).

Volgens Green (1997:354) is daar 'n duidelike verband tussen die twee perikope:

Luke's portrayal of the character of Jesus' ministry is further developed via the intertextual relationship between these two pericopae, the Nazareth sermon (4:16-30) and the stories of Elijah and Elisha.

(Green 1997:354)

Hierdie verhaal (Luk 7:11-17) dien as agtergrond vir die onthulling van Jesus se identiteit in die volgende gedeelte (Luk 7:18-35). Bock (1994) verduidelik:

Another function of this account is to set up the discussion with the envoys from John the Baptist. When Jesus alludes in Luke 7:22 to the dead being raised, he is referring back to this event. Thus, Luke is preparing to declare that a major time of eschatological fulfillment has come.

(Bock 1994)

Die toneel oor die opwekking van 'n dooie berei dus dramaties voor vir Jesus wat goeie nuus aan die armes bring (Luk 7:22).

Lukas 7:11-17 vorm deel van Lukas *Sondergut* materiaal. Volgens Bock (1994) volg twee ander Lukas-eie tekste oor vrouens (Luk 7:36-50, 8:1-3) kort na hierdie verhaal (Luk 7:11-17). Lukas se unieke klem op Jesus se omgee teenoor weerloses (vrouens in hierdie geval) kan in hierdie tekste gesien word.

Die uiteensetting van Lukas 7:11–17 is, volgens Bock (1994, soos volg:

1. Inleiding: 'n begrafnisstoet in Nain (Luk 7:11–12)
2. Jesus se deernis en genesing (Luk 7:13–15)
3. Publieke belydenis van 'n groot profeet (Luk 7:16)
4. Verslag in die streek van Judea (Luk 7:17)

Lukas gebruik tydelike (“Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἑξῆς” - en dit het gebeur kort daarna/die volgende dag) en geografiese (“Ναΐν” - Nain) aanduidings in Lukas 7:11 om die begin van ’n nuwe perikoop aan te wys (Green 1997:354). Nain is ’n klein dorpie in die groter steek van Galilea, sowat agt kilometer suidoos van Nasaret en ongeveer vyftig kilometer vanaf Kapernaum (Luk 7:1) (Groenewald 1989:103; Bock 1994). Die vorige verhaal het in Kapernaum afgespeel. Groenewald (1989:103) verduidelik dat dit onwaarskynlik sou wees dat die verhaal van die opwekking van die weduwe se seun die volgende dag kon geskied: “Aangesien Jesus te voet gereis het en bowendien deur ’n menigte mense gevolg is, moes die reis van Kapernaum na Nain minstens twee dae geduur het”. Nietemin, vind die verhaal (Luk 7:11-17) “kort ná” die vorige genesing (Luk 7:1-10) plaas. Lukas verwys na Nain as ’n stad, maar verduidelik dan die stad in terme van ’n klein dorpie atmosfeer, waarin die hele gemeenskap saam met die weduwe rou (Green 1997:354).

In kontras met die vorige perikoop (Luk 7:1-10), waar dit geblyk het dat Jesus aanvanklik alleen gereis het, reis daar in hierdie verhaal (Luk 7:11) ’n ὄχλος πολὺς (menigte mense) en οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (sy dissipels) saam met Jesus (Bock 1994; Green 1997:354). Die dissipels word as passiewe spelers in beide genesingsverhale in Lukas 7 uitgebeeld.

Met die aankoms van Jesus en sy volgelinge by die stad, gewaar hulle ’n begrafnisstoet (Luk 7:12). Die dorp se mense het saam met die weduwe geloop. Bock (1994) wys daarop dat die dorp se saam-rou gesien was as ’n daad van liefde en dat dit spesifiek nodig was in die geval van ’n weduwe wat alleen agter gelaat word. Die begrafnisstoet het, volgens Malina (2003:265), gewoonlik uit die stad se grense beweeg na buite die stad se mure, waar die persoon wat gesterf het, begrawe is in die familie begraafplaas. Begrafnisse het, volgens Groenewald (1989:104) en Malina (2003:253), op die dag waarop die persoon gesterf het, aan die einde van die dag, plaasgevind. Green (1997:356) dui daarop dat die warm klimaat in Palestina die dringendheid van ’n vinnige begrafnis bevorder het. Die oë van die persoon wat gesterf het was toegemaak, die mond toegebind en die lyk is gewas en geolie (Green 1997:356). Die persoon was in sy eie klere of ’n spesiale

kleed toegedraai en op 'n dra-bed gedra. Volgens Green (1997:356) was sommige lyke verder gebalsem met sand of sout.

Bock (1994) verwys verder na die begrafnisrituele van die Judaïsme in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld:

- 1) 'n Persoon was nie voorberei vir sy/haar begrafnis voor die sterfte plaasgevind het nie.
- 2) Die familielede het hulle klere geskeur as 'n teken van rou. Daarna het hulle die oë van die persoon wat gesterf het, toegemaak, as teken dat die dood finaal aangebreek het.
- 3) Derdens, was die ontbinding van die liggaam verhoed deur dit te balsem en spoedig te begrawe. Die lyk is gewoonlik nie oornag in die huis gehou nie.
- 4) Die lyk was toegedraai met doeke of materiaal en op 'n begrafnis plank geplaas wat as 'n dra-bed gebruik was, sodat almal die liggaam kon sien.
- 5) 'n Gewone begrafnis sal met die Shema eindig. Daarna sal die familie vir dertig dae lank rou.

Die begrafnisstoet beweeg uit die stad uit, tydens Jesus se aankoms by die stad se poort (Luk 7:12). Die seun wat gesterf het, het, as die Joodse wette gehoorsaam is, daardie selfde dag gesterf. Die lyk was toegedraai, maar sigbaar en op 'n dra-bed gedra, soos die gebruik aandui (Bock 1994).

Die ma van die seun wat oorlede is, word as 'n weduwee in die verhaal voorgestel (Luk 7:12). Die feit dat sy 'n weduwee was, kon, volgens Green (1997:356), moontlik gesien word aan haar kleredrag of aan die afwesigheid van 'n man aan haar sy.

Green (1997:355) merk dat die sentraliteit van die weduwee in die verhaal, verrassend is. In die eerste-eeuse Mediterreense sosiale konteks, was vrouens gewoonlik geken aan hulle verhouding tot 'n manlike figuur. In hierdie verhaal word die man wat gesterf het, as $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma\ \upsilon\iota\delta\varsigma\ \tau\eta\ \mu\eta\tau\epsilon\rho\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ (die enigste seun van sy moeder) identifiseer. Die verhaal fokus dan verder aandag op die weduwee (Luk 7:13): "she was a widow, the crowd was with her; Jesus saw her, had compassion

on her, spoke to her, and, finally, gave the dead man brought back to life to her”. Die weduwee en haar situasie staan sentraal in die perikoop.

Die weduwee sou emosioneel wees en haar tranes sou in hierdie konteks verstaan word. Die weduwee sou kon huil oor die verlies van haar geliefde seun, maar ook oor die verlies van die sosiale beskerming wat hy vir haar gebied het (Green 1997:356). Sy word uitgebeeld as ’n vrou wat geen meer familie het nie. Malina (2003:253) dui dat die dood van haar seun, die weduwee totaal en al weerloos laat en sy in diepe verknorsing sou verkeer:

Since no family connection remained, such a woman’s life expectancy was extremely short. In antiquity, the closest emotional bond was normally between mother and son, not husband and wife; a son was a mother’s lifelong protector and her ultimate social security.

(Malina 2003:265)

Die vrou het haar sosiale sekuriteit verloor. Green (1997:355) wys ook die vrou se weerloosheid uit: “With his passing, she is relegated to a status of “dire vulnerability” – without a visible means of support and, certainly, deprived of her access to the larger community and any vestiges of social status within the village”. Sy is dus diep hartseer oor die situasie waarin sy haarself, ná die afsterf van haar jong seun, bevind.

Jesus het die weduwee ἐσπλαγχνίσθη (innig jammer gekry) (Luk 7:13). Die gebruik van ἐσπλαγχνίσθη kan ook vertaal word as “gevol met sagtheid” en het gewoonlik die gevolg gehad dat Jesus daarna met outoriteit optree (Bock 1996). Dit is die enigste verhaal in die Lukasevangelie waarin die outeur die woord ἐσπλαγχνίσθη gebruik. Jesus is diep geraak deur die vrou se hartseer en hopelose situasie. Jesus se diepe omgee en deernis (ἐσπλαγχνίσθη) vir die weduwee word in die middel van die verhaal geplaas (Green 1997:355). Lukas identifiseer vir Jesus as deernisvolle beskermheer van hierdie weduwee. Jesus neem die inisiatief en spreek die vrou en haar situasie aan (Bock 1996; Brawley 2016:231). Die wonderwerk word, volgens Green (1997:355), as ongewoon bestempel, juis omdat Jesus self besluit om haar te help. Hy bied ’n woord van troos en vra haar om op te hou huil (Luk 7:13). Green

(1997:355) stel dat Lukas hiermee die leser herinner aan Jesus se goeie nuus van redding wanneer trane in blydschap sal verander (Luk 6:21).

Lukas 7:13 bied ook, volgens Green (1997:355), die Christologiese hoogtepunt van die perikoop. Lukas bied vir die eerste keer in sy evangelie vir Jesus as κύριος (Here) aan (Groenewald 1989:104; Bock 1994). Die outoriteit van Jesus word deur die titel, Here, verwoord. Green (1997:355) wys daarop dat die gebruik van die naam, Here, gesag voorstel en troos bied aan die weduwee:

Luke's identification of Jesus as Lord, his remark concerning Jesus' affective response to the woman, and his record of Jesus' first words to the woman, "Do not weep," all point to an understanding of this account that does not accord privilege to Jesus as someone capable of powerful acts.

(Green 1997:355)

Jesus word voorgestel as die bemiddelaar van God se genesende en reddende natuur.

In Lukas 7:14 regverdig Jesus sy trooswoorde en tree hy op. Hy beweeg weg van die weduwee en nader aan die dra-bed. Jesus neem die risiko om as onrein bestempel te word, omdat die reinheidswette dit verbied om aan 'n lyk te raak (Bock 1994; Green 1997:356). Jesus raak aan die dra-bed waarop die lyk van die seun gedra word. Met sy aanraking laat Jesus die draers en begrafnisstoet stop, maar oortree die grense van rituele reinheid.

Jesus het nou al die mense (sy volgelinge en die dorp se inwoners) se aandag (Luk 7:14). Jesus roep die dooie met gesag aan en sê: σοὶ λέγω (Ek sê vir jou). Jesus praat steeds met die lyk en beveel die dooie om ἐγέρθητι (op te staan) (Luk 7:14). Jesus konfronteer die dood en illustreer die omvang van sy gesag.

In Lukas 7:15 staan daar dat die dooie man regop gesit het. Volgens Bock (1994) dra die verwysing na die man as ὁ νεκρὸς (die dooie man) by tot die kontras om die genesing te beklemtoon, aangesien dooie mense gewoonlik nie beweeg nie. Deur Jesus se woorde wek hy die dooie man uit die dood uit op. Jesus kan siektes

genees (Luk 7:1-10), maar het ook die outoriteit om die dood te oorwin. Green (1997:355) wys daarop dat hierdie opwekking Jesus se noue verbintenis met God uitbeeld.

Die weduwee, wat haar seun verloor en in rou verkeer, is die soort persoon waarvoor Jesus die goeie nuus bring en is die eintlike ontvanger van Jesus se bediening wat deur diepe omgee gekenmerk word. Die verhaal se genesing word, volgens Green (1997:356), aan die “doeie” man, maar ook die vrou gebied. Die vrou se sosiale status binne die gemeenskap word herstel. Malina (2003:253) stel dat die genesing van die weduwee sentraal tot die verhaal staan:

[T]he “healing” in this story is focused not so much on the raising of the dead son, which in a way is incidental to the narrative, but on restoration of the mother, whose place in the community is reborn when the son rises.

(Malina 2003:253)

Die jong man se opwekking loop parallel aan die weduwee se sosiale (en emosionele) “opwekking” (Bock 1994). Die kritiese punt van die verhaal is, volgens Malina (2003:253), die oomblik wat Jesus die seun teruggee aan sy moeder (Luk 7:15). Danker (1988:162) stel: “The relationship between mother and son, broken by death is restored by Jesus”. Bock (1994) merk verder dat die teks rondom die teruggee van die seun aan sy moeder in Lukas 7:15, verbatim met die teks van 1 Konings 17:23 ooreenstem. Jesus se wonderdaad word met die profeet Elia se werke vergelyk. Bock (1994) verduidelik dat Lukas die verbintenis met die tema van Elia se verhaal opsetlik maak: “The Elijah motif makes one other key point when it is seen as a Lucan theme: through Jesus, God is coming to the aid of the defenseless”. In hierdie verhaal is dit weereens ’n geval waar biologiese genesing (opwekking) met sosiaal-kulturele herstel van ’n buitestaander gepaard gaan.

Die skare se reaksie (Luk 7:16) van φόβος (vrees) is, volgens Bock (1994), ’n normale reaksie op die ervaar van God se krag: “Such respect for God’s work reflects an awareness of the event’s uniqueness and honors the majesty of the one who has worked”. In Lukas 7:16 word eer aan God gegee. Jesus word as ’n bemiddelaar van God se beskermheerskappy gesien (Malina 2003:253).

Die doel van die skare, wat in Lukas 7:11-12 voorgestel is, word volgens Bock (1994), duidelik:

They are present to witness, to interpret, and to report this miracle of restoration. Responses of fear are expected in epiphanic scenes (cf., e.g., 1:12, 65; 5:26), and the crowds manifestly view what they have seen as divine activity. Thus, they glorify God (cf. 5:25-26; 13:13) and affirm that God has “looked favorably on his people” (cf. 1:68, 78). With divine deliverance at hand, people respond with praise to God, reminding us that Luke’s narrative is fundamentally theocentric in its emphasis.

(Bock 1994)

Die skare noem daarna vir Jesus ’n profeet (Luk 7:16). Die skare vergelyk vir Jesus met profetiese figure soos Elia en Elisa wat ook die krag van God gehad het. Die uitvoering van ’n dooie weer opwek, insinueer dat God se krag teenwoordig is (Green 1997:355). Jesus genees en bewys sy mag oor die dood. Die gebeurtenis lei tot eer aan God en die publieke persepsie van Jesus as ’n profeet. Gevolglik versprei die nuus oor Jesus as bemiddelaar van God se genesingskrag.

Die perikoop sluit af deur die meld dat die nuus oor Jesus en wat hy gedoen het oor die hele Judea versprei het. Malina (2003:253) wys na die skinder netwerk wat gebruik was om die gemeenskap te vertel van die bemiddelaarskap wat deur Jesus beskikbaar was.

Die verhaal fokus op Jesus se omgee vir die behoeftiges en weerloses (Luk 7:13). Jesus demonstreer sy omgee en bereidwilligheid om uit te reik na dié mense wat in nood verkeer. Bock (1994) stel dat Jesus se diep deernis en omgee-interaksie met die weduwee wys dat Jesus se bediening gender-diskriminasie teenstaan. Volgens Bock (1994) kan daar vanuit hierdie verhaal gesien word dat Jesus weer nuwe moontlikhede vir elke “ander” bied:

Those who feel that they are on the outside or who feel abandoned can sense in Jesus the invitation to experience God’s renewed presence and blessing. God is

visiting his people again, and those who realize his presence and their need can sense that God has chosen to engage them by his grace through Jesus.

(Bock 1994)

Jesus neem die inisiatief en tree deernisvol op. Jesus kies genesing ten spyte van die risiko van besoedeling.

5.3.4 Jesus se hantering van sy “ander” in Lukas 9:46-48: Belangrikste in die koninkryk

⁴⁶ Εἰσῆλθεν δὲ διαλογισμὸς ἐν αὐτοῖς, τὸ τίς ἂν εἴη μείζων αὐτῶν. ⁴⁷ ὁ δὲ Ἰησοῦς εἰδὼς τὸν διαλογισμὸν τῆς καρδίας αὐτῶν ἐπιλαβόμενος παιδίον ἔστησεν αὐτὸ παρ’ ἑαυτῶ, ⁴⁸ καὶ εἶπεν αὐτοῖς· Ὃς ἂν δέξηται τοῦτο τὸ παιδίον ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου ἐμὲ δέχεται, καὶ ὃς ἂν ἐμὲ δέξηται δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με· ὁ γὰρ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων οὗτός ἐστιν μέγας.

(SBL Greek New Testament, 2011)

⁴⁶ ἡ Argument het onder hulle ontstaan oor wie van hulle die belangrikste is. ⁴⁷ Jesus het geweet wat hulle in hulle harte dink, en trek toe ἡ kindjie nader en laat hom langs Hom staan. ⁴⁸ Toe sê Hy vir hulle: “Wie hierdie kindjie in my Naam ontvang, ontvang My. En wie My ontvang, ontvang Hom wat My gestuur het. Die geringste onder julle almal, hý is die belangrikste.”

(Bybel in Afrikaans, 2020)

Lukas 9:46-48 vorm, volgens Green (1997:440), deel van ἡ groter eenheid (Luk 9:37-50) in terme van tema, struktuur en milieu. Lukas 9:46-48 word egter ook as ἡ alleenstaande perikoop beskou. Bock (1994) reken dat Lukas 9:46-50 saam gegroepeer kan word en stel die uiteensetting van die teks as volg voor:

Die uiteensetting van Lukas 9:46-50, volgens Bock (1994):

- i. Argument oor belangrikheid (Luk 9:46-48)
 - a. Argument (Luk 9:46)

- b. Beeld van 'n kind: ontvangs van die “minderes” (Luk 9:47-48)
- ii. Argument oor die persoon wat duiwels uitdryf (Luk 9:49-50)
 - a. Poging om uit te sluit (Luk 9:49)
 - b. Jesus se reaksie (Luk 9:50)

Die verstaan van die boodskap van die voorafgaande perikoop is, volgens Green (1997:440), belangrik vir die verstaan van Lukas 9:46-48. Lukas formuleer die dissipels se argument oor belangrikheid net nadat hulle te bang was om vir Jesus verder uit te vra oor sy lyding (Luk 9:45). Die vrees en onsekerheid oor Jesus se lyding, het 'n invloed gehad op die ontstaan van die argument rondom gesag en status (Luk 9:46). Net nadat Jesus vir die dissipels probeer onderrig het oor sy lyding en dood, begin die dissipels tussen mekaar baklei oor wie die belangrikste is (Bock 1994). Jesus se self-opofferende liefde (Luk 9:45) staan in kontras met die dissipels se eie-belang (Luk 9:46). Bock (1994) neem waar dat die dissipels nie hulle plek in die nuwe koninkryk wat Jesus aankondig, verstaan het nie: “Given their association with God’s agent, they begin to wonder what their position will be when the kingdom comes in its full glory”. Bock (1994) stel dat die dissipels se onvermoë en mislukking in Lukas 9:46-48 uitgebeeld word.

Die argument tussen die dissipels oor wie die belangrikste is, kom ook in Markus 9:33-37 en Matteus 18:1-5 voor. Lukas verduidelik dat die dissipels argumenteer het, maar wys nie op die konteks of milieu van die gesprek nie. Bock (1994) merk dat Markus 9:33 en Matteus 18:1 beide die konteks van die gesprek beskryf. Bock (1994) meld dat Lukas, deur die uitlaat van die konteks waarin die gesprek plaasvind, 'n vloeiende karakter vir die teks gee en die belang van die vorige- en volgende tekste op die voorgrond plaas:

Jesus’ coming sacrifice (9:43b–45) stands in contrast to the disciples’ quest to be seen as the greatest (9:46–48). Given that 9:46–48 follows a passage about the disciples’ misunderstanding, the idea may be that rivalry hinders the disciples from understanding God’s plan. The greatness of anyone welcomed by Jesus (9:48) stands in contrast to the disciples’ refusal to let others minister (9:49–50).

(Bock 1994)

Green (1997:445) en Malina (2003:266) stel dat 'n argument oor wie die belangrikste is, algemeen in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld voorgekom het. Malina (2003:266) dui daarop dat 'n ranglys gewoonlik opgestel is, nadat 'n groep gevorm is: "Once a group has been formed, the pecking order has to be sorted out". Die groep het, volgens Malina (2003:367), ook identiteit aan die individu wat deel was van die groep, gegee. Daar is konsensus onder navorsers wat gebruik maak van 'n sosiaal-wetenskaplike benadering dat eer en skaamte deurslaggewende waardes in die antieke tyd was (Plevnik 1993:95-96; DeSilva 2000:23; Malina 2001:27, 51). Eer en skaamte was deel van die alledaagse lewe in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld:

Moreover, even at the level of everyday living, honor status determined nearly everything in life: how one behaved, interacted with others, dressed, ate, married, even what happened at the time of death.

(Rohrbaugh 2010:109)

Eer was, volgens Malina (2001:48), die basis van 'n persoon se reputasie. Status en 'n goeie reputasie was, volgens Malina (2001:32, 37), belangrik geag in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld:

Again, one's good name, that is one's reputation, holds the central concern of people in every context of public action and gives purpose and meaning to their lives, again like money does in our society.

(Malina 2001:37)

Die dissipels worstel om die voorgestelde waardes van die nuwe koninkryk van God te verstaan. Green (1997:445) dui daarop dat die dissipels terugkeer na die waardestelsel van die antieke wêreld rondom eer en skaamte, omdat dit die waardes is waarmee hulle groot geword het:

That they cannot comprehend is rooted in their failure thus far to embrace fully the new view of the world that is the content of Jesus' proclamation, a world in which conventional perspectives on honor and shame and on the meaning of suffering in relation to God's purpose are subverted. Because they have not adopted this view of the world, they cannot really understand Jesus' identity and mission.

Die misverstaan van die nuwe waardes van Jesus se koninkryk, het veroorsaak dat die dissipels nie hulle rol in die koninkryk verstaan het nie.

Jesus ken die dissipels se gedagtes en intensies (Luk 9:47) en sien dat hulle sy lewe en leer misverstaan. Green (1997:445) merk dat Jesus nie uit frustrasie reageer nie, maar hulle eerder onderrig deur 'n voorbeeld te gebruik. Jesus onderrig die dissipels (Luk 9:47-48) oor omgekeerde status in die nuwe koninkryk van God deur die beeld van 'n kind te gebruik. Lukas dui nie die kind se ouderdom aan nie. In Matteus se weergawe (Matt 18:1-5) roep Jesus die kind nader, neem die kind en plaas hom tussen hulle en neem die kind daarna in sy arms. Die kind moes dus oud genoeg gewees het om Jesus se roep te verstaan, maar so jonk gewees het dat Jesus hom kon optel. Bock (1994) stel dat Joodse kinders onder die ouderdom van twaalf, nog nie die Torah kon leer nie, en daarom was die spandeer van tyd met kinders, as tydmors beskou. Jesus se voorbeeld van die waarde van 'n kind, draai die kulturele reëls en verwagtinge van daardie tyd, op sy kop (Green 1997:445). Green (1997:446) wys daarop dat verwelkoming van 'n persoon wat dieselfde hoeveelheid eer, of selfs meer eer as jy het, 'n algemene gebruik in die antieke wêreld was. Die verwelkoming van kinders was egter 'n vreemde idee, omdat hulle geen sosiale status of eer gehad het nie en as onbelangrik beskou was.

Jesus se koninkrykswaardes lyk, volgens Bock (1994), totaal anders as die van die antieke wêreld: "Unlike the world status is not a virtue". Green (1997:445) beaam Bock (1994) se stelling en wys daarop dat Jesus juis teen die bedinging oor gesag en belangrikheid gestaan het. Jesus merk op dat status nie inherent aan 'n persoon gekoppel is nie, maar dat dit eerder in verhouding met God gevestig is (Bock 1994). 'n Dissipel se verhouding met God laat nie homself belangriker nie, maar voeg waarde tot ander persone se lewens. Volgens Bock (1994) doen Jesus 'n beroep op die dissipels om die manier waarop hulle mense sien, te verander:

Be kind to the "lowly," act in a way that ignores status. To be open to the lowly means, in effect, to be open to all, since the "mighty" are rarely ignored. To

receive someone in the name of Jesus means recognizing the value of that person as God's creature, an attitude that serves to honor God's work.

(Bock 1994)

Jesus keer, volgens Green (1997:446), die sosiale piramiede van status om: "Jesus is undermining the very conventions that led the disciples to deliberate over relative greatness ...". 'n Morele eis word aan die dissipels gestel om vir die "ander" om te gee as gevolg van God se goedhartigheid en teenwoordigheid. Die ontvangs van die "minderes", deur die voorbeeld van 'n kind, dui, volgens Bock (1994), op die ontvangs van "andersheid": "Reception of the least also means openness to all. Ecclesiastical snobbery is a vice to Jesus".

Die perikoop (Luk 9:46-48) sluit af met Jesus wat in Lukas 9:48 sê: ὁ γὰρ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων οὗτός ἐστιν μέγας (want almal wat die minste is, sal die grootste/belangrikste wees). Jesus wys vir die dissipels hoe God se hart lyk deur die verkondiging van die boodskap van sosiale transformasie (Green 1997:445). Wat as "eerbaar" beskou word, word op 'n fundamentele manier deur Jesus herdefinieer (Malina 2003:267).

Jesus se gebruik van die kind as illustrasie, dui, volgens Bock (1994), daarop dat daar geen vergelyking tussen die dissipels moet plaasvind nie: "Nowhere does Jesus declare that someone is the greatest. Rather, he speaks simply of greatness. Greatness can be possessed and pursued, but not through comparison". Bock (1994) voer verder aan dat vergelyking met 'n "ander" om die "self" status te bevorder, deur Jesus verwerp word: "The point is that all in the community are important and that comparison within the community is to be avoided. If greatness is found in the least, greatness is found in all. All relative scales are removed". Jesus daag die manier uit waarop mense evalueer word. Elke "ander" is vir Jesus belangrik en vergelyking is totaal en al onbelangrik.

5.3.5 Jesus se hantering van sy “ander” in Lukas 9:51-56: Jesus verwerp deur die Samaritane

⁵¹ Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ καὶ αὐτὸς τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ, ⁵² καὶ ἀπέστειλεν ἀγγέλους πρὸ προσώπου αὐτοῦ. καὶ πορευθέντες εἰσῆλθον εἰς κώμην Σαμαριτῶν, ὡς ἐτοιμάσαι αὐτῷ. ⁵³ καὶ οὐκ ἐδέξαντο αὐτόν, ὅτι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἱερουσαλήμ. ⁵⁴ ἰδόντες δὲ οἱ μαθηταὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης εἶπαν· Κύριε, θέλεις εἶπωμεν πῦρ καταβῆναι ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἀναλῶσαι αὐτούς; ⁵⁵ στραφεὶς δὲ ἐπετίμησεν αὐτοῖς. ⁵⁶ καὶ ἐπορεύθησαν εἰς ἑτέραν κώμην.

(SBL Greek New Testament, 2011)

⁵¹ Toe die tyd vir Jesus se hemelvaart nader kom, was Hy vasberade om die reis na Jerusalem te onderneem. ⁵² Hy het boodskappers voor Hom uitgestuur. En hulle het vertrek en by 'n Samaritaanse dorpie aangekom om daar vir Hom voorbereidings te tref. ⁵³ Maar die Samaritane het Hom nie ontvang nie, omdat Hy doelgerig na Jerusalem op pad was. ⁵⁴ Toe die dissipels Jakobus en Johannes dit sien, sê hulle: “Here, wil U hê ons moet vuur uit die hemel laat neerkom om hulle te vernietig?” ⁵⁵ Maar Hy het omgedraai en hulle tereggewys. ⁵⁶ Hulle het toe na 'n ander dorpie gegaan.

(Bybel in Afrikaans, 2020)

Lukas 9:51 merk die begin van die tweede gedeelte van die Lukasevangelie, wat Jesus se reis vanaf Galilea na Jerusalem aandui. Daar word dikwels verwys na die hierdie gedeelte van die Lukasevangelie (Luk 9:51-19:44/19:48) as die “reis verhaal” (Green 1997:453; Malina 2003:267; Carter 2016:164), die “reis na Jerusalem” of die “sentrale gedeelte” van Lukas (Bock 1996:958; Brawley 2016:238). Lukas 9:51 word as beginpunt van hierdie gedeelte bestempel, terwyl daar nie konsensus oor die einde van die gedeelte is nie. Bock (1996:958) reken die einde van die groter perikoop Lukas 19:44 behoort te wees, terwyl Green (1997:453) aanvoer dat die gedeelte by Lukas 19:48 eindig.

Die uiteensetting van Lukas 9:51–56 kan, volgens Bock (1996:959-960), soos volg voorgestel word:

- i. Draai na Jerusalem (Luk 9:51)
- ii. Samaritaanse verwerping van die boodskappers (Luk 9:52–55)
 - a. Verwerping (Luk 9:52–53)
 - b. Die dissipels se oproep tot oordeel (Luk 9:54)
 - c. Jesus se teregwysing (Luk 9:55)
- iii. Voortsetting van die sending (Luk 9:56)

Die verhaal wat in Lukas 9:51-56 vertel word, is Lukas *sondergut* materiaal (Bock 1996:966). Lukas lei die gedeelte in deur die woord Ἐγένετο te gebruik (Luk 9:51). Lukas lei dikwels die begin van nuwe perikope in met die woord: “Ἐγένετο” wat vertaal kan word met “en dit het so gebeur” (Luk 1:5; 2:1; 3:21; 5:1, 12, 17; 6:1, 12; 7:11; 8:1, 22; 9:18, 28, 37). Bock (1996:966) wys daarop dat die woord συμπληροῦσθαι (om te vervul) gebruik word (Luk 9:51) om die doel Jesus se reis te beskryf. Jerusalem as Jesus se eindbestemming, dien ’n belangrike doel as plek vir die vervulling van die Goddelike plan (Green 1997:454).

Jerusalem was, volgens Green (1997:455), as die kulturele en godsdienstige middelpunt van die Joodse wêreld gesien: “By “culture center” we mean the sacred space that establishes the order of the world and provides the center point around which human life is oriented”. Jesus se leer en lewe, vanuit Lukas se perspektief, het juis teen die voorgestelde Joodse wêreldorde, betoog. Jesus neem dieselfde boodskap rondom die instelling van die nuwe koninkryk van God na Jerusalem. Die leser, kan volgens Green (1997:455) die spanning aanvoel:

If Jesus takes this same message to Jerusalem, announcing a new worldview that undermines the world established in and by the temple, what will happen?

This is the sort of question raised by Jesus’ resolve to journey to Jerusalem.

(Green 1997:455)

Lukas gebruik ’n Joodse idioom “om jou gesig te draai om êrens heen te gaan” in Lukas 9:51 om Jesus se gesindheid tot die reis uit te beeld. Bock (1996:968) verduidelik dat dit beteken dat Jesus vasberade en doelgerig gereis het: “The

Hebrew idiom “to set one’s face to go somewhere” indicates a determination to accomplish a task”.

Jesus stuur ἀγγέλους (boodskappers) vooruit om plek vir hulle voor te berei (ἔτοιμάζω) (Luk 9:52). Hierdie term vir “voorberei” kon, volgens Bock (1996:968), verwys na die voorberei van slaapplek en die gereedmaak van ’n plek waar Jesus vir mense kon preek.

Die verhaal vertel dat die Samaritane vir Jesus afwys en verwerp (Luk 9:53). Bock (1996:969) wys daarop dat dit ’n soort voorspelling is van die verwerping wat Jesus tydens die kruisgebeure sou ervaar. Green (1997:456) let op dat Lukas 9:51-56 die eerste verhaal in Lukas is, wat verwys na die Samaritane. Hamm (1994:276) merk dat Lukas gewoonlik positief oor die Samaritane (Lukas 10:30–37; 17:11–19) is en dat hierdie die enigste verhaal in Lukas is wat die Samaritane in ’n negatiewe lig stel.

Lukas verduidelik nie eksplisiet die spanning in die verhouding tussen die Jode en Samaritane nie, omdat dit algemene kennis in die eerste-eeuse antieke wêreld was (Green 1997:456). Die Samaritane het, volgens Bock (1996:970), in die noorde van Israel gewoon in ’n gebied tussen die suide van Israel (Judea) en Galilea.

Samaritane het by die berg Gerisim aanbid, eerder as by die berg Sion (Joh 4:20–24), en het slegs die Pentateug erken. Die Samaritaanse lewensuitkyk het, volgens Green (1997:456), verskil van die van die Jode:

Though they are best known for their outright rejection of the Jerusalem-centered salvation history (since this set them apart most radically from other forms of Judaism), they also had competing views of Scripture, of messianic expectation, and, most importantly, of what constitutes authentic faith before God.

(Green 1997:456)

Green (1997:456) dui dat hierdie verskille tussen die Jode en Samaritane dikwels gelei het tot dade van geweld teenoor die “ander” groep. Hamm (1994:280) gee voorbeelde van dade van geweld tussen die Jode en Samaritane en noem byvoorbeeld dat die Samaritane tussen 6-9 nC menslike beendere in die Joodse tempel gestrooi het, wat tot die verbanning van Samaritane in die tempel gelei het.

Hamm (1994:280) noem ook dat heelwat Jode deur Samaritane in die dorp, Ginea, doodgemaak is, terwyl hulle deur Samaria na Jerusalem gereis het. Bock (1996:970) dui dat tradisionele vyandigheid moeilik is om te verander: “It is hard to reverse such traditional hostility”. Samaritane was dus die Jode se “ander” en as vreemdelinge, heidene en selfs as vyande bestempel.

Bock (1996:970) en Green (1997:456) vind dit vreemd dat Jesus en sy volgelinge deur Samaria reis, terwyl die Jode gewoonlik ’n ander (langer) pad (deur die Transjordan) gebruik het om na Jerusalem te reis. Jesus daag hierdie gebruik uit, deur na die Samaritane uit te reik. Die Samaritane kon moontlik vir Jesus afwys omdat hy ’n Jood was, of omdat die Samaritane geweet het wat sy eindbestemming (Jerusalem) was (Luk 9:53) (Hamm 1994:276; Green 1997:456).

Met die aanhoor van die verwerping deur die Samaritane, word die dissipels, Jakobus en Johannes, volgens Bock (1996:971), dadelik kwaad (Luk 9:54): “James and John view such a refusal to provide hospitality as insulting”. Die verwerping van die Jesus-groep deur die Samaritane het ’n gevoel van skaamte veroorsaak. Skaamte het dikwels oorgegaan na woede. Die dissipels wil sommer die hele dorp vernietig (Bock 1996:970).

Die antieke Mediterreense wêreld het die groep belangriker as die individu beskou (Malina 2001:43). Individuele gedrag is gereël of beïnvloed deur die gemeenskap of groep waaraan die individu behoort (Van der Merwe 2009:91). Individuele gedrag was altyd ten gunste van die groep waaraan die individu behoort. Eer het ook op hierdie manier gewerk (Malina 1993:45; DeSilva 2000:28). Plevnik (1993:96) wys daarop dat eer primêr ’n groepwaarde was. Die Samaritane handel, as groep, teenoor die Jode, as groep. Die twee vurige dissipels wou, deur middel van wraak, Jesus se eer (en daarom die groep se eer) beskerm (Bock 1996:971).

Die dissipels bly steeds Jesus se boodskap misverstaan. Eer, het volgens Jesus se nuwe koninkryk nie op dieselfde wyse as in hulle wêreld, funksioneer nie. Green (1997:457) verduidelik dat die perspektief van ’n Messias wat met outoriteit te kom om te veroordeel, steeds vanuit die dissipels se reaksie (Luk 9:54) gesien kan word.

Die dissipels dink hulle besit die krag om “vuur uit die hemel” te roep. Hierdie idee verwys, volgens Green (1997:457) en Allison (2002:459), indirek na Jesus as ’n profeet, omdat dit die konneksie maak tussen Jesus en Elia wat vuur uit die hemel laat kom het om die verteenwoordigers van die koning van Samaria te verteer (2 Kon 1:1-16). Jesus is egter nie Elia nie. Green (1997:457) wys dat Lukas die beeld van Elia in vergelyking met Jesus se bediening op verskillende maniere gebruik: “But Luke’s presentation of Jesus uses Elijah both as type and antitype”. Jesus tree in hierdie geval nie soos Elia op nie, maar bewys eerder genade aan die vreemdelinge.

In Lukas 9:55 reageer Jesus teenoor die dissipels se woede. Bock (1996:971) stel dat Jesus se reaksie vinnig en dramaties was. Jesus ἐπετίμησεν (het omgedraai) wat beteken dat hy voor gestap het. Bock (1996:971) verduidelik dat die versoek om die Samaritaanse dorpie te vernietig, teenoor Jesus se bedieningswaardes gestaan het. Jesus wys die dissipels tereg, omdat die hulle oorhaastig en in woede reageer het teenoor die verwerping. Die koninkryk van God in die verhaal word, volgens Bock (1996:971), nie voorgestel as een van onmiddellike veroordeling nie:

The point is simple: though the Samaritan decision is a crucial one, the current period is not one of instant judgment. God gives time for people to respond to the kingdom, and he continues to pursue the mission of taking the gospel to all people (2 Pet. 3:9).

(Bock 1996:971)

Allison (2002:459) wys daarop dat Jesus ten alle tye wraak teenoor vyande afkeer: “Jesus’ unelaborated rebuke seemingly implies that violent vengeance is wrong at all times places”. Allison (2002:459) dui verder daarop dat Jesus se reaksie in Lukas 6:55 wraak teenoor ’n “ander” afkeur op die basis van Jesus se uitbeelding van God se gesindheid teenoor alle mense:

The Creator’s love of the entire creation entails showing mercy to all human beings. Luke’s Gospel, moreover, prominently correlates human mercy divine mercy. Jesus demands that disciples do good to those who hate (Luke 6:27), and he requires that they bless those who curse them and pray those who abuse them (6:28; cf. 6:30).

(Allison 2002:459)

Hierdie verhaal wys dat Jesus almal, van enige ras of kultuur by die koninkryk van God wil insluit (Bock 1996:971). Selfs in die midde van verwerping, reageer Jesus nie met woede, wraak of verwoesting nie, maar bly die boodskap verkondig dat almal welkom is in die nuwe familie van God. Die perikoop sluit af met Jesus en sy volgelinge wat na 'n ander dorpie reis (Luk 9:56).

5.3.6 Jesus se hantering van sy “ander” in Lukas 10:38-42: Martha en Maria

38 Ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι αὐτοὺς αὐτὸς εἰσῆλθεν εἰς κώμην τινά· γυνὴ δὲ τις ὀνόματι Μάρθα ὑπεδέξατο αὐτόν. 39 καὶ τῆδε ἦν ἀδελφὴ καλουμένη Μαριάμ, [ἣ] καὶ παρακαθεσθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου ἤκουεν τὸν λόγον αὐτοῦ. 40 ἡ δὲ Μάρθα περιεσπᾶτο περὶ πολλὴν διακονίαν· ἐπιστᾶσα δὲ εἶπεν· κύριε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἡ ἀδελφὴ μου μόνην με κατέλιπεν διακονεῖν; εἶπε οὖν αὐτῇ ἵνα μοι συναντιλάβηται. 41 ἀποκριθεὶς δὲ εἶπεν αὐτῇ ὁ κύριος· Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά, 42 ἐνὸς δὲ ἐστὶν χρεία· Μαριάμ γὰρ τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο ἧτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται αὐτῆς.

(SBL Greek New Testament, 2011)

³⁸ Terwyl hulle op reis was, het Hy by 'n sekere dorpie gekom waar 'n vrou met die naam Martha Hom as gas ontvang het. ³⁹ Sy het 'n suster met die naam Maria gehad, wat by die Here se voete gaan sit het om na sy woorde te luister. ⁴⁰ Maar Martha was besig met al die voorbereidings. Sy kom toe daar staan en sê: “Here, pla dit U nie dat my suster my alleen los om te bedien nie? Sê tog vir haar om my te help!” ⁴¹ Maar die Here antwoord haar: “Martha, Martha, jy kwel en ontstel jou oor so baie dinge, ⁴² maar net een ding is noodsaaklik, en Maria het die goeie deel gekies; dit sal nie van haar af weggeneem word nie.”

(Bybel in Afrikaans, 2020)

Lukas 10:38-42 vorm deel van Jesus se reis vanaf Galilea tot by Jerusalem (Green 1997:453; Malina 2003:267). Lukas gee in Hoofstuk 10 aandag aan die tema van

gasvryheid: “Within its local co-text (esp. vv. 1-37), Jesus’ encounter with Martha and Mary clarifies the nature of the welcome he seeks not only for himself but also for his messengers” (Bock 1996:1037). Die outeur maak verder ’n belangrike vergelyking tussen die voorafgaande verhaal in Lukas 10:25-37 en Lukas 10:38-42. Die outeur vermoei homself met die ware “hoor” van die woord van God. Die skrifgeleerde het gehoor (Luk 10:25), maar nie aksie geneem nie. Die barmhartige Samaritaan se deernis dui op ’n persoon wat hoor en doen (Luk 10:33) en in Lukas 10:38-42 word Maria uitgebeeld as ’n dissipel wat graag wil hoor.

Die uiteensetting van Lukas 10:38–42 kan, volgens Bock (1996:1038), soos volg voorgestel word:

- i. Agtergrond en voorstelling (10:38–39)
- ii. Martha se klagte oor Maria (10:40)
- iii. Jesus se opmerking oor Maria se goeie keuse (10:41–42)

Die milieu word in Lukas 10:38 beskryf as die huis van die vrou (Martha) in εἰς κώμην τινά (’n sekere dorpie). Die outeur van Lukas beskryf nie die spesifieke geografiese ligging van Martha se huis nie. Johannes meld egter die teenwoordigheid van die susterpaar, Martha en Maria (Joh 11:1-12:8) in sy evangelie (Kilgallen 2003:551). Johannes dui daarop dat Martha se huis in Betanië geleë was, ’n dorpie sowat drie kilometer noord van Jerusalem (Bock 1996:1038). Johannes dui ook, volgens Malina (2003:271), dat Lasarus ’n lid van hierdie familie was.

Malina (2003:271) merk dit vreemd dat die huis beskryf word as “haar” (Martha) se huis (Luk 10:38). Bock (1996:1038) neem waar dat Martha as die eienaar en die gasvrou van die huis voorgestel word. Die ontvangs van gaste in ’n huis deur ’n enkel vrou is buitengewoon (Macnamara 2019:597). Terwyl die huis die privaat ruimte is en dus ’n area is waarin vroue vrylik kan funksioneer, sal die ontvangs van gaste, die voorstel van die huis (en aan alle familieledede) normaalweg deur die oudste manlike lid van die familie gedoen word (Malina 2003:271). Bock (1996:1038) verduidelik dat die naam Martha, in Aramees vertaal kan word met die vroulike vorm van die titel “lord master”.

In Lukas 10:39 neem Maria die inisiatief om by Jesus se voete te gaan sit. Bock (1996:1038) bevestig dat Maria se daad antieke lesers sou skok: "... the picture of a woman in the disciple's position, at the feet of Jesus, would be startling in a culture where women did not receive formal teaching from a rabbi". Bock (1996:1038) stel dat dit verrassend is dat Maria eie inisiatief geneem het, met die verwysing na die gebruik van die refleksiewe vorm van die woorde παρακαθεσθεῖσα πρὸς (sy het haarself neergesit langs). Macnamara (2019:598) stem saam en dui daarop dat Maria se posisie by die voete van Jesus op "potensiële dissipelskap" dui:

Mary's location at the Kyrios' feet is a privileged position for potential disciples in the Gospel: Peter (5:8), the sinful woman (7:35-50), the Gerasene demoniac (8:28, 35), Jairus (8:41), the hemorrhagic woman (8:47), and the Samaritan leper (17:16). Her action of listening to the Kyrios' word is a key foundational role for potential disciples.

(Macnamara 2019:598)

Bock (1996:1037) wys daarop dat alle soorte mense by Jesus gemaklik gevoel het: "Those who are sensitive to him recognize that he invites them to come to him. They sense that he will receive them, that he is ready to teach all types of people". Jesus bevraagteken nie Maria se posisie by sy voete nie en verwelkom haar.

Eer en skaamte se rol in die samelewing was geslags sensitief. Eer (en skaamte in die negatiewe sin) is volgens Plevnik (1993:96) beliggaam deur volwasse mans, terwyl positiewe skaamte deur vrouens behou moes word. Geslagsrolle het 'n groot invloed gehad op optrede wat as eerbaar vir onderskeidelik mans en vrouens beskou was. Malina (2001:47) verduidelik dat alle publieke ruimtes (na buite) aan die man behoort het, terwyl die binneruimtes vrouens se plek aangetoon het. Alhoewel die verhaal van Martha en Maria (Luk 10:38-42) in die binneruimte plaasgevind het, het Maria, volgens Malina (2003:271), soos 'n man by Jesus se voete gesit (Luk 10:39): "By sitting and listening to the teacher, Mary was acting like a male". Martha se klagte sluit in dat Maria haarself nie "soos 'n vrou" gedra nie en nie die eerste-eeuse Mediterreense waardes wat die gedrag van vrouens bepaal, gehoorsaam nie.

Die vrou moes haar plek in die samelewing respekteer en op hierdie manier skaamte uitvoer om vir die man eer te verdien (Plevnik 1993:96; Malina 1993:52; DeSilva 2000:33). Malina (2001:48) verduidelik: “Thus the honorable woman ... strives to avoid the human contacts which might expose her to dishonor”. Maria het die risiko geneem om haar (positiewe) skaamte te verloor deur ’n “manlike” posisie in te neem, sodat sy na Jesus kan luister.

Die teenwoordigheid van die spanning tussen susters, is volgens Bock (1996:1040), ’n eerlike weergawe van hoe so ’n situasie in die werklike lewe kan plaasvind. Lukas 10:40 verduidelik hoe hard Martha werk en hoe baie dinge sy het om te doen. Martha se aandag is afgetrek deur al haar take en sy hoor nie wat Jesus sê nie. Dit is, volgens Green (1997:481), algemeen vir ’n vrou in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld om met huis take besig te wees.

Green (1997:481) wys daarop dat Martha gedink het sy doen die regte ding:

Culturally, the problem presented by this pericope is not the portrait of a woman serving (for this is expected), but of a woman assuming (and not only assuming, but even preferring) the role of disciple.

(Green 1997:481)

Aangesien ’n vrou se eer en reputasie verder afgehang het van haar vermoë om ’n huishouding te bestuur, sou Martha se klagte teenoor Maria deur die kultuur as legitiem geles word (Malina 2003:271). Green (1997:481) voer verder aan dat Joodse vrouens dikwels die rol van ’n huisvrou moes inneem om die onderrig van die mans in die huis te ondersteun.

Green (1997:480) dui daarop dat Martha gasvryheid verkeerd verstaan het:

To put it differently, although “service” is perfectly acceptable against the moral landscape of her first-century world, the manner of Martha’s practices exposes them as ill adapted to the sort of hospitality for which Jesus seeks. As high a value as Luke puts on service (by which he often denotes leadership, cf. 22:24-27), service grounded in and brandishing moral intuitions other than those formed through hearing the word is unacceptable.

Jesus is, volgens Bock (1996:1041), nie noodwendig teen Martha se dae van diens nie, maar teen Martha se besig-wees wat haar teenwoordigheid wegneem en teen haar gesindheid wat sleg was teenoor 'n "ander" wat anders as sy bedien. Die ontvangs wat vir Jesus belangrik is, word nie bewys deur 'n deurmekaar besig-wees van 'n huisvrou onder kulturele druk nie, maar in ware teenwoordigheid en nabyheid (Brawley 2016:240). Alhoewel Martha 'n goeie daad gedoen het, was sy te besig om waarlik te hoor wat Jesus wil sê (Green 1997:480).

Martha kla omdat sy deur Maria κατέλιπεν (alleen gelaat is) en al die werk self moet doen. Martha wys daarop dat Maria nie die voorgestelde Joodse waardes rondom 'n vrou se plek in die samelewing, gehoorsaam nie. Sy vra vir Jesus, as outoritêre figuur, om haar besware te ondersteun en om vir Maria te εἰπέ οὖν αὐτῇ ἵνα μοι συναντιλάβηται (sê vir haar om my te help). Bock (1996:1041) verduidelik: "She is confident that if Jesus speaks to Mary he can convince her delinquent sister to help (συναντιλάβηται [*synantilabētai*] means "to take up and help, to bear a burden)".

Lukas gebruik die woord Κύριε (Here) as titel vir Jesus, wat wys op Jesus se outoriteit. Jesus word Κύριε (Here) genoem deur die outeur (Luk 10:39, 41), deur Martha (Lukas 10:40) en word deur Maria se lyftaal in Lukas 10:39 veronderstel (Green 1997:480). Jesus word, volgens Green (1997:481), as die outoritêre leermeester in die verhaal uitgebeeld.

Jesus se reaksie word in Lukas 10:41-42 weergegee. Die gebruik van 'n dubbel vokatief (Martha, Martha) in Lukas 10:41 is as 'n teken van emosie gesien (Green 1997:480). Macnamara (2019:600) wys daarop dat die dubbel vokatief ook as 'n teken van intimiteit en dringendheid gesien kan word. Jesus bied dus 'n sagte reaksie teenoor Martha. Jesus erken Martha se emosie en dat sy oorweldig voel, wat bevestig dat Martha se aandag deur haar werk afgelei was. Martha fokus op soveel ander dinge dat sy die belangrikste persoon en gebeurtenis mis.

Die tweede deel van Jesus se reaksie ondersteun Maria se besluit (Luk 10:42). Sy het, volgens Jesus, die regte besluit geneem om by sy voete te sit en na sy woorde te luister (Green 1997:480). Die “een goeie ding” wat Maria gekies het, word deur Bock (1996:1042) beskryf: “She is fixed on the guest, Jesus, and his word; she heeds the one whose presence is commensurate with the coming of the kingdom of God”. Kilgallen (2003:556) dui op die manier waarop Jesus Maria se posisie prys: “... he does so by picturing Mary in no other way than in the finest position: she listens to the teaching of the Lord”. Maria se aandag op wat belangrik is, word geprys (Brawley 2016:240).

Jesus se antwoord dui kontra-kultureel daarop dat ’n vrou (daarom ook enige iemand) ’n dissipel mag wees. Macnamara (2019:601) dui daarop dat die verhaal al in die verlede misbruik was om vrouens te verneder en hulle “op hulle plek te hou”. Macnamara (2019:601) wys daarop dat die verhaal in Lukas 10:38-42 die teenoorgestelde boodskap dra:

Far from silencing women or disempowering them, this subtle episode exerts a subversive function. Mary is in a privileged position and role for a disciple. She knows her place!

(Macnamara 2019:601)

D’Angelo (1990) dui daarop dat Jesus die rol van vrouens in geloof herdefinieer: “the story of Martha and Mary, reflects a radical revision of the role of women”. Bock (1996:1043) stem saam en stel dat die herstelde status van ’n vrou deur Jesus in hierdie verhaal aangespreek word: “Mary (and, with her, those of low status accustomed to living on the margins of society) need no longer be defined by socially determined roles”. Jesus se bediening herdefinieer geslagsrolle. Bock (1996:1043) stel tereg: “Jesus’s ministry breaks molds”.

5.3.7 Jesus se hantering van sy “ander” in Lukas 13:10-17: Genesing op die Sabbat

¹⁰ Ἦν δὲ διδάσκων ἐν μιᾷ τῶν συναγωγῶν ἐν τοῖς σάββασι. ¹¹ καὶ ἰδοὺ γυνὴ πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας ἔτη δεκαοκτώ, καὶ ἦν συγκύπτουσα καὶ μὴ

δυναμένη ἀνακύψαι εἰς τὸ παντελές. ¹² ἰδὼν δὲ αὐτὴν ὁ Ἰησοῦς προσεφώνησεν καὶ εἶπεν αὐτῇ· Γύναι, ἀπολέλυσαι τῆς ἀσθενείας σου, ¹³ καὶ ἐπέθηκεν αὐτῇ τὰς χεῖρας· καὶ παραχρῆμα ἀνωρθώθη, καὶ ἐδόξαζεν τὸν θεόν. ¹⁴ ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἀρχισυνάγωγος, ἀγανακτῶν ὅτι τῷ σαββάτῳ ἐθεράπευσεν ὁ Ἰησοῦς, ἔλεγεν τῷ ὄχλῳ ὅτι Ἐξ ἡμέραι εἰσὶν ἐν αἷς δεῖ ἐργάζεσθαι· ἐν αὐταῖς οὖν ἐρχόμενοι θεραπεύεσθε καὶ μὴ τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου. ¹⁵ ἀπεκρίθη δὲ αὐτῷ ὁ κύριος καὶ εἶπεν· Ὑποκριταί, ἕκαστος ὑμῶν τῷ σαββάτῳ οὐ λύει τὸν βοῦν αὐτοῦ ἢ τὸν ὄνον ἀπὸ τῆς φάτνης καὶ ἀπαγαγὼν ποτίζει; ¹⁶ ταύτην δὲ θυγατέρα Ἀβραὰμ οὖσαν, ἣν ἔδησεν ὁ Σατανᾶς ἰδοὺ δέκα καὶ ὀκτὼ ἔτη, οὐκ ἔδει λυθῆναι ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ τούτου τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου; ¹⁷ καὶ ταῦτα λέγοντος αὐτοῦ κατησχύνοντο πάντες οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ, καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἔχαιρεν ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ἐνδόξοις τοῖς γινομένοις ὑπ’ αὐτοῦ.

(SBL Greek New Testament, 2011)

¹⁰ Op die Sabbat het Hy in een van die sinagoges onderrig gegee. ¹¹ En kyk, daar was ’n vrou wat al agttien jaar lank gely het onder ’n gees wat haar siek gemaak het. Sy was kromgetrek, en kon glad nie regop kom nie. ¹² Toe Jesus haar sien, het Hy haar nader geroep en vir haar gesê: “Mevrou, jy is van jou siekte verlos.” ¹³ Daarna het Hy sy hande op haar gelê, en sy het dadelik regop gekom en God geloof. ¹⁴ Maar die leier van die sinagoge was verontwaardig omdat Jesus iemand op die Sabbat gesond gemaak het, en hy het vir die skare gesê: “Daar is ses dae waarop ’n mens moet werk. Kom dan op daardie dae om genees te word, en nie op die Sabbat nie.” ¹⁵ Maar die Here het hom geantwoord: “Skynheiliges! Maak elkeen van julle nie op die Sabbat sy os of sy donkie los van die krip en lei hom uit om te drink nie?” ¹⁶ En hierdie vrou, ’n dogter van Abraham, vir wie Satan al agttien jaar lank gevange hou, moes sy dan nie op die Sabbat van hierdie boeie verlos word nie?” ¹⁷ Toe Hy dit gesê het, het al sy teenstanders beskaamd gestaan, maar die hele skare was verheug oor al die wonderlike dinge wat deur Hom verrig is.

(Bybel in Afrikaans, 2020)

Hierdie verhaal bestaan uit twee sub-verhale; die genesing van die vrou (Luk 13:10-13) en die eer-uitdaging deur die sinagoge leier aan Jesus gestel (Luk 13:14-17). Green (1989:647) wys op die interne konneksie tussen die twee sub-verhale (Luk 13:10-13, 13:14-17) binne-in die groter perikoop (Luk 13:10-17) as 'n geheel:

- 1) the location of this scene, ἐν μιᾷ τῶν συναγωγῶν (v 10), which marks change of setting in the larger narrative sequence, all the more significant this is the last appearance of Jesus in a synagogue in Luke's Gospel; this reference is matched in v 14 by the introduction of ὁ ἀρχισυνάγωγος;
- 2) the temporal setting of this story ἐν τοῖς σάββασι- which becomes leitmotif in what follows (Luk 13:14-16);
- 3) the repeated detail regarding the woman's having been ill for eighteen years (Luk 13:11,16);
- 4) the language of binding/ loosing, a play on words introduced in v 12 ἀπολέλυσαι, and made explicit in w 15-16 (λύει, ἔδησεν, λυθῆναι ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ).

(Green 1989:647)

Carter (2016:166) stel dat Lukas 13:10-17 deel vorm van Lukas-eie materiaal, wat ook as *Sondergut* L materiaal bekend staan. Lukas 13:10-17 vertel van een van vier genesings wat in die Lukasevangelie op die Sabbat plaasgevind het (Luk 4:31-41, 6:6-11 en 14:1-6).

Die uiteensetting van Lukas 13:10–17 is, volgens Bock (1996:1212), soos volg:

- i) Inleiding en agtergrond (Luk 13:10–11)
- ii) Genesing (Luk 13:12–13)
- iii) Reaksies (Luk 13:14–17)
 - a. Die sinagoge leier se reaksie (Luk 13:14)
 - b. Jesus se teregwysing (Luk 13:15–16)
 - c. Verdeling van reaksie (Luk 13:17)

Ryan (2017:41) stel dat sinagoges in Israel identifiseer is as die plek waar Jesus onderrig gegee het, veral terwyl hy homself in Galilea bevind het. Dit is, volgens Green (1997:552, 553), die eerste keer dat Jesus die sinagoge besoek, vandat hy op

reis na Jerusalem is. Die verhaal geskied op die Sabbat, terwyl Jesus besig is om mense in die sinagoge te onderrig (Luk 13:10). Bock (1996:1213) wys daarop dat Jesus se lering ondersteun word deur Jesus se genesingsaksie. Die sinagoge is 'n publieke ruimte waarin 'n groot groep mense onderrig kan word (Bock 1996:1213). Ryan (2017:45) dui daarop dat die vrou haarself moontlik in die publieke ruimte van die sinagoge moes bevind, omdat sekere gedeeltes van die sinagoge nie vir haar toeganklik sou wees nie.

Lukas beskryf die fisiese en geestelike kondisie van die vrou by die sinagoge (Luk 13:11). Lukas 13:11 verduidelik dat 'n ἰδοὺ γυνή πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας ἔτη δεκάοκτώ ('n gees het haar vir agtien jaar siek gelaat). Dit verwys, volgens Bock (1996:1213), na geestelike oorlog: "Thus, the note of spiritual conflict is immediately introduced into the account". Daar word verder verduidelik dat die vrou dubbel gevou is (συγκύπτουσα) en nie regop kan loop nie (ἀνακύψαι).

Lukas 13:12 beskryf hoe Jesus die vrou sien, jammer kry en sy woorde gebruik om haar gesond te maak. Green (1997:554) dui daarop dat die gemeenskap waarskynlik die vrou as "onsigbaar" hanteer het, maar dat Jesus haar raaksien: "[this is] significant indeed, for they portend the materialization of a person otherwise socially invisible". Die vrou het nie vir Jesus gevra om haar te help nie. Jesus neem eie inisiatief om die vrou te roep en te genees (Green 1997:554). Jesus oorbrug, volgens Bock (1996:1214), weereens die antieke grense tussen mans en vrouens, sodat hy die vrou kan genees: "His effort to help a woman is significant in a culture where men publicly shunned women. It shows the extent to which Jesus responds to those in need". Die vrou se geloof kom aanvanklik nie ter sprake in die teks nie. Jesus kies om aksie te neem, ten spyte van sosiale verwagtinge.

Jesus se woorde van genesing, gaan in Lukas 13:13 oor in aksie. Jesus het sy hande op die vrou geplaas, waarna sy dadelik (παραχρῆμα) regop gestaan (ἀνωρθώθη) en die Here begin prys het (Luk 13:13). Volgens Bock (1996:1213) is dit die outeur van die Lukasevangelie se gebruik om die frase ἐδόξαζεν τὸν θεόν (sy/hy het die Here geprys) te gebruik nadat 'n persoon gesond gemaak is (Luk 2:20, 4:15, 5:25-26, 7:16, 17:15, 18:43). Die lof aan God dui, volgens Bock (1996:1213), op die

konneksie tussen Jesus en God se genesingskrag. Jesus word as bemiddelaar vir God se krag gesien. Jesus se aanraking verbreek die Joodse reinheidswette (Ryan 2017:56). Jesus word egter nie “onrein” as hy aan die “onrein” vrou vat nie. Jesus se aanraking het die teenoorgestelde uitwerking. Die vrou word, deur Jesus se aanraking, “rein” gemaak. Die vrou se genesing word, volgens Green (1997:554), in terme van bevryding beskryf. Sy is vrygemaak van die bose gees wat haar siek gemaak het.

Die genesing vind (weer) op ’n heilige dag (Sabbat) en op ’n heilige plek (sinagoge) plaas (Luk 13:12-13). Volgens die kaart van tye (Malina 2003:396) was die Sabbat as die heiligste tyd beskou. Op die Sabbat mag geen mens werke doen nie (Kok 2008:227). Volgens die Jode het Jesus die Sabbatswette oortree en die sosiaal-religieuse orde versteur en so die heilige dag ontheilig (Bock 1996:1212; Kok 2008:227). Die ἀρχισυνάγωγος (leier van die sinagoge) was ἀγανακτῶν (ontstoke) dat Jesus iemand op ’n Sabbatdag genees het. Ryan (2017:57) dui daarop dat die leier van die sinagoge ’n belangrike man was: “As an ἀρχισυνάγωγος, Jesus’ opponent would have been recognized as a highly influential individual”. Die leier van die sinagoge het gereken dat die genesing op enige ander dag, behalwe die Sabbat, moes geskied (Luk 13:14). Kilgallen (2001:403) dui daarop dat die leier van die sinagoge, die prioriteit van die genesing op ’n Sabbat bevraagteken het.

In hierdie teks (Luk 13:14-17) kom die eerste-eeuse Mediterreense waardes rondom eer en skaamte duidelik voor. Volwasse mans kon eer in openbare uitdagings “wen” (Plevnik 1993:96). Dit was as ’n uitdaging-reaksie (*challenge-riposte*) handeling gesien: “It must be claimed, gained, and defended before one’s peers”. Eer kon verkry word of verdedig word deur “uitdaging en reaksie” as ’n sosiale spel. Tydens die deelname aan die “uitdaging en reaksie” spel kon ’n persoon ’n uitdaging of eis aan ’n ander rig (Malina 2001:33; Rohrbaugh 2010:114). As daardie uitdaging of eis nie beantwoord kon word nie, was die persoon wat uitgedaag is, se eer in gedrang (DeSilva 2000:29). Die sinagoge leier praat nie alleen met Jesus nie, maar lewer publieke kritiek teenoor Jesus se genesingshandeling (Luk 13:14). Die reaksie van die Sinagoge leier op die genesing, word as ’n publieke uitdaging tot eer gesien (Green 1997:556; Malina 2003:281; Ryan 2017:56).

Ryan (2017:56) wys daarop dat die sinagoge dikwels die ruimte was waarin dispute rondom eer gehou was:

... a local synagogue would have been the appropriate and natural setting for such a dispute. Much would have been at stake in the resolution of this dispute; the honor of both disputants was on the line.

(Ryan 2017:56)

Politiese kwessies was, volgens Ryan (2017:57), ook dikwels in die sinagoge bespreek. Jesus word dus deur die sinagoge leier in Lukas 13:14 uitgedaag en moet op die sinagoge leier se uitdaging reageer sodat Jesus sy eer kan behou.

Lukas noem in Lukas 13:15 vir Jesus κύριος (Here), wat op Jesus se outoriteit dui (Green 1997:555). Jesus reageer in die publieke sfeer deur die sinagoge leier (en dié wat sy standpunt deel) ὑποκριταί (skynheiliges) te noem (Luk 13:15). Green (1997:556) definieer “skynheiliges” as mense wat nie God se wil verstaan nie. Die sinagoge leier kyk vas in die wette, maar verstaan nie die wil van God nie.

Jesus kom in opstand teen die religieuse en sosiale gebruike van die antieke tyd, maar gebruik dit ter selfde tyd om met die sinagoge leier te handel. Jesus se redenasie oor die Sabbat (Luk 13:15) word op die veronderstelling gebou dat die mense wat daar was, die Joodse wette rondom die Sabbat sou ken. Bock (1996:1214) verduidelik dat die Joodse reëls rondom die Sabbat nege en dertig vorme van “werk” verbied, terwyl sommige soorte “werk” wel toegelaat was. Die “werk” wat toegelaat was, was volgens Bock (1996:1214), as dade van omgee en sorg gesien.

Sabbatswette laat, volgens Bock (1996:1214), byvoorbeeld die lei van beeste of ander vee na water, toe. Die Mishnah (Deut 5:14) het gestel dat die beeste na die water gelei mag word, solank hulle nie ’n vrag dra nie (Bock 1996:1214). Green (1997:555) wys daarop dat Jesus die interpretasie van die wet uitdaag. Jesus plaas die genesing met die vrou in vergelyking met dit wat wel toegelaat word op ’n Sabbat (die lei van ’n bees of donkie na ’n krip). Bock (1996:1214) verduidelik:

They cannot dispute that this is common practice (indicated by ἕκαστος, *hekastos*, each), which raises the issue of how an animal can fare better than a human on the Sabbath. Thus the leaders are condemned by their own practice. They show compassion to animals, but not to humans. It is this issue of inconsistency and priority in creation that Jesus raises.

(Bock 1996:1214)

Kilgallen (2001:405) dui daarop dat Jesus wys dat mense wel op die Sabbat werk: “Of course, this notice about a weekly and unquestioned practice is to be an argument *a minore ad majus*: if this is the case with lowly animals, what must be concluded in regard to human beings?”. Jesus vra dus ’n retoriese vraag (Luk 13:15): Is die versorging van diere dan belangriker as die genesing van ’n dogter van Abraham?

Jesus bevestig die vrou se waardigheid om genees te word en stel dat die vrou weer “rein” en deel van die groter gemeenskap is (Luk 13:15). Mense wat met abnormaliteite geleef het, was volgens Malina (2001:166), byna altyd as “onrein” bestempel”. Malina (2001:169) som die doel van reinheidswette op: “purity rules have a place for everything and everyone, with everything and everyone in its place – and with anomalies properly excluded”. ’n Persoon met ’n siekte, afwyking of gestemdheid het nie binne die prentjie van wat as “normaal” of aanvaarbaar is, gepas nie. Abnormaliteite was dikwels hanteer deur die persoon fisies te verwyder vanuit die samelewing (Malina 2001:167). Die samelewing het streng reëls gehad om abnormale mense, dinge en gedrag te ignoreer (Malina 2001:167). Green (1997:553) dui daarop dat die vrou heel moontlik uit die samelewing geskuif is en stel dat haar gebuigde lyf ’n metafoor kan wees vir haar sosiale posisie in die gemeenskap. Die genesing maak die vrou, volgens die antieke etikettering van abnormaliteite, weer “rein”. Malina (2003:281) verduidelik dat genesing as ’n biologiese en sosiale herstel gesien is:

Illness in antiquity was a social as well as physical phenomenon. A person with a disease or deformity was socially as well as physically abnormal. Healing therefore required reestablishing social relationships as well as restoring physical health.

Szkredka (2017:12) verduidelik dat antieke Joodse perspektief oor sonde en vergifnis 'n dieper betekenis gehad het: "... sin was often depicted as sickness, and forgiveness as healing".

Jesus noem die vrou θυγατέρα Ἀβραάμ ('n dogter van Abraham) in Lukas 13:16, wat bevestig dat haar status herstel is en sy weer 'n legitieme lid van die groter samelewing geword het (Malina 2003:281). Green (1997:556) wys dat die teks op 'n wonderbaarlike wyse die vrou se herstel aantoon:

She is thus presented as one of those persons denoted by others as having no place among the people of God, normally excluded from social intercourse, and certainly not highly regarded for their fidelity, and yet raised up by God as children of Abraham in the sense of becoming the recipients of the mercy reserved for Abraham by God. In the present case, indeed, the contrast between how she is presented and what she receives could hardly be more stark.

(Green 1997:556-557)

Jesus bied totale herstel vir die vrou. Haar eer is herstel en sy word as't ware weer ingehuldig as deel van die gemeenskap.

Jesus het op die publieke uitdaging reageer en word, volgens Malina (2003:281), as die wenner van die uitdaging-reaksie spel beskou. Lukas 13:17 dui daarop dat die die oorwinning die bekom van eer vir Jesus inhou en dat Jesus se opponente κατησχύνοντο (skaam gemaak is). Ryan (2017:58) verduidelik die belangrikheid van die publieke reaksie op die uitdaging-reaksie spel tussen die sinagoge leier en Jesus:

The narrative plays out as a synagogue dispute over a legal issue between Jesus and a person of high social status, the outcome of which is decided by persuading the present members of the public. The public recognition of the wisdom of Jesus' reply to the complaint of the ἀρχισυνάγωγος results in Jesus' gaining honor, the shaming of his opponents, the legal validity of his Sabbath cure, and the setting of a precedent for future practice in that locale.

In die poging om Jesus skaam te maak, het die sinagoge leier eer verloor (Green 1997:557). Die skare is egter verbly oor πᾶσιν (al) die wonderlike dinge wat Jesus gedoen het. Die woord πᾶσιν verwys daarna dat die skare oor meer as een gebeurtenis bly is (Bock 1996:1218).

Die sinagoge leier se bekommernis oor die Sabbatswette en tradisie, kyk God se diepe omgee mis. Bock (1996:1219) dui: “God’s compassion is always available, but sometimes people are more concerned with other things than with helping others”. Jesus kry sy “ander” in hierdie verhaal jammer en kies om haar gesond te maak (Luk 13:12). Kilgallen (2001:407) stel dat naaste liefde Jesus se motivering vir die genesing van die vrou was:

The peculiarity of this law, this necessity, for Jesus is shaped by the ways in which he can be neighbor to all people. His abilities, his powers, are especially those of teaching and healing. His word is powerful, whether in the teaching which makes clear the kingdom of God, or in mastering those elements which threaten salvation. What is emphasized in Luke 13, 14.16 is that it is the peculiar necessity of healing which lays upon Jesus. He 'must' heal, out of love of neighbor. This is his obligation.

(Kilgallen 2001:407)

Jesus breek verskeie Joodse wette om die wet van liefde deur genesing toe te pas. Jesus wys dat 'n persoon se waarde nie gekoppel is aan geslag of sosiale status nie. Jesus bevry en herstel dié wat deur die samelewing verwerp word.

Jesus reageer egter negatief teenoor die kritiek wat die sinagoge leier lewer. Is die sinagoge leier ook Jesus se “ander”?

5.3.8 Jesus se hantering van sy “ander” in Lukas 14:7-14: Beskeidenheid en gasvryheid

⁷ Ἔλεγεν δὲ πρὸς τοὺς κεκλημένους παραβολήν, ἐπέχων πῶς τὰς πρωτοκλισίας ἐξελέγοντο, λέγων πρὸς αὐτούς· ⁸ Ὄταν κληθῆς ὑπὸ τινος εἰς γάμους, μὴ κατακλιθῆς εἰς τὴν πρωτοκλισίαν, μήποτε ἐντιμότερός σου ἢ κεκλημένος ὑπ’ αὐτοῦ ⁹ καὶ ἐλθὼν ὁ σὲ καὶ αὐτὸν καλέσας ἐρεῖ σοι· Δὸς τούτῳ τόπον, καὶ τότε ἄρξῃ μετὰ αἰσχύνης τὸν ἕσχατον τόπον κατέχειν. ¹⁰ ἀλλ’ ὅταν κληθῆς πορευθεὶς ἀνάπτεσε εἰς τὸν ἕσχατον τόπον, ἵνα ὅταν ἔλθῃ ὁ κεκληκὼς σε ἐρεῖ σοι· Φίλε, προσανάβηθι ἀνώτερον· τότε ἔσται σοι δόξα ἐνώπιον πάντων τῶν συνανακειμένων σοι. ¹¹ ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται καὶ ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται. ¹² Ἔλεγεν δὲ καὶ τῷ κεκληκότι αὐτόν· Ὄταν ποιῆς ἄριστον ἢ δεῖπνον, μὴ φώνει τοὺς φίλους σου μηδὲ τοὺς ἀδελφούς σου μηδὲ τοὺς συγγενεῖς σου μηδὲ γείτονας πλουσίου, μήποτε καὶ αὐτοὶ ἀντικαλέσωσίν σε καὶ γένηται ἀνταπόδομά σοι. ¹³ ἀλλ’ ὅταν δοχὴν ποιῆς, κάλει πτωχοὺς, ἀναπαίρους, χωλοὺς, τυφλοὺς· ¹⁴ καὶ μακάριος ἔσῃ, ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀνταποδοῦναί σοι, ἀνταποδοθήσεται γάρ σοι ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν δικαίων.

(SBL Greek New Testament, 2011)

⁷ Toe Hy opmerk hoe die genooies die ereplekke aan die tafel uitsoek, het Hy die volgende gelykenis vir hulle vertel: ⁸ “Wanneer jy deur iemand na ’n bruilofsfees uitgenooi word, moet jy nie op die ereplek gaan sit nie, ingeval iemand van groter aansien as jy deur hom uitgenooi is, ⁹ en hy wat hom en jou uitgenooi het, dan vir jou kom sê, ‘Maak plek vir hierdie man.’ Dan sal jy met skaamte die verste plek gaan inneem. ¹⁰ Nee, wanneer jy uitgenooi word, gaan na die verste plek, sodat die man wat jou uitgenooi het, kan kom en vir jou sê, ‘Vriend, skuif nader!’ Dan sal jy aansien kry by almal wat saam met jou vir ete aanleun. ¹¹ Want elkeen wat homself verhoog, sal verneder word, en wie homself verneder, sal verhoog word.” ¹² Jesus het ook vir die man wat Hom genooi het, gesê: “Wanneer jy ’n ligte ete of ’n groot maaltyd gee, moenie jou vriende of broers of familie of ryk bure nooi, met die doel dat hulle jou weer op hulle beurt uitnooi, en jy dan vergoed word nie. ¹³ Nee,

wanneer jy 'n feesmaal aanbied, nooi die armes, kreupeles, verlamdes, en blindes. ¹⁴ Dan sal jy gelukkig wees, omdat hulle niks het om jou mee te vergoed nie; want jy sal beloon word by die opstanding van die regverdiges.”

(Bybel in Afrikaans, 2020)

Lukas 14:1-24 vorm, volgens Green (1997:570), 'n eenheid wat deur die tyd, plek en geleentheid saamgebind word en uit drie episodes bestaan. Smith (1987:620) wys daarop dat Lukas 14:1-24 se eenheid verder deur tradisie (genre) en tema bevestig word:

This tradition is clearly echoed in Luke's chap. 14, which begins with Jesus being invited to a banquet in the house of a Pharisee. Much of the rest of the chapter is thus concerned with things that were said at table. The chapter is made up of a collection of sayings of Jesus about banquets, including the parable of the places at table (14:7-11), the parable of the banquet invitations (14:12-14), and the parable of the great banquet (14:15-24). Each of these pericopes uses the symbolism of the banquet to present a different teaching. All are tied together by the context as well; this is given emphasis by continual references to the table setting in the introductions to each pericope (14:7, 12, 14). Thus, chap. 14 is a highly structured literary unit with clear reference to the symposium genre.

(Smith 1987:620)

In die eerste episode (Luk 14:1-7) word Jesus genooi om op die Sabbat by die leier van die Fariseërs te gaan eet. Die Fariseër se uitnodiging insinueer dat hy vir Jesus as sy sosiale gelyke gesien het (Green 1997:571), maar Jesus word in hierdie geval dopgehou en met agterdog hanteer. Lukas 14:1-7 beskryf hoe Jesus, op die Sabbat, tydens die ete 'n man wat aan water gely het, genees het. Jesus onderrig die Fariseërs rondom die uitleef van liefde en omgee teenoor 'n “ander”, selfs op 'n Sabbat. Die ete word geïnterpreteer in die konteks van 'n stad in eerste-eeuse Palestina (Van Eck 2016:92).

Die milieu van die teks (Luk 14:7-14) is in die tweede episode dieselfde as in die eerste episode en beskryf as die Fariseër se huis op die Sabbat, by die geleentheid

van 'n ete. In Lukas 14:7-14 gaan Jesus voort met sy onderrig aan die Fariseërs en bied vir hul 'n les rondom nederigheid, beskeidenheid en inklusiwiteit.

Die derde episode (Luk 15:15-24) bestaan uit 'n tweede gelykenis oor die praktyk van uitnodigings rig en aanvaar, waarin Jesus verder verduidelik hoe gasvryheid in die koninkryk van God lyk (Green 1997:583).

Die perikoop (Luk 14:7-14) is, volgens Bock (1996:1261), Lukas *sondergut* materiaal, alhoewel die tema van nederigheid in verskeie ander tekste aangeraak word (Matt 18:4, 23:2, Luk 18:14). Jesus leer die Fariseër en sy gaste in Lukas 14:7-14 hoe God se mense behoort te leef en wat dit beteken om vir Jesus te volg (Bock 1996:1260).

Die uiteensetting van Lukas 14:7–14 kan, volgens Bock (1996:1261), soos volg voorgestel word:

- i. Vermaning om die agterste sitplek in te neem (Luk 14:7–11)
 - a. 'n Gelykenis in reaksie op tafelmaniere en sitplek beplanning (Luk 14:7)
 - b. Eerste illustrasie: wat om nie te doen nie (Luk 14:8–9)
 - c. Tweede illustrasie: wat om te doen (Luk 14:10–11)
- ii. Vermaning om diegene uit te nooi wat nie kan terugbetaal nie (Luk 14:12–14)
 - a. Wie om nie te nooi nie (Luk 14:12)
 - b. Wie om te nooi (Luk 14:13)
 - c. Die belofde hemelse beloning (Luk 14:14)

Green (1997:578) wys daarop dat die twee sub-dele (Luk 14:7-11 en 14:12-14) 'n soortgelyke struktuur het en langs mekaar gelees kan word:

Verses 7-11

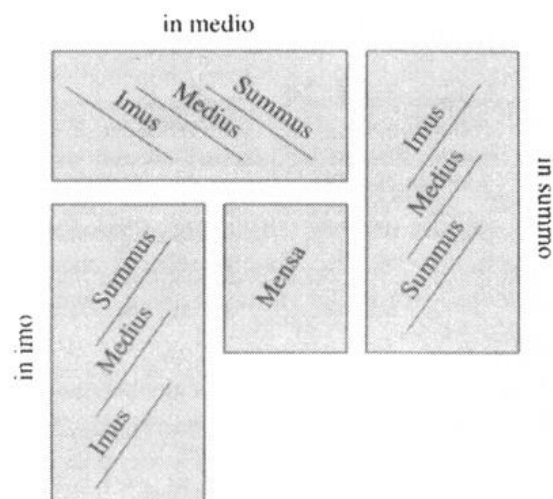
Jesus addresses his fellow guests
When you are invited to a meal . . .
Do not . . . lest . . .
But when you are invited to a meal . . .
Then you will . . . because. . . .

Verses 12-14

Jesus addresses his host
When you host a meal with guests . . .
Do not . . . lest . . .
But when you host a meal with guests . . .
Then you will . . . because. . . .¹²⁵

(Green 1997:587)

Green (1997:569) en Pickett (2016:96) verduidelik dat etes belangrike sosiale funksies in die antieke tyd vervul het. Van Eck (2016:103) dui op die belang van etes in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld: “In the Mediterranean world meals taken together were seen as a confirmations of shared values and structures, status and honor ratings”. Die manier waarop mense in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld geëet het, was gekenmerk deur skuins lê op kussings of matte (Malina 2003:284). Malina (2003:284) bied ’n illustrasie van hoe nege gaste by ’n tipiese Mediterreense ete om ’n tafel geplaas sou word:



(Malina 2003:284)

Malina (2003:284) verduidelik dat die “*mensa*” die tafel was. Die gaste het op hulle linkersy gelê en hulself met hulle linker elmboog ondersteun. Daar was drie kussings of matte voorberei. Die “*in medio*” mat of kussing was as die belangrikste sitplek beskou. Die drie plekke op die kussing of mat was ook volgens status of rang rangskik. Die “*summus*” plek was gereserveer vir die heel belangrikste gas. Volgens Malina (2003:284) het daar niemand agter die belangrikste gas gelê nie. Die kussing of mat na die “*in medio*” se linkerkant, die “*in summo*” kussing of mat, was volgende in waardigheid. Die “*in imo*” kussing of mat was gereed gemaak vir die laagste rang en was gewoonlik deur die gasheer en sy familie geneem.

Bock (1996:1262) wys daarop dat sitplek-gebruike verskil het in die antieke tyd. Smith (1987:617) dui dat die Jode dikwels die sitplekke rondom die tafel in die vorm van 'n "U" rangskik het:

At any formal meal in a Greek or Roman setting, the diners reclined around a central axis, the most common arrangement being that of the "triclinium," whereby the couches were arranged in a u-shaped formation around a central table.

(Smith 1987:617)

Lukas 14:7 wys daarop dat gaste by die ete self hulle sitplekke kon kies. Die ereplek het, volgens Bock (1996:1262), verwys na die plek reg langs die gasheer of hoof van die huis. Nadat sitplekke gekies is, het die gaste gewoonlik hande gewas. Die presiese uitleg van sitplekke in Lukas 14:7-14 is onseker (Bock 1996:1262). Die feit dat sitplekke volgens rang of status allokeer of gekies is, is egter seker. Smith (1987:618) stel dat sitplekke volgens status geallokeer was: "All such traditional arrangements (and there were others) also had traditional rankings assigned, so that one's position at the table indicated one's rank relative to that of the other guests". Malina (2003:285) verduidelik dat die sitplek 'n belangrike sosiale gebruik was: "Who sat where at an ancient meal was a critical statement of social relations". Jesus bevind homself in Lukas 14:1-24 by so 'n ete.

Die ete in Lukas 14:1-24 vind in 'n hoë konteks samelewing plaas. Malina (2001:2) stel dat 'n algemene kennis van die konteks in 'n hoë konteks samelewing veronderstel word: "High context societies produce sketchy and impressionistic documents, leaving much to the reader's or hearer's imagination and common knowledge". Daar is, volgens Malina (2003:8), 'n ongeskrewe teks binne in elke teks. Die ongeskrewe gedeelte in die teks verwys die dinge wat 'n skrywer veronderstel sy of haar gehoor weet en wat hy of sy so te sê tussen die lyne van 'n geskrewe dokument kan laat. Die skrywer maak staat op die algemene kulturele kennis van die leser om die verhaal te "voltooi" en 'n begrip van die boodskap van die teks te ontwikkel. Smith (1987:619) verduidelik dat die Fariseër en sy gaste, binne die hoë konteks samelewing, bekend sou wees met die tafelgebruike van daardie tyd:

Notice how the parable functions to symbolize how rankings will be assigned in the kingdom by reference to a recognized custom in the culture. The custom is obviously well understood and taken for granted; otherwise, the parable would not work.

(Smith 1987:619)

Terwyl Jesus in Lukas 14:1-6 deur die Fariseër dopgehou was, het Jesus het die Fariseër en sy gaste in Lukas 14:7 dopgehou en vervolgens 'n gelykenis vertel (Bock 1996:1262; Green 1997:580). Jesus se lering begin in Lukas 14:8 deur duidelik te vermaan teen die inneem van die ereplek by 'n ete of troue, met die aanname dat jy die belangrikste gas is (Bock 1996:1262). Jesus wys daarop dat daar dalk nog 'n belangriker gas mag opdaag (Luk 14:8). Jesus verduidelik dan, volgens Bock (1996:1263), dat die inneem van die ereplek tot die verloor van eer kan lei (Luk 14:9):

Jesus describes the embarrassing reversal: a self-appointed place at the front produces shame (αἰσχύνῃ, aischynē; BAGD 25 §2; BAA 48 §2; the noun only here in Luke, the verb only in 16:3), as the host intercedes for the more eminent guest and asks the presumptuous person to move to the “least honorable” seat.

(Bock 1996:1263)

Die persoon wat sy eie eer bevorder het en aangeneem het dat hy die belangrikste is, sal voor al die genooides gaste moet opstaan en op die laaste oop sitplek moet gaan sit. Jesus verbeeld die publieke skaamte wat daardie persoon sal voel (Luk 14:9). Jesus se boodskap dui daarop dat om jou eie belangrikheid te oorskakel, die risiko inhou dat jy in die publiek skaam gemaak kan word (Bock 1996:1263).

In Lukas 14:10-11 gee Jesus raad oor hoe om op te tree by 'n ete; neem eerder die laaste sitplek in. Die kontras tussen πρωτοκλισίαν (eerste/belangrikste) sitplek (Luk 14:8) en ἔσχατον (laaste/aan die einde) sitplek (Luk 14:10), word deur Bock (1996:1263) uitgewys. Bock (1996:1263) verduidelik dat die inneem van die laaste sitplek tot die bekom van eer kan lei:

By taking the last station, the host's reaction may be entirely different: he may ask the person to take a better seat, and in doing so, rather than being shamed, that person will be honored before all who sit at the table.

(Bock 1996:1263)

Jesus leer die Fariseërs en sy gaste 'n les in nederigheid teen die agtergrond van 'n antieke samelewing wat eer en skaamte as belangrike waardes ag (Green 1997:579). Malina (2003:285) wys daarop dat etes met status en die bekom van eer verband gehou het: "Dinners were important social occasions that were used to cement social relations".

Eer word deur Malina (2001:30) definieer as die waarde van 'n persoon uit sy of haar perspektief ("that is, one's claim to worth") plus die persoon se waarde vanuit die perspektief van die sosiale groep waaraan daardie persoon behoort. Malina (2001:31) verduidelik verder: "Honor, then, is a claim to worth and the social acknowledgement of that worth". Rohrbaugh (2010:111) stem hiermee saam en stel: "Put very simply, honor is the status one claimed in the community, together with the all-important public recognition of that claim". Moxnes (1996:22) wys op dieselfde beginsels en definieer eer as die publieke erkenning van 'n persoon se sosiale status in die samelewing. Teen hierdie agtergrond, waarsku Jesus dat oordrewe eie-belang (eie aanspraak op mens se eerbare posisie) die gevaar kan inhou dat die sosiale groep (gasheer) nie jou aanspraak op jou eie eer sal erken nie. Die gevolg sal die verloor van eer vir die individu inhou.

Jesus stel die belang van nederigheid in die koninkryk van God voor (Luk 14:11) en dui daarop dat God die nederige sal ophef.

In die volgende gedeelte, Lukas 14:12-14, stel Jesus dat gaste wat niks het om terug te gee nie, genooi moet word. Gasvryheid moet bewys word aan dié mense wat nie in staat is om te resiproseer nie. Bock (1996:1264) wys daarop dat die woorde in Lukas 14:12, μή φώνει (moenie nooit) na 'n gewoonte uitnodiging verwys en beteken dat daar nie altyd net vriende, broers, familie en ryk bure genooi moet word nie. Dit beteken dus nie dat vriende, broers, familie en ryk bure nooit genooi mag word nie,

maar dat dit nie eksklusief moet gebeur nie. Uitnodigings aan “gelykes” word resiproseer deur ’n uitnodiging om weer by hul huis te eet (Bock 1996:1265; Green 1997:579). Green (1997:581) verwys na uitnodigings aan “gelykes” as deel van ’n belangrike sosiale mag spel:

Because invitations served as currency in the marketplace of prestige and power, there is nothing extraordinary or particularly objectionable to the inclusion of one’s social peers and family, persons from whom one could expect reciprocation.

(Green 1997:581)

Hierdie soort handeling verwys na gebalanseerde resiprositeit, en behels, volgens Malina (1986:102), na sosiale interaksies wat gelyktydig gefokus is op albei partye. Neyrey (2005:469) verwys na gebalanseerde resiprositeit as ’n “*quid-pro-quo*” ruiling. Albei partye se behoeftes kry aandag, op ’n gebalanseerde manier.

Jesus stel in Lukas 14:13 voor dat die armes (πτωχούς), kreupeles (ἀναπήρους), verlamdes (χωλούς) en blindes (τυφλούς) genooi word. Hierdie groepe mense verwys na groepe mense wat nie iets het om terug te gee nie en nie kan resiproseer deur hulle eie uitnodiging weer aan die gasheer te rig nie (Bock 1996:1266). Green (1997:570) dui daarop dat dit moeilik vir die elite moes wees om Jesus se voorstel aan te hoor, omdat in- en uit-groepe deur etes daargestel was:

Such values were not unique to Pharisees, of course, but were shared by others, including the social elite, for whom the table was an expression of kin-or friendship and for whom dining served to give expression to concerns for honor and reciprocity.

(Green 1997:570)

Van Eck (2016:104) wys op die belaglikheid van Jesus se voorstel teen die sosiale agtergrond en konteks van die eerste-eeuse Mediterreense stad:

Because meals had to do with different degrees of hierarchy, inclusion and exclusion, and boundaries, likes only ate with likes—that is, people ate with others of the same social standing, status and honor rating. This means that members of the elite, who occupied the walled-off center of the city, only ate with (certain) other members of the elite behind the inner wall, but not with the

nonelites occupying the outlying area of the city located between the inner and outer walls of the city, or with those (the impure and marginalized) who lived outside the city walls.

(Van Eck 2016:104)

Armes, kreupeles, verlamdes en blindes was dikwels ignoreer of uitgewerp uit die samelewing as gevolg van Joodse reinheidswette (Malina 2001:167). Hierdie groep mense wat Jesus as “gaste” voorstel, was deur die algemene samelewing as “abnormaal” en “onrein” beskou (Malina 2001:167; Van Eck 2016:106). Malina (2003:286) stel dat etes buite die status-grense skaars in tradisionele samelewings was. Van Eck (2016:99) dui daarop dat sosiale kontak tussen die elite en die “minderes” byna nooit plaasgevind het nie. Jesus se voorstel, het volgens Malina (2003:286), die elite uitgedaag om die risiko te neem om eer te verloor:

It was especially difficult for the elite, who risked being cut off by families and social networks if seen in public eating with persons of lower rank. That was especially so in the city (the setting for this text), where status stratification was sharp and members of the elite were expected to maintain it.

(Malina 2003:286)

Etes is in die antieke tyd, volgens Green (1997:570), gebruik om bestaande verhoudinge te bevorder. Lukas gebruik egter gereeld etes om nuwe verhoudinge daar te stel en bestaande sosiale grense te oorsteek (Luk 5:29-32, 7:34-36, 19:1-10).

Green (1997:582) wys daarop dat Jesus se voorstel rondom die uitnodiging van die “minderes” die sosiale afstand tussen die ryke en arme, die binne- en buitestaander tot niet sal maak. Jesus beklemtoon die waarde van die “minderes” deur om hulle as waardige gaste en dus as “gelykes” voor te stel. Jesus stel dat gasvryheid oor sosiale grense moet strek. Bock (1996:1266) stel dat Jesus se boodskap teenoor die bestaande waardes staan: “Unlike much of ancient culture, Jesus urges that reciprocity not be a factor in deciding whom to invite. Hospitality is generosity when no motive exists besides giving”. Wederkerigheid, soos wat die Fariseër en sy gaste dit verstaan, was deur Jesus in Lukas 14:13 afgewys.

Alle handel en dienste in verhoudings in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld was wederkerig (Joubert 2015:173). Wederkerigheid was 'n belangrike waarde in die antieke tyd, omdat dit oor die behoud van eer gegaan het. Wederkerigheid dra, volgens Bock (1996:1265), nie dieselfde gewig in God se koninkryk nie: “The major point is that customary “pay back” hospitality is of no great merit to God. Fellowship should not have social limits. The best hospitality is that which is given, not exchanged”. Jesus stel eerder algemene resiprositeit as 'n belangrike waarde in die koninkryk van God voor.

Algemene resiprositeit verwys na interaksies wat gefokus is op die sosiale belange van die ander party (Malina 1986:102). Neyrey (2005:469) verduidelik dat algemene resiprositeit beaam dat die “ander” se behoeftes eerste gestel word. Algemene resiprositeit is 'n vae soort resiprositeit, omdat daar nie gespesifiseer word hoe, wanneer en waar daar iets terug gegee gaan word nie (Malina 1986:102; Stewart 2010:157). Algemene resiprositeit word dikwels verstaan as “om te gee sonder om iets terug te verwag”. Bock (1996:1267) verwys na die boodskap van die koninkryk van God vanuit Lukas 14:7-13: “Rather, it is to make chairs available to those who are looking for a place to sit—even for those who think there are no chairs for them”. Green (1997:579) wys daarop dat Jesus met (onder andere) hierdie gelykenis, die bekende wêreld van die antieke tyd op sy kop draai:

... when Jesus subverts conventional mealtime practices related to seating arrangements and invitations, he is doing far more than offering sage counsel for his table companions. Rather, he is toppling the familiar world of the ancient Mediterranean, overturning its socially constructed reality and replacing it with what must have been regarded as a scandalous alternative.

(Green 1997:579)

Beskeidenheid en nederigheid word deur Jesus in Lukas 14:7-14 vereis.

Nederigheid en openheid vir “ander”, ongeag hulle status of vermoë om resiproseer, word deur Jesus in Lukas 14:7-13 beklemtoon. Bock (1996:1262) verwys daarna dat nederigheid as 'n fundamentele eienskap van 'n dissipel voorgestel word. Jesus leer die Fariseër en sy gaste om nie die belangrikste sitplek in te neem nie, maar eerder nederig te wees, sonder om iets terug te verwag. Nederigheid en vrygewendheid is,

volgens die teks (Luk 14:7-14) die manier waarop 'n persoon nader aan God en ander mense kan beweeg. 'n Beskeie persoon ignoreer die grense en sosiale perspektiewe rondom status en rang (Bock 1996:1260). God verhoog die een wat die arme, kreupele en blinde bevriend.

Die perikoop sluit af met die belofte van 'n hemelse beloning in Lukas 14:14. God eer onbaatsugtige genade wat aan "ander" bewys word. Lukas 14:14 stel dat God namens die wat nie terug kan betaal nie (armes, kreupeles, verlamdes, blindes), 'n beloning sal gee (Bock 1996:1267). Die passiewe vorm van ἀνταποδοθήσεται (dit sal terugbetaal word) suggereer, volgens Bock (1996:1267), dat God die bron van die beloning is.

5.3.9 Jesus se hantering van sy "ander" in Lukas 17:11-19: Genesing van tien melaatse mans

¹¹ Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλὴμ καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσον Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας. ¹² καὶ εἰσερχομένου αὐτοῦ εἰς τινα κώμην ἀπήντησαν δέκα λεπροὶ ἄνδρες, οἱ ἔστησαν πόρρωθεν, ¹³ καὶ αὐτοὶ ἦσαν φωνὴν λέγοντες· Ἰησοῦ ἐπιστάτα, ἐλέησον ἡμᾶς. ¹⁴ καὶ ἰδὼν εἶπεν αὐτοῖς· Πορευθέντες ἐπιδείξατε ἑαυτοὺς τοῖς ἱερεῦσιν. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτοὺς ἐκαθαρίσθησαν. ¹⁵ εἷς δὲ ἐξ αὐτῶν, ἰδὼν ὅτι ἰάθη, ὑπέστρεψεν μετὰ φωνῆς μεγάλης δοξάζων τὸν θεόν, ¹⁶ καὶ ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ εὐχαριστῶν αὐτῷ· καὶ αὐτὸς ἦν Σαμαρίτης. ¹⁷ ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· Οὐχὶ οἱ δέκα ἐκαθαρίσθησαν; οἱ δὲ ἑννέα ποῦ; ¹⁸ οὐχ εὐρέθησαν ὑποστρέψαντες δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ εἰ μὴ ὁ ἄλλογενὴς οὗτος; ¹⁹ καὶ εἶπεν αὐτῷ· Ἀναστὰς πορεύου· ἡ πίστις σου σέσωκέν σε.

(SBL Greek New Testament, 2011)

¹¹ Op 'n keer het Jesus op pad na Jerusalem deur die grensgebied tussen Samaria en Galilea gereis. ¹² Toe Hy 'n sekere dorpie binnegaan, het tien melaatse mans Hom tegemoet gekom. Hulle het op 'n afstand bly staan ¹³ en uitgeroep: "Jesus, Meester, ontferm U tog oor ons!" ¹⁴ Toe Hy hulle sien, sê Hy vir hulle: "Gaan wys julleself vir die priesters." Op pad daarheen is

hulle gereinig. ¹⁵ Een van hulle het, toe hy sien dat hy gesond geword het, omgedraai en God met 'n harde stem geloof. ¹⁶ Hy het op sy gesig aan Jesus se voete neergeval en Hom gedank. Hy was 'n Samaritaan. ¹⁷ Jesus antwoord hom toe: "Is daar dan nie tien gereinig nie? Waar is die ander nege?" ¹⁸ Was daar niemand onder hulle te vinde wat omgedraai het om God te loof, behalwe hierdie vreemdeling nie?" ¹⁹ Toe sê Hy vir die man: "Staan op en gaan! Jou geloof het jou gered."

(Bybel in Afrikaans, 2020)

Die reiniging van die tien melaatse mans (Luk 17:11-19) is, volgens Bock (1996:1397), die vierde van vyf wonderwerke in Lukas se reis-verhaal. Jesus se reis na Jerusalem is byna voltooi, tog wys Jesus steeds genade langs die pad, aan mense wat dit nodig het. Die wonderwerk is uniek aan Lukas en word dus as Lukas *sondergut* materiaal bestempel (Betz 1971:314; Aryeh 2021:493). Bock (1996:1398) verduidelik dat dit blyk dat Lukas moontlik van 'n ander bron ook gebruik gemaak het.

Die uiteensetting van Lukas 17:11-19 kan, volgens Bock (1996:1398), soos volg voorgestel word:

- i. Genesing van die tien melaatses (Luk 17:11–14)
 - a. Milieu en agtergrond (Luk 17:11)
 - b. Tien melaatses roep om genade (Luk 17:12–13)
 - c. Genesing (Luk 17:14)
- ii. Die Samaritaan se reaksie en Jesus se lof (Luk 17:15–19)
 - a. Die Samaritaan se dankbaarheid en lof (Luk 17:15–16)
 - b. Jesus se opmerking en lof (Luk 17:17–19)
 - (1) Vraag (Luk 17:17)
 - (2) Waarneming (Luk 17:18)
 - (3) Aanbeveling van geloof tot redding (Luk 17:19)

Die verhaal (Luk 17:11-19) speel, volgens Lukas, buite 'n dorpie tussen Samaria en Galilea, af (Luk 17:11-12). Jesus beweeg ter selfde tyd nader aan die konfrontasie wat in Jerusalem op hom wag (Green 1997:639). Bock (1996:1399) merk dat die geografiese beskrywing van waar die verhaal afspeel, vreemd is: "The note (17:11)

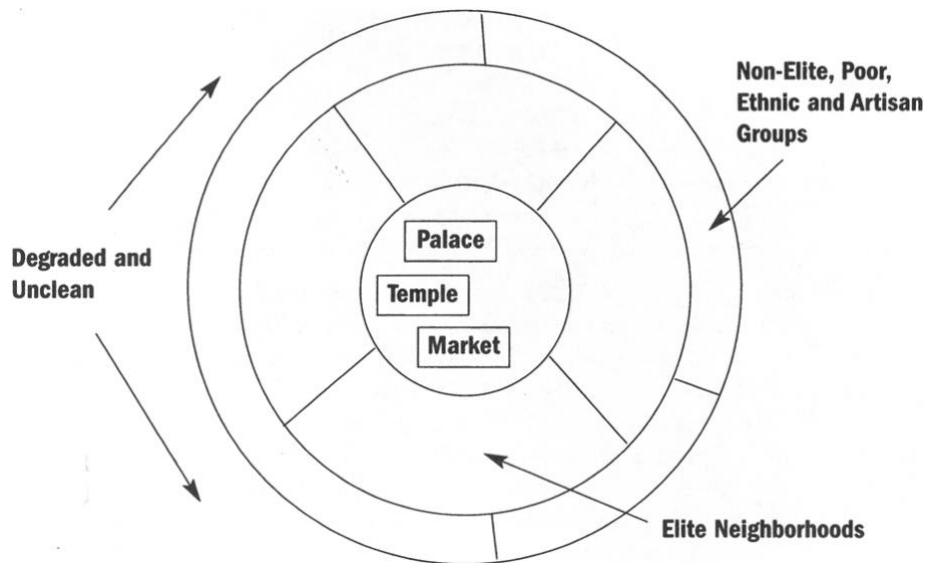
makes clear that Luke is not describing a straight-line journey”. Vroeër in Lukas (Luk 10:38-40) word daar aangetoon dat Jesus in ’n dorpie naby Jerusalem, in Betanië verkeer. Jesus het dus eintlik reeds deur Samaria gereis. Lukas se beskrywing van die milieu maak nie sin nie (Hamm 1994:275; Aryeh 2021:508). Betz (1971:314) stel dat Lukas 17:11 deur die outeur van Lukas geskep is. Green (1997:634) gee ’n ander verduideliking en dui op die moontlikheid van die gebruik van ’n ander bron of die instel van ’n narratiewe strategie:

The effect of this narrative strategy has been to concentrate attention on Jesus’ interactions with his followers, the crowds, and Pharisees and legal experts on the way, rather than on any notion of an actual travelogue.

(Green 1997:634)

Nietemin, bevind Jesus (en sy dissipels) hul naby Jerusalem (Green 1997:633). Lukas 17:12 dui daarop dat tien melaatse mans buite ’n sekere dorpie vir Jesus gesien het. Die melaatse mans ἕστησαν πόρρωθεν (staan op ’n afstand) omdat hulle deur ’n velsiekte bemoei is (Green 1997:640). Aryeh (2021:508) stel dat melaatses omtrent ’n vyf en veertig meter spasie tussen hulle en ander mense moes laat. Malina (2003:296) reken dat Hansen’s siekte (melaatsheid soos ons dit in vandag se wêreld ken) heel waarskynlik nie in die eerste-eeuse Palestina bestaan het nie. Die siekte wat die “melaatses” gehad het, was waarskynlik eerder ’n ander vorm van velsiekte (Green 1997:640). Numeri 5:2-3 het spesifiseer dat melaatses buite die kamp moet bly (Malina 2003:296). Levitikus 13:43 stel dat melaatses geskeurde klere moet dra en lang hare moet hê. Melaatses moet daarmee saam, volgens Malina (2003:296), “onrein, onrein” uitroep wanneer iemand nader beweeg.

Malina (2003:297) illustreer die ruimtes waarin mense van verskillende klasse hulself bevind het:



(Malina 2003:297)

DeSilva (2002:219) verduidelik dat reinheidswette help om grense te onderskei en toepaslike plekke te identifiseer: “It tells us what and who being when and where”. ’n Persoon met ’n siekte, afwyking of gestemdheid het nie binne die prentjie van wat as “normaal” of aanvaarbaar is, gepas nie. DeSilva (2022: 245) skryf: “A person who was “whole,” who suffered no discharges or erosion of the skin surfaces, was ‘clean’”. Van Eck (2016:105-106) dui daarop dat melaatse mense gesien was as mense wat geen respek vir grense gehad het nie, en daarom melaatsheid gekry het. Direkte kontak met ’n melaatse persoon kon na onreinheid lei. Die melaatse mans wat as “onrein” bestempel is, is deur die samelewing verwerp en moes buite die mure van die dorp woon (Malina 2003:368; Aryeh 2021:507).

In Lukas 17:13 roep die melaatse mans na Jesus en vra Ἰησοῦ ἐπιστάτα, ἐλέησον ἡμᾶς (Jesus, Meester, wees ons genadig). Bock (1996:1401) dui daarop dat die melaatse mans moontlik van Jesus en sy genesings gehoor het: “The call for mercy is a request to someone of superior position to show compassion”. Die melaatses se versoek tot genade en die gebruik van die woord ἐπιστάτα (meester) is ’n teken van die erkenning van Jesus se outoriteit.

Jesus het ἰδὼν (kykende) vir hulle 'n opdrag gegee om hulself vir die priester te gaan wys (Luk 17:14). Jesus se diep omgee vir mense wat swaarkry en uit die samelewing gewerp is, word duidelik gesien. Jesus sien mense raak wat normaalweg deur die samelewing misgekyk word.

Levitikus 14:2 stel dat 'n melaatse wat genees is, homself vir die priester moes gaan wys, deur 'n reeks reinigings gaan en vir sewe dae wag, voordat hy na die kamp kan terugkeer. Jesus verwys na hierdie proses wanneer hy die opdrag in Lukas 17:14 gee. Green (1997:641) wys op die rol van priesters in die behou van sosiale grense: "As "health care consultants," priests functioned as "purity inspectors" to exclude persons or restore them to their social roles; they were not themselves active in any therapeutic process". Die priesters kan dus ook mense wat genees is, weer terug verwelkom in die gemeenskap.

Die melaatses word egter nie dadelik gesond nie (Luk 17:14), maar besef op pad dat hulle genees is. Bock (1996:1401) verwys daarna dat die vertroue om na die priester te begin stap as 'n daad van geloof gesien kan word: "If they believed that Jesus could heal or that God might work through him, they would turn and go. The lepers depart as a group and are healed as they journey". Jesus maak die tien melaatse mans gesond, wat sosiale herstel en reinheid meebring (Bock 1996:1402). In die konteks van 'n antieke groepgeoriënteerde gemeenskap is genesing nie net 'n biologiese handeling nie. Die sosiaal-religieuse sisteem is altyd by die antieke genesingsproses betrokke (Kok 2008:234). Green (1997:642) wys na die holistiese herstel wat plaasgevind het: "In this setting "cleansing" would denote forgiveness, physical recovery, and restoration, and all of this as a gift of God to be recognized by the community of God's people". Die melaatses kon weer hul plek in die samelewing inneem en binne die grense van die dorp woon.

Lukas 17:15 dui daarop dat een melaatse man, toe hy besef dat hy ἰάθη (genees) is, ὑπέστρεψεν (omgedraai) het om God te prys. Begunstiging en bemiddeling was belangrike beginsels wat in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld beoefen was. Hierdie beginsels het ook in die sfeer van religie en geloof oorgespoel (Batten 2010:171). Jesus word gereeld as 'n bemiddelaar vir God as beskermheer uitgebeeld

(Malina 1993:136; Neyrey 2005:476). Jesus word as die bemiddelaar van God se genesing in Lukas 17:16 gesien (Malina 2003:297). Die geneesde melaatse man bring eer aan God as die beskermheer. Lof is gesien as gepaste reaksie van 'n kliënt op die ontvangs van genade van 'n beskermheer (Green 1997:642). Die melaatse man val egter in Lukas 17:16 voor Jesus se voete neer, wat dui op die erkenning van die persoon wat staan se outoriteit en die persoon wat val se minderwaardigheid (Green 1997:641; Malina 2003:297). Bock (1996:1402) dui daarop dat die val dui op die melaatse se erkenning van Jesus se rol as bemiddelaar in die genesing. Hamm (1994:275, 284) dui daarop dat die val voor iemand se voete, aanbidding veronderstel en dat die Samaritaan sy plek van aanbidding verskuif nadat hy vir Jesus ontmoet het:

Samaritan people are the authentic bearers of the traditions of ancient Hebrews and Mount Gerizim is the divinely ordained worship of the God of Israel. This Samaritan, after receiving a healing through the mediation of Jesus, returns to worship God at a new place, at the feet of Jesus.

(Hamm 1994:275)

Om dankie te sê in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld, was, volgens Malina (2003:297), interpreteer dat die kliënt nie meer die dienste van die beskermheer nodig sal hê nie. Die melaatse man is dus seker dat sy velsiekte nie weer gaan voorkom nie en dat hy ten volle genees is (Malina 2003:297). Die man erken, volgens Malina (2003:297), dat hy niks het om vir Jesus mee terug te betaal nie.

Green (1997:638) stel dat Lukas sy gehoor in Lukas 17:16 verras deur die onthulling van die dankbare melaatse man se etnisiteit:

First, Luke's readers are given a positive impression of this one leper who returns to Jesus in gratitude; he behaves appropriately, his response is prototypical. Only then does Luke report that he is an outsider. Impressed by his behavior, Luke's audience may have walked into a trap. Indeed, Luke has narrated this episode in a way that seems deliberately to challenge notions of the privileged position of the Jewish people within the redemptive economy of God.

(Green 1997:638)

Lukas 17:16 se onthulling van die identiteit van die Samaritaan word, volgens Hamm (1994:273), as klimaks in die verhaal voorgestel: “Luke makes much of the ethnicity of the one leper, out of the ten healed by Jesus on the journey to Jerusalem, who returns glorifying God and thanking Jesus”. Die Samaritaan (teenoor die Jode) word voorgestel as die een wat die regte besluit neem (Green 1996:643). Die spanning tussen die Jode en Samaritane was algemene kennis in die eerste-eeuse antieke wêreld (Green 1997:456). Die Samaritaanse en Joodse perspektiewe het, volgens Green (1997:456), lewensbreed verskil van die van die Jode. Green (1997:456) dui dat hierdie verskille dikwels gelei het tot daad van geweld teenoor die “ander” groep. Bock (1996:1397) verduidelik dat tradisionele vyandigheid moeilik is om te verander: “It is hard to reverse such traditional hostility”. Samaritane was deur die Jode as nie-Jode en heidene beskou.

Die nie-Jode en heidene was, volgens DeSilva (2020:270), deur die Jode as afskuwelik beskou: “Gentiles tend to be removed from the [purity] map entirely, and the boundary between Jew and Gentile is especially important to maintain so that the holiness of the Jewish race remains intact”. Die Jode het die Samaritane as “onrein” bestempel. Die een persoon wat dankbaarheid teenoor God getoon het, is nie wie die leser verwag het nie (Bock 1996:1397). Green (1997:639) dui verder daarop dat die sosio-religieuse verdeling tussen die Jode en Samaritane deur Jesus bemiddel en uiteindelik weggeneem word: “Jesus is the instrument of healing in the midst of these long-standing and deeply rooted rifts”. Liefde en aanvaarding teenoor ’n “ander” word dus deur Jesus voorgestel en bemiddel.

In Lukas 17:17-18 vra Jesus drie retoriese vrae: “Is daar dan nie tien gereinig nie? Waar is die ander nege? Was daar niemand onder hulle te vinde wat omgedraai het om God te loof, behalwe hierdie (ἄλλογενῆς) vreemdeling nie?”. Jesus verwag nie ’n antwoord nie, maar maak ’n observasie. Nege ander mans was nie dankbaar vir God as geneesheer en het Hom nie erken as beskermheer nie (Bock 1996:1398).

Die laaste vers (Luk 17:19) in die perikoop dui daarop dat geloof in God tot redding lei, ondanks genealogie of kultuur. Bock (1996:1404) stel dat daar onsekerheid heers oor waarna Jesus se woorde in Lukas 17:19 verwys. Sommiges sê dat die

“redding” net na die genesing wys, terwyl ander navorsers argumenteer dat volle redding bekom in en dat die Samaritaan in ’n verhouding met God as beskermheer kon bly (Bock 1996:1398). Green (1997:639) wys daarop dat Jesus met sy bediening op aarde kom wys dat die Jode nie die enigste ontvangers van God se genade en begunstiging is nie: “... outsiders may receive the benefits of salvation and, indeed, may prove to be more discerning about Jesus’ identity and role within the divine plan than Jewish insiders”.

Jesus se liefde vir alle mense word, volgens Aryeh (2021:493), deur Lukas 17:11-19 uitgewys: “The author of Luke dedicated special attention to minority groups, socially disadvantaged persons, and the vulnerable in society. Luke 17:11–19 is one of the narratives that gave attention to such groups and persons”. Jesus bewys liefde aan die tien melaatse mans deur hul te reinig (Luk 17:14). Jesus beweeg oor die sosio-religieuse grense van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld deur die “onrein” melaatse mans te “sien” en te genees, ongeag hul nasionaliteit. Green (1997:644) som Jesus se openheid vanuit die Lukasevangelie op:

As Luke has often done, then, here again he subverts first-century Jewish concerns with status and purity by moving away from issues of ascription (e.g., family heritage and inherited attributes) in favor of an expansive notion of the mercy and gracious initiative of God, held in tandem with faithful response to God.

(Green 1997:644)

In hierdie perikoop (Luk 17:11-19) beeld Jesus uit dat “vyande” ook deel mag wees van die koninkryk van God en dat hulle in liefde ontvang moet word.

5.3.10 Jesus se hantering van sy “ander” in Lukas 19:1-10: Jesus en Saggéüs

19 ¹ Καὶ εἰσελθὼν διήρχετο τὴν Ἱεριχῶ. ² καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ὀνόματι καλούμενος Ζακχαῖος, καὶ αὐτὸς ἦν ἀρχιτελώνης καὶ αὐτὸς πλούσιος· ³ καὶ ἐζήτει ἰδεῖν τὸν Ἰησοῦν τίς ἐστίν, καὶ οὐκ ἠδύνατο ἀπὸ τοῦ ὄχλου ὅτι τῇ ἡλικίᾳ μικρὸς ἦν. ⁴ καὶ προδραμῶν εἰς τὸ ἔμπροσθεν ἀνέβη ἐπὶ συκομορέαν ἵνα ἴδῃ αὐτόν, ὅτι ἐκείνης ἡμελλεν διέρχεσθαι. ⁵ καὶ ὡς ἦλθεν ἐπὶ τὸν τόπον, ἀναβλέψας ὁ

Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτόν· Ζακχαῖε, σπεύσας κατάβηθι, σήμερον γὰρ ἐν τῷ οἴκῳ σου δεῖ με μεῖναι. ⁶ καὶ σπεύσας κατέβη, καὶ ὑπεδέξατο αὐτὸν χαίρων. ⁷ καὶ ἰδόντες πάντες διεγόγγυζον λέγοντες ὅτι Παρὰ ἁμαρτωλῷ ἀνδρὶ εἰσῆλθεν καταλῦσαι. ⁸ σταθεὶς δὲ Ζακχαῖος εἶπεν πρὸς τὸν κύριον· Ἴδου τὰ ἡμίσιά μου τῶν ὑπαρχόντων, κύριε, τοῖς πτωχοῖς δίδωμι, καὶ εἴ τινός τι ἐσυκοφάντησα ἀποδίδωμι τετραπλοῦν. ⁹ εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς ὅτι Σήμερον σωτηρία τῷ οἴκῳ τούτῳ ἐγένετο, καθότι καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐστιν. ¹⁰ ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός.

(SBL Greek New Testament, 2011)

19 ¹ Jesus het Jerigo binnegegaan en deur die stad gestap. ² En kyk, daar was 'n man met die naam Saggeus. Hy was 'n hoftollenaar en 'n ryk man. ³ Hy het probeer om te sien wie Jesus is, maar weens die skare kon hy nie, omdat hy kort was. ⁴ Hy hardloop toe vooruit en klim in 'n wilde vyboom om Jesus te sien, want Hy sou daar verbygaan. ⁵ Toe Jesus by die plek kom, kyk Hy op en sê vir hom: "Saggeus, maak gou en klim af, want Ek moet vandag in jou huis oorbly." ⁶ Saggeus het toe haastig afgeklim en Jesus met blydschap in sy huis ontvang. ⁷ Almal wat dit gesien het, het gemor en gesê: "Hy gaan by 'n sondige man tuis." ⁸ Maar Saggeus het gaan staan en vir die Here gesê: "Kyk, Here, ek gee die helfte van my besittings aan die armes, en as ek van iemand iets afgepers het, gee ek dit viervoudig terug." ⁹ Jesus het vir hom gesê: "Vandag het daar verlossing vir hierdie huis gekom, want ook hy is 'n seun van Abraham." ¹⁰ Die Seun van die Mens het gekom om diegene wat verlore is, te soek en te verlos."

(Bybel in Afrikaans, 2020)

Lukas 19:1-10 word, deur Bock (1996:1513), as Lukas *Sondergut* materiaal voorgestel. Green (1997:679) wys daarna dat daar parallelle tussen die verhaal van Saggéüs (Luk 19:1-10) en verhaal van die ryk maghebber (Luk 18:18-30) bestaan. Beide rolspelers is ryk en albei is "bestuurders". Die maghebber moet al sy besittings verkoop en die wins aan die armes gee, terwyl Saggéüs die helfte van sy besittings verkoop en dit aan die armes gee (Green 1997:679). Die verskil lê egter in die

onderskeie gesindhede van die twee rolspelers en hul openheid tot die koninkryk van God.

Die uiteensetting van Lukas 19:1–10 lyk, volgens Bock (1996:1399), soos volg:

- i) Jesus se assosiasie met Saggéüs (Luk 19:1–6)
 - a. Omgewing (Luk 19:1)
 - b. Saggéüs se pogings om Jesus te sien (Luk 19:2–4)
 - c. Jesus se inisiatief om by Saggéüs te bly (Luk 19:5–6)
- ii) Die skare murmureer (Luk 19:7)
- iii) Jesus se verduideliking (Luk 19:8–10)
 - a. Saggéüs se verdediging (Luk 19:8)
 - b. Jesus se regverdiging en die les: Die Seun van die mens soek die verlore nes (Luk 19:9–10)

Lukas 19:1-10 beskryf een van die laaste episodes voordat Jesus in Jerusalem aankom. Die perikoop word geografies aangedui (Bock 1996:1514). Green (1997:678) dui daarop dat Lukas 18:35 vertel dat Jesus na Jerigo reis, terwyl Jesus, volgens Lukas 19:1-10, die stad Jerigo binnetree. Die stad Jerigo is ongeveer twintig kilometer vanaf Jerusalem (Green 1997:680).

In Lukas 19:2 word Saggéüs as rolspeler voorgestel. Bock (1996:1516) wys daarop dat Ζακχαῖος (Saggeus) die Griekse vorm van (זַכַּי) Zakkai is, wat vertaal kan word as “rein” of “onskuldig”. Saggéüs word in Lukas 19:2 as πλούσιος (ryk) en die ἀρχιτελώνης (hoof tollenaar) geëtiketteer. Hierdie etikette het, teenoor sy naam se betekenis, eerder na Saggéüs as “onrein” en “skuldig” verwys. Albei etikette sou deur die gemeenskap as selfsugtig, oneerlik en geldgierig stereotipeer word (Malina 2003:302). Die hoof tollenaar was, volgens Green (1997:680), waarskynlik ’n bestuurder van ander tollenaars wat as sy ondergeskiktes gewerk het. Bock (1996:1516) verduidelik dat Saggéüs vervolgens kommissie verdien het:

Zacchaeus was an administrator who bid for and organized the collection and took a cut from the labor of his underlings. His wealth is probably related to his job and comes from the commission that such officials took from the taxes.

(Bock 1996:1516)

Saggéüs word, volgens Green (1997:681), in Lukas 19:1-10 voorgestel as iemand wat mag en rykdom het, maar nie aansien of geloofwaardigheid binne die gemeenskap besit nie: “On the other hand, Zacchaeus is a toll collector. Within the Greco-Roman world, he would have belonged to a circle of persons almost universally despised”. Saggéüs word gevolglik as ’n uitgeworpene deur die gemeenskap voorgestel en vorm deel van die marginale groep mense wat nie ’n sosiale plek in die gemeenskap geniet nie. Green (1997:682) merk:

Zacchaeus is presented as a person of diminutive status in Jericho, thus rendering him as a member of the unenviable association of the lowly in ch. 18, along with a widow, a toll collector, children, and a blind beggar.

(Green 1997:682)

Saggéüs wou, volgens Lukas 19:3-4, ἐζήτει ἰδεῖν τὸν Ἰησοῦν τίς ἐστίν (en hy het probeer om te sien wie Jesus is). Dit is, volgens Bock (1996:85), moontlik dat Saggéüs van Jesus en sy bediening gehoor het en nuuskierig was oor wie hierdie publieke figuur was. Saggéüs word as ’n μικρὸς (kort) man beskryf wat nie tussen die groot skare vir Jesus sal kan sien nie (Luk 19:3). Green (1997:681) merk dat Saggéüs in ’n boom klim ten spyte daarvan dat hy ’n volwasse man was. Saggéüs se kinderlike daad kon tot ’n verdere verloor van eer lei. Saggéüs se moeite om in die boom te klim dui op Saggéüs se ywerigheid om vir Jesus te sien (Green 1997:681).

Jesus sien egter dan eerste vir Saggéüs in Lukas 19:5. Saggéüs wou graag vir Jesus ontmoet, maar Jesus neem die inisiatief om met Saggéüs te praat (Bock 1996:1513). Jesus nooi homself om by Saggéüs oor te bly (Luk 19:5). Om by ’n persoon oor te bly het ook ’n maaltyd ingesluit. Etes in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld is as seremonies gesien wat die sosiale status van individue in die gemeenskap bevestig (Malina 2003:380). Etes is, volgens Malina (2003:380), gewoonlik tussen individue van dieselfde sosiale klas, gedeel. Mense vanuit verskillende sosiale range, het gewoonlik nie saam geëet nie. Smith (1987:634) verduidelik dat vriendskap deur ’n ete veronderstel word en stel: “This aura of social bonding connected with the meal was ancient and extended across cultures”. Die betekenis van etes is uitgebou deur die antieke waardes rondom eer en skaamte.

Malina 2003:381 dui daarop dat Jesus se eie uitnodiging na Saggéüs se huis, daarop wys dat Jesus in die publieke sfeer, tussen 'n skare mense, vir Saggéüs as sy sosiale gelyke stel: “Jesus is accepting him as one with whom values and understandings are shared, as one with whom community is possible”. In die konteks van 'n gedeelde maaltyd, word 'n verhouding tussen twee partye moontlik.

Saggéüs se antwoord word, volgens Malina (2003:381), deurdrenk met vreugde en gasvryheid (Luk 19:6): “By inviting himself to Zacchaeus’s house, including the table fellowship that this involves, Jesus draws a response of delight from Zacchaeus”. Saggéüs σπεύσας κατέβη (het haastig uitgeklim) uit die boom uit. Dié handeling wys op Saggéüs se dringende blydschap (Luk 19:6).

Jesus se versoek aan Saggéüs word deur die gemeenskap verag en kritiseer in Lukas 19:7. Die skare het διεγόγγυζον (gemor) en vir Saggéüs 'n ἄμαρτωλῶ (sondaar) genoem. Bock (1996:1517) wys daarop dat die skare van Jesus en sy wonderwerke gehou het, maar nie sy assosiasie met “sondaars” goedgekeur het nie. Green (1997:682) wys op Jesus se eer wat, volgens die skare mense, in gedrang kom as gevolg daarvan dat hy by Saggéüs μείναι (afpak):

In place of Zacchaeus’s “joy,” they respond with “grumbling,” labeling Zacchaeus a sinner and, by extension, calling Jesus’ status into question on account of his willingness to receive hospitality from a sinner.

(Green 1997:682)

Saggéüs, as hooftollenaar, word stereotipeer as 'n “sondaar” (O'Toole 1991:115). Malina (2003:303) dui dat die gemeenskap se reaksie verband hou met hul denke oor tollenaars:

The reaction of the crowd is dismay, assuming as they did that all chief toll collectors (*architelones*) were rapacious extortionists. Given the ancient notion that all goods are limited, wealth, particularly acquired wealth, not only did not bring status, it brought intense hostility.

(Malina 2003:303)

Die gemeenskap keur nie die nuwe vriendskap tussen Jesus en Saggéüs goed nie. Jesus se bediening beweeg weereens oor die verwagte sosiale norme en grense deur die uitreik na 'n persoon wat op die rand van die samelewing leef.

Saggéüs antwoord in Lukas 19:8 op die vooroordele van die gemeenskap deur sy doen en late aan Jesus te verduidelik (Malina 2003:303). Saggéüs spreek vir Jesus as κύριε (Here) aan in Lukas 19:8. Bock (1996:1518) stel dat 'n tollenaar sy posisie moes verdedig: "Tax collectors were assumed to be unclean unless they proclaimed otherwise". Dit blyk, volgens Bock (1996:1518), dat Saggéüs die Joodse wet ken deur sy opmerking dat hy viervoudig teruggee aan die een wat hy ingedoen het. In Eksodus 22:1 word dit bepaal dat iemand wat 'n dier gesteel het, die eienaar van die dier, vier of vyf keer die waarde van die dier, moet terugbetaal (Bock 1996:1513).

O'Toole (1991:114) en Bock (1996:1515) argumenteer dat Saggéüs sy lewe verander en daarvolgens 'n belofte maak om sy doen en late te verander (Luk 19:8). Green (1997:638) en Malina (2003:303) stel egter dat die werkwoorde wat Saggéüs in Lukas 19:8 gebruik, in die teenwoordige tyd gebruik word. Dit beteken dat Saggéüs reeds die helfte van sy besittings aan die armes gee en reeds viervoudig teruggee aan dié wat hy ingedoen het (Green 1997:684). Malina (2003:303) beaam hierdie gedagte:

Since both Greek verbs are in the present tense—thus: "I give," and "I pay back," (and not future, as is usually assumed by Western readers)—and since there is no mention here of any special repentance at the time of this encounter, we must assume that Zacchaeus is already practicing this kind of compensatory behavior.

(Malina 2003:303)

Hierdie lees van die teks het implikasies vir die verstaan van die boodskap van die teks. In die lig van Saggéüs se onskuld, sou sy naam se betekenis ("rein" of "onskuldig") by die verhaal pas. Dit is moontlik dat die outeur van Lukas doelbewus Saggéüs se naam, met sy spesifieke betekenis gebruik het om die verhaal te skryf. Die gemeenskap het 'n onwaar, stereotipiese prentjie van Saggéüs as sondaar geskep en hom daarvoor verwerp.

Jesus glo dat Saggéüs reeds regverdig handel. In Lukas 19:9 bevestig Jesus, in die teenwoordigheid van die skare, dat Saggéüs wel gered is en υἱὸς Ἀβραάμ (’n seun van Abraham) is. Saggéüs se publieke beeld en sosiale status word hierdeur herstel en sy plek in die gemeenskap bevestig. Green (1997:683) verduidelik dat Lukas 19:1-10 eintlik ’n verhaal van sosiale “genesing” is:

Jesus’ reference to “salvation” (v 9), then, signifies Zacchaeus’s vindication and restoration to the community of God’s people; he is not an outsider, after all, but has evidenced through his economic practices his kinship with Abraham (cf. 3:7-14).

(Green 1997:683)

Jesus se verwysing na Saggéüs as “’n seun van Abraham” verwys, volgens Green (1997:684), nie na Saggéüs se Joodsheid of stamlyn nie, maar dui daarop dat Saggéüs die kwaliteite besit wat nodig is om in die koninkryk van God verwelkom te word. O’Toole (1991:114) dui daarop dat Jesus Saggéüs se waardigheid herstel. Bock (1996:1517) stel dat Saggéüs deel word van die binnekring, ongeag die opinies van ander. Green (1997:684) verwys daarna dat σωτηρία (redding/herstel) in hierdie verhaal (Luk 19:9) verwys na die herstel van Saggéüs se waarde binne die gemeenskap van God. Malina (2003:203) beaam hierdie gedagte:

In other words, this is a healing story: the restoration of abnormal or broken community relationships (caused by the stereotyping of Zacchaeus on the part of the community) has been affected by the power of Jesus. The story is therefore not about Zacchaeus’s repentance, but about the curing of his... abnormal or disrupted social relations.

(Malina 2003:203)

Jesus verdedig in Lukas 19:10 sy eie keuse om by Saggéüs oor te bly deur sy bedieningsdoel voor te hou; om die wat verlore is, te soek en te verlos (Green 1997:684). Smith (1987:636) wys op die sentrale tema van Lukas in die lig van Jesus se assosiasie met “minderes” soos Saggéüs:

That is, a central theme of Luke’s theology is that salvation has come to the “poor,” a term that is given symbolic reference to the idea of social outcasts in general. A primary means whereby Luke presents this theme is the image of

table fellowship, for it is characteristic of Jesus' ministry that "he eats with tax collectors and sinners" (5:27-32; 7:34; 15:2), a category of outcasts with which the "poor" came to be associated as well.

(Smith 1987:636)

Jesus se vriendskap met die "minderes" word onder andere, volgens Smith (1987:636), deur saam-eet aangedui: "Jesus' table fellowship with them that allows him to be called a "friend (*philos*) of tax collectors and sinners (Luke 7:34; Matt 11:19)".

In hierdie verhaal herstel Jesus die eer van 'n "ander" wat geen geloofwaardigheid, vanuit die perspektief van die gemeenskap, besit nie. Jesus wys hoe stereotipering en aannames oor 'n "ander" verkeerd kan wees. Jesus "soek" as te ware vir Saggéüs, sodat hy vir Saggéüs as sy gelyke kan aanbied en op so manier sy geregtelike plek in samelewing kan bevestig. Jesus neem inisiatief en reik uit na tollenaars en sondaars, "minderes" en siekes. Die uitgeworpenes word deel van Jesus se fiktiewe familie en word verwelkom in die koninkryk van God. Jesus se openheid teenoor almal wat as "anders" bestempel is, word keer na keer, uitgebeeld en as voorbeeld vir goeie dissipelskap voorgestel.

5.4 GEVOLGTREKKING: JESUS SE HANTERING VAN DIE "ANDER"

'n Evangelieskrywer as persoon (met eie perspektiewe en eiesoortige doelwitte) het 'n groot invloed op hoe Jesus in 'n bepaalde evangelie uitgebeeld word. Die verskillende prentjies van Jesus deur die Sinoptiese evangelies (en Johannes) is in hierdie Hoofstuk aangebied. Elke evangelie se unieke outeurskap is ondersoek om die verskillende brille waardeur daar na Jesus gekyk word, te onthul. Lukas en die omstandighede waarin die evangelie ontstaan het, is nagevors om die agtergrond te skets waarteen Jesus in die Lukasevangelie uitgebeeld word.

Tien tekste uit die evangelie van Lukas is deur die sosiaal-wetenskaplike metode bestudeer, om Jesus se optrede teenoor sy "ander" in die konteks van die eerste-eeuse Mediterreense samelewing, te ondersoek.

Lukas wys dat almal (πάντα) welkom is in die nuwe koninkryk van God. In die evangelie van Lukas word God se hart vir verlorene, armes en buitestaanders deur Jesus se bediening gewys. Jesus se omgee en liefde vir sy “ander” is in elke verhaal (wat in hierdie studie bestudeer is), te sien en word op verskillende maniere in Lukas uitgebeeld. Verskeie afleidings rondom Jesus se hantering van sy “ander”, vanuit die gekose tekste in die studie, kan gemaak word. Afleidings word slegs op die spesifieke tekste deur hierdie studie bestudeer, baseer.

Jesus genees mense, selfs op die Sabbat en in die sinagoge. In Lukas 6:6-11 genees Jesus ’n man met ’n gebrekkige hand op die Sabbat. Die Sabbat was, volgens die Joodse reinheidswette, ’n heilige dag waarop geen werk verrig mag word nie. In Lukas 6:9 vra Jesus ’n retoriese vraag om die onbenulligheid van die reinheidswette ten koste van liefde, goeie daade en redding op die Sabbat uit te beeld: “ Ἐπερωτῶ ὑμᾶς, εἰ ἔξεστιν τῷ σαββάτῳ ἀγαθοποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι, ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀπολέσαι;” (Ek vra julle, is dit toelaatbaar om op die Sabbat goed te doen, of kwaad te doen, om ’n lewe te red, of dit te vernietig?). Die sinagoge leier se bekommernis oor die oortreding van die Sabbatswette, kyk God se diepe omgee vir Sy mense mis. In Lukas 13:10-17 genees Jesus ook ’n vrou wat gebuig geloop het op die Sabbatdag. Jesus stel dat die Sabbat die wet van die liefde teenoor ’n “ander” moet dien en nie andersom nie. Jesus breek verskeie Joodse wette om die wet van liefde deur genesing toe te pas. Bock (1994) dui daarop dat Jesus se keuse tot liefde op die Sabbat, die basis van sy boodskap vorm: “The approach of the new way reflects an ethical norm at the base of the movement. It was the “law of love,” which in turn demands that one do good on the Sabbath”. Die Sabbat is, volgens Jesus, nie gemaak om ’n persoon se vermoë om mense lief te hê, te keer nie. Die genesings kon uitgestel word, soos die sinagoge leier in Lukas 13:14 tereg uitwys, maar dit was nie. Die man met die gebrekkige hand en die vrou wat gebuig geloop het, moes dadelik genees word. Jesus beklemtoon die belang van liefdesdade, ook (en veral) op ’n Sabbat! Genesing op die Sabbat, vanuit liefde vir die “ander”, word as ’n “moet” uitgebeeld. Jesus het, deur die genesing van die man met die gebrekkige hand (Luk 6:6-11) en die vrou wat gebuig geloop het (Luk 13:10-17), die hoogste gebod gehoorsaam, naamlik die liefde tot God en liefde tot die “ander”.

Jesus verwelkom nie-Jode, reik uit— en bewys sy guns aan mense wat radikaal “anders” as hy is. Jesus bewys guns aan ’n nie-Joodse offisier in Lukas 7:1-10, wat in vertroue na Jesus uittrek. Green (1997:349) dui daarop dat Jesus se daed in Lukas 7:1-10, ’n vervulling van Jesus se preek oor liefde teenoor ’n vyand (Luk 6:27-36) is, en vra: “How far will Jesus go in ‘doing good’?”. Die nie-Joodse offisier se geloof dui daarop dat Jesus die grense van rasse oorsteek en dat Jesus vir almal beskikbaar is. Jesus se genesing van die nie-Joodse offisier se slaaf, die sosio-religieuse grense van daardie tyd oorbrug. Jesus tree onverwags op deur om deernis te hê teenoor mense wat kultureel “anders” as hy is (Luk 7:13).

’n Tweede voorbeeld van Jesus wat na nie-Jode uittrek, word in Lukas 9:51-56 uitgebeeld. In Lukas 9:51-56 word die verhaal vertel van Jesus wat in Samaria wou oorbly, maar deur die Samaritane verwerp was. Die kortste roete na Jerusalem, was deur die dorpie, Samaria. As gevolg van die vyandigheid tussen die Jode en Samaritane, het die Jode tradisioneel eerder ’n ompad geneem en nie deur Samaria gereis nie. Jesus reik uit na die Samaritane, ongeag die reaksie wat hy sou ontvang. Green (1997:639) dui daarop dat die sosio-religieuse verdeling tussen die Jode en Samaritane deur Jesus bemiddel en uiteindelik weggeneem word: “Jesus is the instrument of healing in the midst of these long-standing and deeply rooted rifts”. Jesus reik uit na die nie-Jode en heidene.

’n Derde voorbeeld van Jesus se radikale inklusiwiteit rondom nie-Jode, word deur Lukas 17:11-19 verbeeld. Jesus genees tien melaatse mans, maar net een, ’n Samaritaan, draai om om dankbaarheid te betoon. Jesus bewys liefde aan die tien melaatse mans deur hul te reinig (Luk 17:14). Die verhaal (Luk 17:11-19) dui daarop dat Jesus met sy bediening op aarde kom wys dat die Jode nie die enigste ontvangers van God se genade en begunstiging is nie. Die laaste vers (Luk 17:19) in die perikoop dui daarop dat geloof in God tot redding lei, ondanks genealogie of kultuur. In hierdie perikoop (Luk 17:11-19) beeld Jesus uit dat “vyande” ook deel van die koninkryk van God mag wees en dat hulle in liefde ontvang moet word. Jesus wil almal, ongeag etnisiteit, nasionaliteit of kultuur by die koninkryk van God insluit.

Jesus verbreek ook ander reinheidswette om die omgee vir sy “ander” uit te beeld: Jesus is bereid om ’n nie-Jood se huis te betree (Luk 7:1-10), Jesus raak aan die dra-bed waarop die lyk van seun van die weduwee lê (Luk 7:11-17), Jesus raak aan die vrou wat gebuig loop om haar te genees (Luk 13:10-17) en Jesus wil by Saggéüs, ’n sondaar in die skare se oë, oorbly (Luk 19:1-10). Jesus is nie bang dat hy “onrein” gaan word nie. DeSilva (2022:304) dui daarop dat Jesus gereeld die grense oortree, sodat dié wat as onrein beskou was, rein kan word en weer deel van die samelewing kan word. Jesus het dus nie onrein geword in hierdie ontmoetings nie, maar die onrein mense het rein geword nadat hulle vir Jesus ontmoet het.

Jesus kry elke “ander” wat hom of haarself in ’n hopelose situasie bevind, innig jammer. In die verhaal, soos deur Lukas 7:11-17 uitgebeeld, kry Jesus die weduwee wat haar enigste seun moet begrawe, innig jammer. Jesus is diep geraak deur die vrou se hartseer en haar hopelose situasie. Jesus se diepe omgee en deernis (ἐσπλαγγνίσθη) vir die weduwee, word in die middel van die verhaal geplaas (Green 1997:355). Jesus bied ’n trooswoord en vra haar om op te hou huil (Luk 7:13). Jesus wek haar seun uit die dood op. Die verhaal fokus op Jesus se omgee vir die behoeftiges en weerloses (Luk 7:13). Jesus demonstreer sy omgee en bereidwilligheid om uit te reik na dié mense wat in nood verkeer. Jesus kies genesing ten spyte van die risiko van besoedeling.

Jesus sien sy “ander” raak, terwyl die samelewing hulle dikwels miskyk. “Mindere” was dikwels onsigbaar vir die mense rondom hulle en/of was geografies of sosiaal uit die samelewing geskuif. Vyf van die gekose Lukas-tekste, dui daarop dat Jesus die “mindere” raaksien. Jesus sien die weduwee se hartseer raak (Luk 7:11-17). Jesus sien die vrou wat gebuig loop en genees haar (Luk 13:10-17). Jesus sien die melaatse mans se situasie raak en besluit om genade aan hulle te bewys (Luk 17:11-19). Jesus kyk op na Saggéüs waar hy in die boom sit en sien sy behoeftes raak (Luk 19:1-10). Jesus “sien” selfs Maria se behoefte om na sy woorde te luister (Luk 10:38-42). Jesus roep die man met die gebreklige hand nader, terwyl die gemeenskap hom verwerp (Luk 6:6-11). Jesus neem eie inisiatief om die “onsigbares” raak te sien (Luk 6:6-11, 7:11-17, 13:10-17, 19:1-10). Jesus erken elke

“ander” se menswaardigheid deur om hulle raak te sien.

Jesus se verstaan van status en eer daag die perspektiewe van die eerste-eeuse Mediterreense samelewing uit. Jesus herdefinieer die manier waarop eer en status in die koninkryk van God moet funksioneer (of nie funksioneer nie). Die dissipels sry, in Lukas 9:46-48, wie die belangrikste in die groep is. Jesus gebruik ’n kind om te wys dat evaluering van– en vergelyking tussen mense nie moet plaasvind nie. Die gebruik van die beeld van ’n kind getuig verder daarvan dat status in die koninkryk van God omgekeer is. In die koninkryk van God, word eer nie gemeet aan geslag, sosiale status of ouderdom nie, maar aan diens en nederigheid. Jesus stel dat om die “minste” te wees, ’n koninkrykswaarde is. Jesus wys vir die dissipels hoe God se hart lyk deur die verkondiging van die boodskap van sosiale transformasie (Green 1997:445). Wat as “eerbaar” beskou word, word op ’n fundamentele manier deur Jesus herdefinieer (Malina 2003:267).

Lukas 14:7-14 bied ’n tweede voorbeeld van hoe Jesus eer en status in die eerste-eeuse Mediterreense tyd, herdefinieer het. Jesus is genooi na ’n maaltyd by die Fariseër se huis. Jesus leer die Fariseërs en sy gaste ’n les in nederigheid teen die agtergrond van ’n antieke samelewing wat eer en skaamte as belangrike waardes ag. Jesus stel voor dat mens die “onbelangrike” plek by die tafel moet inneem en dat die armes, kreupeles, verlamdes en blindes na etes genooi moet word. Green (1997:582) wys daarop dat Jesus se voorstel rondom die uitnodiging van die “minderes” die sosiale afstand tussen die ryke en arme, die binne- en buitestaander tot niet sal maak. Jesus beklemtoon die waarde van die “minderes” deur om hulle as waardige gaste en dus as “gelykes” voor te stel. Jesus stel dat gasvryheid oor sosiale grense moet strek. In God se koninkryk is almal belangrik.

Jesus herdefinieer die sisteem van begunstiging. Jesus het die gebruik van gebalanseerde resiprositeit teenoor die “ander” kritiseer (Luk 14:7-14). Jesus se “ander” word ingesluit in sy eie groep, sodat algemene resiprositeit (om te gee sonder om terug te verwag) in die verhouding toegepas kan word.

Jesus reageer nie met wraak teenoor verwerping nie. Jesus word in Lukas 9:51-56, soos hierbo genoem, deur die Samaritane verwerp. Terwyl Johannes en Jakobus die verwerping (en verloor van eer) met “vuur uit die hemel” wil teenstaan, wys Jesus die dissipels tereg, omdat die hulle oorhaastig en in woede reageer het. Die koninkryk van God word nie voorgestel as een van veroordeling nie. Jesus keer ten alle tye wraak teenoor vyande af (Allison 2002:259). Selfs in die midde van verwerping, reageer Jesus nie met woede, wraak of verwoesting nie, maar bly hy die boodskap verkondig dat almal welkom is in die nuwe familie van God. Jesus bewys genade aan sy “ander”, selfs as hulle as “vyande” bekend staan.

Jesus verwelkom vrouens in die rol van dissipel. Die verhaal van Martha en Maria in Lukas 10:38-42 vertel van Martha wat besig is met voorbereidings vir die gaste en Maria wat by Jesus se voete sit en luister. Martha vervul die tipiese rol van ’n vrou in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld, terwyl Maria ’n “manlike” rol inneem deur om, soos ’n dissipel, by Jesus se voete te sit. Jesus se antwoord, dat Maria die “een goeie ding gekies het” dui kontra-kultureel daarop dat ’n vrou (daarom ook enige iemand) ’n dissipel mag wees. Bock (1996:1043) dui daarop dat Jesus hierdeur die rol van vrouens in geloof herdefinieer: “Mary (and, with her, those of low status accustomed to living on the margins of society) need no longer be defined by socially determined roles”. Jesus se bediening herdefinieer geslagsrolle. Bock (1996:1043) stel tereg: “Jesus’s ministry breaks molds”.

Jesus transformeer die buitestaander na ’n binnestaander. Deur Jesus se genesings (Luk 6:6-11, 7:1-10, 7:11-17, 13:10-17, 17:11-19) en assosiasies (Luk 10:38-42, 19:1-10) word die “ander” holisties herstel. Jesus ontmoet mense wat uit die gemeenskap uitgesluit was op grond van siekte, etnisiteit, immoraliteit of beroep. Jesus genees, maar daar vind nie net biologiese genesing plaas nie. Jesus maak die “ander” rein, herstel die “ander” se sosiale status en maak dit moontlik vir die “ander” om weer deel te word van die groter gemeenskap. Green (1997:642) wys na die holistiese herstel wat plaasgevind het: “In this setting “cleansing” would denote forgiveness, physical recovery, and restoration, and all of this as a gift of God to be recognized by the community of God’s people”. Jesus genees holisties.

Jesus reageer teen ongeregtige stereotipering. Saggéüs word in Lukas 19:1-10 deur die skare as 'n "sondaar" etiketteer. Saggéüs verduidelik dat die skare 'n verkeerde perspektief van hom het. Jesus verwys na Saggéüs as "n seun van Abraham" en dui daarmee dat Saggéüs die kwaliteite besit wat nodig is om in die koninkryk van God verwelkom te word. Saggéüs se word deel van die binnekring, ongeag die opinies van die skare. Jesus herstel Saggéüs se waardigheid. Jesus staan, namens sy "ander", op teen ongeregtige etikettering.

Is die Fariseërs ook Jesus se "ander"? Die Fariseërs en Joodse leiers word deur Lukas beskryf as Jesus se grootste teenstanders. Jesus word dopgehou (Luk 14:1-7), kritiseer (Luk 13:10-17) en met agterdog hanteer (Luk 6:6-11). Volgens die Joodse wette, was alles wat "anders" was, as onrein bestempel. Jesus tree op teen liefdelose wette wat nie God se omgee-hart vir mense weerspieël nie. Jesus het nie jammer gesê dat hy liefdesdade teenoor sy "ander" bewys het nie en het ook nie probeer om uit die moeilikheid te bly nie. Jesus het hom laat lei deur sy omgee vir sy "ander". Jesus het sy goddelike doel nagejaag, selfs al is hy deur die Fariseërs kritiseer. Jesus het steeds in gesprek met die Fariseërs getree en hulle probeer onderrig (Luk 14:1-24). As die Fariseërs in egtheid van hart, ontvanklik teenoor Jesus opgetree het, sou Jesus hulle bes moontlik verwelkom het. Jesus is dus nie teen die Fariseërs nie, maar eerder teen die verkeerde perspektiewe wat hul koester oor die wil van God en die hantering van hul "ander".

In die Lukasevangelie het Jesus deurgaans sosiale ongeregtigheid aangespreek en kritiek gelewer op die religieuse eksklusiwiteit wat in daardie tyd geheers het. Van Eck (2016:305) verduidelik hoe Jesus die mensgemaakte reëls van die eerste-eeuse Mediterreense samelewing uitgedaag het:

Jesus redefined the role of patronage, criticized the pivotal role of honor and social status, condemned violence, criticized the exploitative political economy of his day, and advocated general reciprocity in place of exploitative balanced reciprocity. His kingdom was a kingdom in which everyone had enough.

(Van Eck 2016:305)

Jesus bring dus die nuus dat die nuwe koninkryk van God aangebreek het, waarin almal, ongeag status, etnisiteit, geslag of gebrokenheid, welkom is.

Hoofstuk 6

Lukaanse Jesus en Lévinas in gesprek

’n Fiktiewe ontmoeting tussen twee Jode, Emmanuel Lévinas en die Lukaanse Jesus vind in hierdie Hoofstuk plaas. Die konsepte diversiteit en “andersheid” word ondersoek en dien as agtergrond vir die gesprek oor “ander”-liefde. Die ooreenkomste en verskille tussen die Lukaanse Jesus en Emmanuel Lévinas, as persone, word in hierdie Hoofstuk getoon. Daarna word die Lukaanse Jesus se hantering van sy “ander” met Emmanuel Lévinas se filosofie oor die hantering van die “ander” vergelyk. Laastens, word voorstelle rondom die hantering van die “ander” binne in ’n Suid-Afrikaanse konteks, gemaak. Hoofstuk 6 dien as ’n vergelykende hoofstuk. Perspektiewe uit hierdie studie sal voorstelle bied rondom hoe Suid-Afrikaners, ten spyte van verskille, mekaar kan omhels en waardeer.

6.1 DIVERSITEIT AS “ANDERSHEID”

Die omgaan met diversiteit, meervoudigheid, pluraliteit of “andersheid” in die samelewing is nie ’n nuwe kwessie nie. Van die vroegste tye, word daar onbewustelik (en later bewustelik) besluit hoe om met die “ander” te handel. Die “ander” kan verwys na ander families, groepe of individue. Die bewuswording van die “self” (of ons-groep) het daarna gelei dat daar ’n bewuswording van die “ander” as teenoorgestelde van die “self”, plaasgevind het (Bullock en Tombley 1999:620). Perspektiewe op eenheid en “andersheid” word die sosiale konstrakte wat die samelewing in stand hou. Die perspektief waaruit die “self” ’n “ander” hanteer, bepaal die aard en inhoud van elke menslike interaksie. Die hantering van die “ander” beïnvloed gevolglik elke verhouding wat moontlik kan bestaan.

Diversiteit beteken, volgens Ferreira (2023:14), om “anders” te wees. Volgens Wörnich (*et al.* 2018:91) kan diversiteit beskryf word as die erkenning dat individue unieke eienskappe besit, maar ook gemeenskaplike eienskappe kan deel. Hierdie eienskappe sluit die kenmerke van ’n persoon in, en word byvoorbeeld deur ras, etnisiteit, geslag, ouderdom, posvlak of tipe, inkomste en opvoeding, beskryf. Verskeie dimensies van diversiteit word binne ’n bepaalde gemeenskap aangetref. Hierdie dimensies van diversiteit word, volgens Wörnich (2018:91), verdeel in

primêre en sekondêre dimensies. Primêre dimensies verwys na menslike verskille wat aangebore is en sluit kategorieë soos ouderdom, ras, fisiese vermoëns en geslag, in (Wärnich 2018:91). Dit is aangebore kenmerke van 'n individu en kan nie verander word nie. Sekondêre dimensies is meer veranderlik en kan gedurende 'n persoon se leeftyd aanpas, verander of selfs uitgeskakel word (Wärnich 2018:91). Sekondêre dimensies sluit opvoeding, inkomste, huwelikstatus, godsdiens, werkservaring, geografiese ligging en ouer status, in. Die sekondêre dimensies van 'n individu kan verander soos hul omstandighede verander (Ferreira 2023:14).

Elke persoon se perspektief oor wat as “anders” gesien kan word, verskil. Elke persoon het 'n unieke blik op die werklikheid. Daar is dus miljoene perspektiewe waarvandaan Suid-Afrikaners hul land en omstandighede sien. “Andersheid” kan dus vir elke “ander” verskil. Dit hang af van waar die persoon kyk (kyk Deist 2000:41).

In die eerste-eeuse Mediterreense samelewing was diversiteit nie individualisties nie en persone het hulself nie as individuele persoonlikhede beskou nie. Die identiteit van die individu was altyd gekoppel aan die groep waaraan hy/sy behoort het. In die antieke samelewing was daar duidelike grense tussen in- en uit-groepe relatief tot die groep waaraan die beoordelaar behoort het. Die uit-groep was dus altyd 'n “ander” groep. Perspektiewe op “andersheid” was bepaal deur die antieke waardes van eer en skaamte, reinheidswette en was dikwels deur religie in stand gehou. Godsdiens sou dus, in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld, as 'n primêre dimensie van diversiteit beskou wees.

Davis (1996:40) dui op die “self” en die “ander” as die basiese sosiale kategorieë waaraan die mens behoort. Die “ander” verwys, volgens Lévinas (1996:x), eerstens na 'n ander mens waarmee die “self” in 'n relasie staan. In 'n latere ontwikkeling word God en die Bybelse ander deur Lévinas as die (hoofletter) Ander (*l'Autrui*) voorgestel.

Lévinas se filosofie rondom die hantering van die “ander” en Jesus se radikale inklusiwiteit, soos deur Lukas beklemtoon, het menige raakpunte. Jesus bemoedig elke “ander” om waardig te voel in gesprek met hom, ongeag die mate waarvan hulle

van hom verskil. Lévinas se filosofie stem hiermee saam en plaas klem op die verantwoordelikheid wat die “self” teenoor die “ander” het.

6.2 VERGELYKEND: JESUS EN LÉVINAS

Jesus en Lévinas was albei manlik, het albei in tradisionele Joodse huise groot geword, die Hebreeuse geskrifte goed geken, albei was publieke sprekers, het goeie vriende en vyande gehad en beide het geglo dat taal (of kultuur) nie ’n struikelblok tussen mense moet wees nie. Tog, is so ’n eenvoudige vergelyking tussen hierdie twee persone, onmoontlik. Daar is verskeie uitdagings tot vergelyking. Ongeveer twee duisend jaar het verloop tussen die geboorte van Jesus en die geboorte van Lévinas. In die vergelyking van filosofieë en perspektiewe kan ooreenvoering plaasvind. Jesus se Goddelike doel, soos deur Lukas voorgestel, word ook nie in diepte deur hierdie studie in ag geneem nie.

Enige teks is gevorm deur die sosiale en kulturele sisteme waaruit hulle ontstaan. Lévinas bevind homself in ’n tydperk na die Tweede Wêreldoorlog, in ’n unieke konteks, terwyl hy oor die verhouding tussen die “self” met die “ander” nadink. Jesus het binne die eerste-eeuse Mediterreense samelewing sy voorstelle oor hoe die “ander” hanteer moet word, gemaak en geleef.

Die sosiaal-wetenskaplike eksegetiese metode dien as ’n brug tussen verskillende kontekste. Tekste, wat sosiaal en kultureel gevorm is, behoort in die konteks waarin hulle ontstaan het, gelees te word. Die sosiaal-wetenskaplike kritiek gebruik patrone van sosialiteit om relasies te bestudeer (Van Eck 1995:82). Rohrbaugh (1996:1) stel dat die Bybel altyd kruis-kultureel gelees behoort te word, juis omdat dit geskryf is vir die mense wat in daardie tyd geleef het. Die vergelyking van die perspektiewe van Jesus en die filosofie van Lévinas word ook kruis-kultureel gelees, omdat die tekste in verskillende tye en omstandighede geskryf is. Alle interpretasie hang af van die skrywer se perspektief in terme van tyd, plek en omstandigheid (Elliot 2001:7; Malina 2008:9). Hierdie studie het onderskeidelik, deur middel van die sosiaal-wetenskaplike metode, Lévinas se filosofie rondom “andersheid” en Jesus se perspektiewe vanuit die eerste-eeuse Mediterreense wêreld, ondersoek.

Lévinas en Jesus het aandag gegee aan die belang van die “ander”. ’n Tematiese vergelyking van die perspektiewe van die Lukaanse Jesus en Lévinas word gevolglik gemaak.

6.3 DIE HANTERING VAN “ANDER” VOLGENS DIE LUKAANSE JESUS EN LÉVINAS

Die hantering van die “ander” volgens die Lukaanse Jesus en Lévinas word tematies vergelyk. Raakpunte tussen Jesus se perspektief oor die “ander” en Lévinas se filosofie oor die “ander” word weergegee.

6.3.1 Status en eer

Soos reeds getoon, was eer en skaamte belangrike waardes in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld. Hoe meer eer ’n persoon of groep kon verkry, hoe belangriker was daardie persoon of groep in die gemeenskap. Status en ’n goeie reputasie was, volgens Malina (2001:37), die sentrale kwessie wat betekenis aan die antieke mens se lewe gegee het. Die geding om status en eer het veroorsaak dat die “self” (of eerder eie groep) belangriker geag is en die “ander” uitgeskuif word. Religieuse eksklusiwiteit was aan die orde van die dag.

Jesus se verstaan van status en eer daag die perspektiewe van die eerste-eeuse Mediterreense samelewing uit. Jesus herdefinieer die manier waarop eer en status in die koninkryk van God moet funksioneer. Terwyl die samelewing die onbelangrike “ander” uitskuif, nooi Jesus die “ander” nader (Luk 6:8). Terwyl niemand aan die onbelangrike “ander” wil aandag gee nie, sien Jesus die “ander” raak (Luk 13:10-17). Jesus het sy dissipels reggehelp toe hulle stry oor wie die belangrikste was (Luk 9:46-48). Die “self” word deur elke dissipel belangriker geag as die “ander” dissipels. Jesus stel hierteenoor dat eer nie gemeet aan geslag, sosiale status of ouderdom nie, maar aan diens en nederigheid (Luk 9:46-48). Jesus wys dat om die “minste” te wees, ’n koninkrykswaarde is. Verder, sou Jesus se voorstel rondom die uitnodiging van die “minderes” na ’n ete, die sosiale afstand tussen die ryke en arme, die binne- en buitestaander tot niet maak (Luk 14:7-14). Jesus beklemtoon die waarde van die “minderes” deur om hulle as waardige gaste en dus as “gelykes” voor te stel. Jesus

hanteer sy “ander”, ongeag hul status, as “gelykes”. Die menslikheid van die “ander” word deur Jesus beklemtoon.

Lévinas stem met Jesus saam dat die “self” nie as die belangrikste persoon geag moet word nie. Lévinas lewer kritiek daarop dat die “self” eerste gestel word en daar betekenis gevind word in die sentraliteit van die “self”. Lévinas (1969:46) beskryf ontologie as ’n filosofie van ongeregtheid, omdat dit oor die mag wat die “self” oor die “ander” het, handel. Lévinas (1969:38) voer aan dat deur die oefening van die benoeming van dit wat “self” is, absoluut egoïsties is. Ontologie reduceer die “ander” op so ’n wyse dat dit by die “self” inpas.

Ontologie laat, volgens Lévinas (1969:39-44), geen ruimte vir dit wat moontlik buite die “self” bestaan nie en argumenteer dat die “ander” of “vreemdeling” op ’n manier hierdeur verloën word. Die gevaar hiervan is, volgens Lévinas (1969:39), dat onderdrukking van die “ander” kan plaasvind. Jesus het ook in Lukas teen die onderdrukking van die “ander” deur die “self” opgetree deur die “ander” op te hef.

Lévinas (2000:161) beklemtoon dat die verhouding van die “self” teenoor ’n “ander” vereis dat die “self” ’n dienskneg van die “ander” is. Lévinas (1985:97) redeneer dat die verantwoordelikheid van die “self” nooit vir twee persone dieselfde sal lyk nie, maar gee voorbeelde van hoe hierdie diensbare verantwoordelikheid kan lyk; dit is om vir iemand iets te doen, om te gee, om menslikheid te omhels en om ’n goeie medemens te wees. Jesus was ’n ware dienskneg deur om vir die “ander” om te gee, ongeag status of die hoeveelheid eer wat die persoon besit het.

6.3.2 Menswaardigheid van die “ander”

Jesus bevorder die menswaardigheid van die “ander” deur hulle raak te sien. Jesus sien die mense wat “onsigbaar” vir die samelewing is. Mense wat “anders” was, was as buitestaanders behandel, ignoreer of selfs uit die gemeenskap geskuif. Jesus neem eie inisiatief om die “onsigbares” raak te sien (Luk 6:6-11, 7:11-17, 13:10-17, 19:1-10). Jesus erken op dié manier die hulle menswaardigheid.

Lévinas stel ook voor dat die menswaardigheid van die “ander” bevorder moet word. Lévinas se voorstel rondom die menswaardigheid van die “ander” behels ook ’n soort

“sien”, wat nie na “begrip” verwys nie. Die “sien” van ’n “ander” sou beteken dat daar ruimte vir die “ander” se “andersheid” gemaak word. Teenoor ontologie, stel Lévinas (1969:50), dat daar binne ’n etiese relasie met die “ander” ’n oneindige gesonde afstand tussen die “self” en die “vreemdeling” moet wees, wat die “ander” se “andersheid” beskerm. Die “self” maak nie die “ander” deel van homself nie, maar laat die “ander” toe om homself uit te druk, terwyl die “self” behoue bly (Lévinas 1969:51,100, 251; Lévinas 2000:141). Die “ander” word gelyk gestel aan die “swakkeling, arme, die weduwee en die weeskind”, waarteenoor die “self” ’n verantwoordelikheid het. Lévinas skryf vanuit ’n moderne konteks, waarin individue eie identiteit en persoonlikheid kan geniet, terwyl die eerste-eeuse Mediterreense mense groepsidentiteit besit het.

Jesus herstel die “ander” holisties. Genesing het, in die antieke tyd, altyd gepaard gegaan met sosio-religieuse herstel. Jesus genees die siek “ander” om hulle sosiale status te herstel, sodat hulle weer deel van die gemeenskap kan word. Jesus reinig die “ander” en maak die “ander” weer soos die “self” (groep), sodat die “ander” deur die groep aanvaar kan word. In die hedendaagse wêreld, waar individue eie identiteite behou, is die behoud van “andersheid” belangrik. In ’n groepgeoriënteerde wêreld, soos in die eerste-eeuse Mediterreense samelewings, moet die “ander” soos die “self” gemaak word, sodat die “ander” weer in die groep verwelkom kan word. Deur die gebruik van die sosiaal-wetenskaplike metode, word die konteks waarbinne die teks geskryf en oorvertel is, belangrik geag. Vanuit die antieke konteks, word die “ander” opgehef deurdat Jesus hul meer soos die groep maak, en dat hulle menswaardigheid daardeur herstel kan word.

6.3.3 In die gesig van die “ander”

Die “ander” is waarlik teenwoordig deur die gesig van die “ander”. Lévinas (1969:66) stel: “The face speaks.” Lévinas (1985:85) stel egter aan dat die gesig egter altyd transendent bly. Die gesig kan nie ontmoet word deur kennis of persepsie nie, maar moet dadelik as ’n etiese ontmoeting gesien word. Die nabyheid van die “ander” is die betekenis van die gesig: “The face is a living presence; it is expression” (Lévinas 1969:66). Die “ander” as ’n mens, word toeganklik vir die “self” deur sy of haar gesig.

Die gesig word van alle maskers gestroop in die ontmoeting tussen die “self” en “ander”. Lévinas (1969:74) is van mening dat die “gesig” in die gesigsontmoeting, naak, en dus broos, is. Nadat die gesig naak gemaak is, is dit wat oorbly ’n *visage brut*, ’n leë gesig. Die naaktheid van die “ander” se gesig behels die ekstreme blootstelling van die “self” (Lévinas 1999:24). ’n Naakte gesig beklemtoon die “self” se magteloosheid, broosheid en kwesbaarheid, waarteen die “self” geen verdediging teenoor die “ander” kan bied nie. Die naaktheid van die “ander” se gesig is dit wat eerlikheid oor gebrokenheid toelaat: “the very straightforwardness of the face to face, without the intermediary of any image, in one's nudity, that is, in one's destitution and hunger” (Lévinas 1969:200). Die gesig wat blootgestel word, wat totale broosheid en magteloosheid veroorsaak, is volgens Lévinas (1985:86), kwesbaar. Die kwesbaarheid van die “ander” roep verantwoordelikheid by die “self” teenoor die “ander” op.

Jesus reageer met deernis op die leë gesig van sy “ander”. Volgens Lukas ontmoet Jesus mense wat met ’n *visage brut*, ’n naakte gesig, rondloop. Jesus ontmoet die magtelose, die arme, die sieke, die buitestaander en reageer met genade en guns op hulle broosheid. Jesus kry sy “ander” innig jammer en reik uit na dié mense wat hulself in ’n hopelose situasie bevind. Jesus kry byvoorbeeld die weduwee wat haar enigste seun moet begrawe, innig jammer (Luk 7:11-17). Jesus word gekonfronteer deur die “ander” se broosheid en is diep geraak deur die vrou se hartseer situasie. Jesus gee om vir die behoeftiges en weerloses (Luk 7:13).

Jesus reageer ook met verantwoordelikheid op die “ander” se hulpeloosheid deur dadelik te help. Die twee verhale van gebuigde vrou en die man met die gebrekkige hand, wat Jesus, onderskeidelik op die Sabbat genees het (Luk 6:6-11; 13:10-17), wys op die dringendheid van die verantwoordelikheid teenoor die magtelose “ander”. Die genesings kon uitgestel word, soos die sinagoge leier in Lukas 13:14 tereg uitwys, maar dit was nie. Die man met die gebrekkige hand en die vrou wat gebuig geloop het, moes dadelik genees word. Genesing op die Sabbat, vanuit liefde vir die “ander”, word as ’n etiese “moet” uitgebeeld. Jesus moet liefde bewys, selfs (en veral) op ’n Sabbat.

Lévinas (2000:173) oordeel dat verantwoordelikheid deernis vooruitgaan. Die woord “goedheid” word voorgestel as die dryfveer (sonder keuse) vir die “self” tot verantwoordelikheid vir die “ander”. Goedheid het volgens Lévinas (1998:56) reeds die “self” gekies om verantwoordelik te wees vir die “ander”.

6.3.4 Liefde bo wet? Liefde as wet

Jesus breek verskeie Joodse wette, sodat hy die wet van liefde kan toepas. Jesus verbreek ook ander sosio-religieuse reinheidswette om die omgee vir sy “ander” uit te beeld (Luk 7:1-10, 7:11-17, 13:10-17, 19:1-10). Jesus is nie bang dat hy “onrein” gaan word nie. Jesus het gereeld die grense oortree, sodat dié wat as onrein beskou was, rein kan word en weer deel van die samelewing kon word. Jesus herinner deur sy woorde en dade dat die liefdesgebod (kyk Deut 6:4-5 en Lev 19:8) die belangrikste wet is. Jesus stel dat elke “self” ’n “ander” moet liefhê soos wat hy of sy die mense in sy of haar eie groep het. Dit kan beteken dat Jesus sê dat elkeen ’n “ander” moet liefhê soos wat hy sy pa, ma, broer, suster, kind of enige ander familielid lief het. Liefde word dus nie bo die wet gestel nie, maar ás die wet voorgestel.

Lévinas was, nes Jesus, ’n praktiserende Jood wat die wet van liefde (Deut 6:4-5 en Lev 19:8) goed geken het. Dit het ongetwyfeld ’n groot rol in sy lewe en ontwikkeling van sy filosofie gespeel. Lévinas prioritiseer die etiese relasie met die “ander” as ’n uitdrukking van liefde. Verantwoordelikheid vir ’n naaste word gelykgestel aan naasteliefde. Vir Lévinas word liefde gekenmerk deur die onbaatsugtige diens van die “self” teenoor die “ander”. Lévinas (1999:170) beskou die vraag, “wie is my naaste?” as ’n vraag na geregtigheid. Die liefde wat die “self” vir die “ander” het, is volgens Lévinas ’n vorm van volmaakte liefde. Liefde is dus ook vir Lévinas die belangrikste wet.

6.3.5 Stereotipering en sosiale geregtigheid

In die Lukasevangelie het Jesus deurgaans sosiale ongeregtigheid aangespreek en krities opgetree teenoor die religieuse eksklusiwiteit wat in die antieke tyd geheers het. Jesus het die rol van beskermhare herdefinieer, die rol van eer en sosiale status gekritiseer, geweld veroordeel, die uitbuitende politieke ekonomie van sy dag

gekritiseer en algemene resiprositeit aanbeveel. Jesus stel die koninkryk van God voor as 'n koninkryk waarin almal genoeg het (sien ook Van Eck 2016:305). Jesus reageer teen sosiale geregtigheid deur die nuus te bring dat die nuwe koninkryk van God aangebreek het, waarin almal, ongeag status, etnisiteit, geslag of gesondheid, welkom is.

Jesus reageer teen ongeregtige stereotipering en bevorder sosiale geregtigheid. Vanuit Saggéüs se verhaal word hy deur die skare as 'n "sondaar" etiketteer (Luk 19:1-10). Saggéüs verduidelik aan Jesus dat die skare 'n verkeerde perspektief van hom het. Jesus glo vir Saggéüs en herstel sy publieke status. Saggéüs se word deel van die binnekring, ongeag die opinies van die skare. Jesus bevestig Saggéüs se waardigheid. Jesus staan, namens sy "ander", op teen ongeregtige etikettering en stereotipering.

Lévinas bestempel ongeregtigheid as selfsug, die besit van die "ander" en die onvermoë om ruimte te laat vir die "ander" se "andersheid". Lévinas (1969:45) se kritiek op Heidegger se filosofiese oortuiging wat "om te ken" bo 'n etiese relasie met 'n "ander" stel, dui daarop dat Lévinas opgestaan het teen ongeregtigheid. Ontologie veronderstel dat die doel van die relasie met die "ander", begrip of verstaan is en lei, volgens Lévinas (1969:45), na 'n onpersoonlike en dominerende verhouding wat deur besitlikheid gekenmerk word. Besitlikheid oor 'n "ander" bevestig wel die "ander", maar impliseer slegs die redusering van die "ander" na die "self" (Lévinas 1969:46). Lévinas is dus ook teen ongeregtige stereotipering wat plaasvind as die "self" aanneem dat hy kennis oor die "ander" besit.

Lévinas gebruik 'n model van etiek om ongeregtige stereotipering te voorkom deur 'n relasie wat "andersheid" behou, uit te beeld. Die relasie met 'n "ander" word deur etiek beskryf as onbegryplik en nie-oordelend. Die filosofie van etiek neem die onverstaanbare en onherleibare "ander" in ag en behels die oorweging van die "ander" sonder om die "ander" "self" te maak. Stereotipering kan dus nie plaasvind nie.

Lévinas (1969:215) stel die “ander” gelyk aan ’n weduwee, weeskind, die arme, vreemdeling, vervolger of vyand: “The Other who dominates me in his transcendence is thus the stranger, the widow, and the orphan, to whom I am obligated”. Die klem op die asimmetriese aard van die verhouding tussen “self” en “ander” word beklemtoon as ’n vorm van geregtigheid.

6.3.6 Vyandsliefde

Jesus en Lévinas het beide in die midde van hul teenstaanders en vyande, naaste liefde bedink en geleef. Dit is juis na die oorlog waarin Lévinas vir homself vra: hoe kan ek die vyand, wat my familie vermoor het, liefhê? Lévinas se perspektief oor die inagneming van die “ander” geld ook teenoor die vyand. Lévinas stel die vyand gelyk aan die “ander”. Dieselfde verantwoordelikheid wat die “self” teenoor ’n “ander” het, moet teenoor ’n vyand bewys word.

Lévinas het egter in sy eie lewe geworstel met die vergifnis van sy vyande. Lévinas vertel van die reuse impak wat die oorlog op sy lewe gehad het: “It is dominated by the presentiment and the memory of the Nazi horror” (Lévinas en Peperzak 1978:178). Lévinas het beloof om, op grond van hierdie traumatiese ervarings, nooit weer Duitsland te besoek nie (Critchley 2002:xx). Lévinas was ook spyt oor sy vroeë entoesiasme vir Heidegger en sy werk, nadat Heidegger by die Nazi's aangesluit het. Lévinas lewer ’n Talmoediese lesing (1963) en stel: “One can forgive many Germans, but there are some Germans it is difficult to forgive. It is difficult to forgive Heidegger” (Critchley 2002:xviii). Lévinas rig verskeie van sy volwasse filosofiese werke uitdruklik as pogings om op Heidegger se filosofie te reageer in die lig van die etiese gebreke daarvan. Die verantwoordelikheid teenoor ’n “ander” vra ’n geweldige opoffering van die “self”.

In die verhouding tussen die vyand en die “self” het die vyand of die “self” dikwels ’n soort masker op, wat die konneksie tussen die “self” en “ander” bemoeilik. Lévinas stel dat kultuur, simboliese- en sosiale rolle as ’n masker dien vir die gesig (Lévinas en Poller 2003:32). Maskers probeer die broosheid of naaktheid van die gesig versteek (Lévinas 1985:86).

Jesus reageer nie met wraak teenoor verwerping van sy vyand nie. Jesus deur die Samaritane verwerp (Luk 9:51-56). Johannes en Jakobus reageer met woede teenoor die verwerping en wil wraak neem. Jesus wys die dissipels tereg en wys op 'n nuwe manier van “vyande” hanteer. Die koninkryk van God word nie voorgestel as een van veroordeling nie en Jesus keer wraak teenoor vyande af. Jesus reageer nie met woede, wraak of verwoesting nie, maar bly die boodskap verkondig dat almal welkom is in die nuwe familie van God. Jesus bewys genade aan sy “ander”, selfs as hulle as sy tradisionele “vyande” bekend staan.

Die Fariseërs en Joodse leiers word deurgaans deur Lukas beskryf as Jesus se grootste teenstanders. Spanning tussen Jesus en die Fariseërs rondom die behoud en oortreding van Joodse reinheidswette word duidelik in die Lukasevangelie gesien. Jesus tree op teen liefdelose wette wat nie God se omgee-hart vir mense weerspieël nie. Die Fariseërs lewer publieke kritiek op Jesus se doen en late. Gedurende 'n uitdaging-reaksie spel, noem Jesus die Fariseërs “skynheiliges”, met die gevolg dat die Fariseërs skaam gemaak is en dat Jesus deur die skare as die wenner van die spel aangewys is (Luk 13:10-17). Jesus het steeds in gesprek met die Fariseërs getree en hulle probeer onderrig (Luk 14:1-24). Jesus is waarskynlik nie teen die Fariseërs nie, maar eerder teen die verkeerde perspektiewe wat hul koester oor die wil van God en die ongeregtige hantering van hul “ander”.

Jesus se vyande het egter 'n belangrike rol gespeel in die kruisiging van Jesus as die vervulling van sy goddelike reddingsdoel op aarde.

6.3.7 Vereistes van dissipelskap

Jesus stel, vanuit die tekste wat deur die hierdie studie bestudeer is, kenmerke van goeie dissipelskap voor. Die dissipels stry oor wie die belangrikste dissipel in die groep is (Luk 9:46-48). Jesus gebruik die beeld van 'n kind om te wys dat evaluering van– en vergelyking tussen mense nie moet plaasvind nie. Jesus stel dat die vereistes van dissipelskap nie gekoppel word aan geslag, sosiale status of ouderdom nie, maar aan diens en nederigheid. Status word in die koninkryk van God omgekeer. Jesus stel dat om die “minste” te wees, 'n koninkrykswaarde is.

Jesus dui verder dat ware teenwoordigheid by die “ander” ’n karaktereienskap van ’n dissipel moet wees en dat dit die “een goeie ding” is (Luk 10:48-52). Jesus stel dat Maria die regte besluit gemaak het om by sy voete te sit en na sy woorde te luister (Green 1997:480). Die “een goeie ding” wat Maria gekies het, word deur Bock (1996:1042) beskryf: “She is fixed on the guest, Jesus, and his word; she heeds the one whose presence is commensurate with the coming of the kingdom of God”. Maria, in die posisie van ’n dissipel, se aandag op wat belangrik is, word geprys. Jesus se antwoord dui kontra-kultureel daarop dat ’n vrou (daarom ook enige iemand) ’n dissipel mag wees.

Lévinas sou met Jesus saamstem dat die “om die minste te wees” ’n goeie kenmerk van dissipelskap is en beskryf die etiese verantwoordelikheid wat die “self” teenoor die “ander” het as ’n vorm van dissipelskap. ’n Verantwoordelikheid teenoor die “ander” is, volgens Lévinas (2000:175), baie belangriker as die egoïstiese vryheid van die “self”: “To be oneself—as the condition or uncondition of a hostage – is always to have one more responsibility”. Lévinas stel voor dat die “ander” altyd belangriker gestel moet word as die “self”. Lévinas sou ook ’n luisterende teenwoordigheid in gesprek met die “ander” voorstaan. Die nabyheid van die “ander” is, volgens Lévinas (1969:66), die betekenis van die gesig: “The face is a living presence; it is expression”. ’n Naaste word gekenmerk deur die toeganklikheid tot daardie persoon. Die “ander” as ’n mens, word toeganklik vir die “self” deur sy of haar gesig, wat ’n oneindige eis van verantwoordelikheid vra. Nie-oordelende, ware teenwoordigheid word, volgens Lévinas, vereis in die ontmoeting met die “ander”.

6.3.8 Resiprositeit

Die eerste-eeuse Mediterreense wêreld was deurdring met beskermheer-onderdaan verhoudings wat bepaal het hoe resiprositeit in die eerste-eeu funksioneer het. Die beskermheer-onderdaan verhoudings was asimmetriese verbintenisse, alhoewel daar in hierdie verhoudings wedersydse bevrediging plaasgevind het. Die onderdane se behoeftes is vervul en die beskermhere het eer of erkenning ontvang (Malina 1993:135). Jesus het die gebruik van gebalanseerde resiprositeit teenoor die “ander” kritiseer (Luk 14:7-14). Jesus se “ander” word ingesluit in sy eie groep, sodat

algemene resiprositeit (om te gee sonder om terug te verwag) in die verhouding toegepas kan word.

Jesus gebruik die model van algemene resiprositeit om die ideale resiproke handeling in 'n ontmoeting met 'n "ander" te beskryf. Algemene resiprositeit word bestempel as interaksies wat gefokus is op die belange van die "ander" party. In die toepassing van algemene resiprositeit word die "ander" se behoeftes eerste gestel (Neyrey 2005:469). Jesus stel 'n inklusiewe model voor waarin elke "ander" deel van die fiktiewe familie van God kan word. Hierdie fiktiewe familie het sekere waardes van die eerste-eeuse Mediterreense familie aangeneem, maar verskil ook daarvan. Jesus stel voor dat die kulturele konvensies wat die familie van daardie tyd bepaal het (patriargie, diskriminasie, vroue as besittings, die marginalisering van vroue en kinders, ongelykhede in status), nie meer geld nie. Jesus bied sy genade en guns aan almal, selfs al weet hy dat die "minderes" niks het om terug te gee nie. Jesus stel, in Lukas 14:7-14, dat die armes, kreupeles, verlamdes en blindes na etes genooi moet word, al kan hulle nie die uitnodiging resiproseer nie. Jesus stel dat gasvryheid oor sosiale grense moet strek en dat daar gegee moet word, sonder om iets terug te verwag.

Lévinas stel, soos Jesus, voor dat die "self" moet gee, sonder om terug te verwag. Nemo vra vir Lévinas tydens 'n radiogesprek of die "ander" dan ook vir die "self" verantwoordelik is (Lévinas 1985:98). Lévinas (1985:98) se antwoord lui: "Perhaps, but it is his affair". Lévinas maak dit duidelik dat die verantwoordelikheid teenoor 'n "ander" asimmetries is. Die "ek" is, volgens Lévinas (1985:99) totaal verantwoordelik en altyd méér verantwoordelik as al die "ander". Lévinas beskou resiprositeit (gebalanseerde resiprositeit) as 'n simmetriese verhouding waarin die "self" gee aan 'n "ander" en daarna verwag dat die "ander" iets aan die "self" moet terug gee op 'n bepaalde wyse. Lévinas meen dat hierdie soort resiprositeit nie aanvaarbaar is nie:

It would be a mistake for me to respect the Other because I expect anything in return: my obligation and responsibility are not mirrored by the Other's reciprocal responsibility towards me.

(Davis 1996:51)

Die asimmetriese verhouding tussen die “self” en die “ander” is vir Lévinas (1987:83) nie ’n resiproke verhouding nie. Lévinas stel dus ook die model van algemene resiprositeit voor in die handeling tussen die “self” en die “ander”.

6.4 DIE HANTERING VAN “ANDER” IN SUID-AFRIKA

6.4.1 Diversiteit in Suid-Afrika

Suid-Afrika het elf amptelike tale, en huisves mense van verskillende etnisiteit. Suid-Afrika is ryk aan diversiteit. Diversiteit wys na die verskillende manier waarop mense “anders” kan wees (Ferreira 2023:14).

In die volksmond word daar dikwels na Suid-Afrika verwys as die “reënboognasie”. Diversiteit kan verwys na ’n magdom verskille wat in primêre en sekondêre dimensies van diversiteit voorkom, wat onder andere kultuur, etnisiteit, geslag, godsdiens, huwelikstatus, geografiese ligging, ouderdom, fisiese vermoëns, inkomste en opvoeding, kan insluit (kyk Wörnich 2018:91). In Suid-Afrika is die hantering van die “ander” ’n uiters relevante onderwerp. In vandag se tyd is xenofobie, rassisme en verskeie maniere van “ander-haat” steeds volop (Achieme 2022). Die uitbuiting van die “ander” is ’n algemene praktyk. In die besigheidswêreld is dit normaal dat die “self” sy of haar eie behoeftes prioritiseer. Daar is ’n groot gaping tussen ryk en arm in Suid-Afrika. Van Eck (2022:40) dui op die groot groep Suid-Afrikaners wat onder die broodlyn leef: “Approximately 55.5 percent (30.3 million people) of the population is living in poverty at the national upper poverty line (R 992)”. Daar word dikwels op die “armes” neergekyk. Die werkloosheidsyfer in Suid-Afrika was, volgens Statistiek SA, 32.7% vir die laaste kwartaal van 2022 (Mntambo 2023). Misdaad en korrupsie laat ’n wantroue in elke “ander”. Korrupsie, slegte dienslewering deur munisipaliteite en beurtkrag, maak die kloof tussen die “self” en “ander” groter (kyk Van Eck 2022:39).

Suid-Afrika se geskiedenis, waarin mense tydens Apartheid uitgesluit was as gevolg van velkleur, speel steeds ’n groot rol in die gemoed en gesindheid van die land se mense. Mbembe (2017:7) skryf oor sy ervaring van kolonisasie tydens die apartheid-era, wat “verdeel en klassifiseer” het. Die veronderstelling van ’n hiërargie gebaseer op die verwerping van “andersheid”, laat steeds wonde of letsels waarmee sommige

Suid-Afrikaners leef (Mbembe 2017:10). Grense tussen mense van verskillende kulture, is egter steeds te sien (Kok 2019). Kok (2019) verwys na die term “muurpolitiek” om die tendens van die oprigting van onsigbare grense deur die privatisering van dienste en bevordering van kultuuridentiteite en -regte, te beskryf. Selfs Suid-Afrikaners met gedeelde primêre dimensies van ooreenkomste (dieselfde ouderdom, ras, fisiese vermoëns en geslag), sukkel om verskille tussen mekaar te hanteer. Denke oor eenheid en “andersheid” is dus ’n noodsaaklikheid in die Suid Afrikaanse konteks. Verskille kan konflik meebring, misverstande veroorsaak en selfs lei tot rusie (Booyesen 2007:51). Verskille laat dikwels min toleransie vir ’n “ander” persoon of groep.

6.4.2 “Ander” liefde: ’n Lewensveranderende perspektief

In ’n individualistiese wêreld waar selfliefde en selfbehepthed dikwels op die voorgrond staan, word die draai na die “ander” voorgestel. Teen die Suid-Afrikaanse konteks, waarin die “self” dikwels belangriker as die “ander” geag word, word “ander” liefde voorgestel. Waardevolle lesse tot die hantering van diversiteit kan vanuit die studie van Jesus se hantering van sy “ander” en Lévinas se filosofie oor die “ander”, geleer word. Gedragsverandering en gewoonteverandering begin dikwels by perspektiefverandering en verandering in denkpatrone.

Die verskuiwing van fokus op die “self” na die “ander” kan lewens veranderende gevolge hê. Liefde vir ’n “ander” is egter onbaatsugtig en die gevolge daarvan word nie as dryfkrag oorweeg nie. Deur Jesus se voorstel dat armes, kreupeles, verlamdes en blindes na ’n ete genooi moet word (Luk 14:7-14), stel hy voor dat daar onselfsugtig gegee moet word, sonder om terug te verwag. Lévinas bied “ander” liefde as ’n etiese verantwoordelikheid uit, wat onvermydelik in die gesprek met die “ander” is. ’n Skuif moet gemaak word vanaf ’n egoïstiese leefstyl na lewe van selfopofferende liefde. Die “self” gaan dus moontlik niks daarby baat nie, behalwe dat hy/sy gaan deelneem aan ’n liefdeshandeling. Lévinas dui aan dat die uniekheid van die “self” juis in die gee van die “self” opgesluit is.

Die “ander” moet raakgesien word. Jesus sien mense raak wat deur die gemeenskap misgekyk word. Lévinas wys daarop dat egte teenwoordigheid in

gesprek met die “ander”, vereis word. Ons kan leer om mense in die oë te kyk, raak te sien en as belangrik te ag, ongeag die mate waarvan “hulle” met “ons” verskil. Die raaksien van jou “ander”, erken die menswaardigheid van daardie “ander”. Die “ander” word dikwels in Suid-Afrika misgekyk. Die boemelaar word vermy, die kassier word ignoreer en daar word neergekyk op die petroljoggie. Suid-Afrikaners kan leer om die “ander” raak te sien, al verskil die “ander” van die “self”. Die sekuriteitswag moet in die oë gekyk word en gegroet word.

Die raaksien van ’n “ander”, skep die geleentheid om empaties op te tree. Jesus kry mense “innig jammer” en help hulle om weer te kan leef. Lévinas stel dat daar ruimte vir die “ander” se “andersheid” gelaat moet word. Booyesen (2007:56) dui daarop dat die erkenning van “andersheid” ’n belangrike stap in verhoudingsvorming is: “The first step in managing cultural diversity is exactly this: to recognise, but also to value, diversity. Only then can we learn how to deal with these differences and build on the similarities and utilise the sameness”.

Die skep van ruimte vir ’n persoon se “andersheid” is ’n belangrike aspek in die bestuur van diversiteit in die werksplek (Booyesen 2007:54). ’n Diversiteit en verskille moet waardeer en gesien word, sonder om die “ander” te probeer dwing om die “self” te word. Tayeb (1996:180) gebruik die voorbeeld van ’n Duitse bestuurder se uitkyk op diversiteit om die waarde van verskille uit te wys:

Sometimes when I hear my company talk about harmonisation, I think they want us all to play the same note. Well, I am a musician, and let me tell you harmony doesn’t mean that; it means that we all play different notes, but together we sound beautiful.

(Tayeb 1996:180)

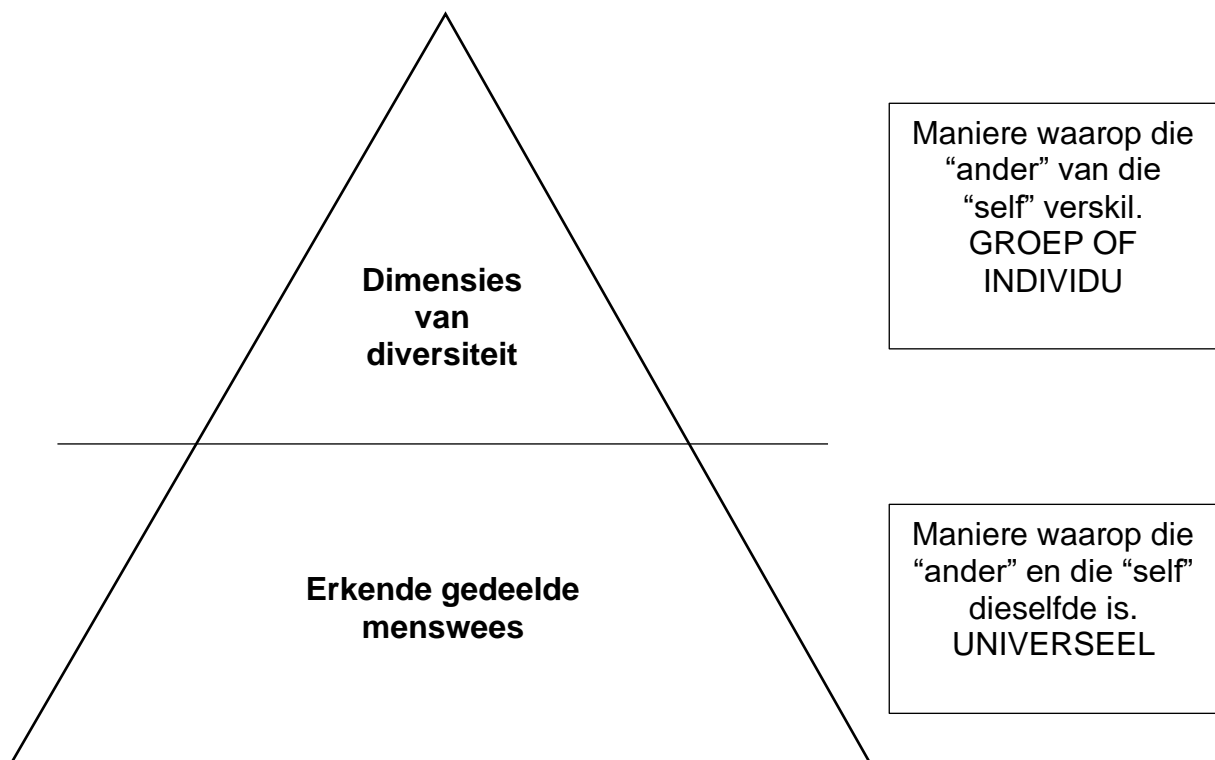
Die erkenning van en respek vir die “andersheid” van ’n persoon, kan volgens Booyesen (2007:55), ’n waardevolle bate vir ’n besigheid wees en kan lei tot hoër vlakke van mededingende voordeel. Dit kan ook beteken dat die “self” met openheid na die “ander” se hartseer sal kan luister en daarna empaties kan optree, sonder om te probeer “verstaan” of “besit”. Die “ander” kan, volgens Lévinas, nooit ten volle verstaan of begryp word nie. Die “self” moet die “ander” toelaat om te wees wie hulle is. Jesus herstel Saggéüs se status, nadat hy (verkeerdelik) as ’n “sondaar” etiketteer

is (Luk 19:1-10). Stereotipering word vermy deur nie-oordelend oop te wees vir 'n "ander". Deur om ruimte te skep vir "ander", word die "ander" opgehef.

Lukaanse Jesus en Lévinas stel, op verskillende maniere, dat elke "ander" met respek in liefde te hanteer moet word, ongeag hul status. Jesus het gewys dat almal welkom is in die nuwe koninkryk van God. Jesus, in Lukas, wys die hart van God vir verlore nes, armes en buitestaanders. Die skoonmaker en die baas moet dus dieselfde hanteer word; met liefde, respek en openheid. Jesus wys dat ons teen vyandigheid, wraak, uitsluiting, afguns, selfsugtigheid en uitbuiting moet optree. In die Suid-Afrikaanse konteks, moet daar opgetree word teen korrupsie, die verontagsaming van verkeersreëls, ongelisensieerde voertuie op die pad, belastingontduiking, misdaad en alle vorme van ongelykheid (sien Van Eck 2022:39).

Hierdie studie stel 'n filosofie, geïnspireer deur Jesus se hantering van sy "ander" en Lévinas se filosofie oor die "ander", voor, wat moontlik in die konteks van Suid-Afrika, gesprek tussen verskillende groepe kan aanwakker, 'n groter toleransie tussen groepe sal bewerkstellig en 'n openheid teenoor die "ander" sal aanmoedig. Dit is 'n filosofie van eenvoud in liefde.

Die erkenning van die gedeelde menslikheid tussen die "self" die "ander", stel die "ander" in 'n nuwe lig. Die mens-wees van jou "ander" eerste gesien moet word, daarna word die verskillende dimensies van diversiteit erken. Die "self" moet in die gesig van die "ander", soos Lévinas voorstel, broos en oop wees. Die "self" moet uitreik na die "ander" om die gewilligheid van die erkenning van 'n gedeelde menswees en absolute aanvaarding van die "ander" se "andersheid" ten toon te stel. Op hierdie manier word die "ander" se waardigheid erken, terwyl die "ander" se "andersheid" behou word. Figuur 1 wys na die voorgestelde filosofie van die hantering van 'n "ander" in 'n Suid-Afrikaanse konteks. Verhouding en gesprek word moontlik in die erkenning van gedeelde menslikheid. As elke "self" elke "ander" se menswees in ag neem, sal die wêreld 'n mooier en sagter plek wees om in te leef.



Figuur 1. Die gedeelde menslikheid tussen die “self” en die “ander” moet erken word, voordat die dimensies van diversiteit na vore kom.

Liefde teenoor ’n “ander” moet in elke ruimte van die lewe plaasvind. In die gesinsruimte, by die werksplek, in die winkel, op die straat, in die staat, in die kerk en in elke ander milieu waarin ons onself bevind. “Ander” liefde is beide ’n individuele en gemeenskaplike verantwoordelikheid, alhoewel die “self” slegs verantwoordelik is vir sy/haar eie aksies.

Die voorstel kan moontlik idealisties of utopies geles word. In die streef na “ander” liefde kan die self, soos Lévinas (2000:175) tereg uitwys, steeds seer kry in die ontmoeting met die “ander”. Dit word as die risiko van naaste liefde beskou.

Ek droom van ’n land waarin almal met ’n openheid teenoor die “ander” kan leef, waarin daar ruimte gemaak word vir “anders” wees, waarin elke “ander” welkom kan voel en naaste liefde ’n prioriteit is.

6.5 OPSOMMENDE OPMERKINGS

In hierdie Hoofstuk is diversiteit as “andersheid” bespreek as agtergrond waarteen Lévinas se filosofie oor die “ander” en die Lukaanse Jesus se hantering van sy “ander”, vergelyk is. Alhoewel Lévinas vanuit ’n individualistiese samelewing na die “ander” kyk en Jesus in ’n groepgeoriënteerde samelewing sy “ander” ontmoet het, is daar menigte tematiese raakpunte tussen Lévinas se filosofie oor die “ander” en Jesus se hantering van sy “ander” in Lukas. Daar is voorstelle gemaak om die waardes, soos deur Lévinas en Jesus uitgebeeld, in ’n Suid-Afrikaanse konteks te implementeer. ’n Perspektief waarop die “ander” se gedeelde menslikheid erken kan word, terwyl sy of haar “andersheid” waardeer kan word, is weergegee.

Hoofstuk 7

Opsomming

In 'n tyd en konteks waarin 'n egoïstiese leefstyl aangehang word en waarin die uitbuiting van die “ander” ’n algemene praktyk is, is daar in hierdie studie gekyk na ’n alternatiewe perspektief tot die hantering van die “ander”. Die omgang met ’n “ander” is deel van elkeen se alledaagse lewe. Vanaf die vroegste tye, is daar (bewustelik of onbewustelik) besluit oor hoe om met die “ander” te handel. Die “ander” kan verwys na ander families, groepe of individue. Die “ander” kan familieledede, bure, kollegas, vriende, die baas, die werker by die supermark, die karwag, of selfs die vyand, wees. Bullock en Tombley (1999:620) dui daarop dat daar ’n bewuswording van die “ander” (of hulle-groep) as teenoorgestelde van die “self” (of ons-groep) plaasvind.

In ’n Suid-Afrikaanse konteks is xenofobie, rassisme en “ander-haat” steeds volop. Daar word dikwels op die “armes” neergekyk. Misdaad en korrupsie laat ’n wantroue in elke “ander”. Slegte dienslewering deur munisipaliteite en die land se beurtkrag-probleem, maak die kloof tussen die “self” en “ander” selfs nog groter.

Die navorsingsgaping wat hierdie studie identifiseer is, het die vraag na hoe Lévinas se filosofie oor die “ander” met Jesus se voorstel oor die hantering van die “ander” vanuit Lukas, vergelyk. Uit die vergelykende studie, was voorstelle rondom die hantering van die “ander” binne in ’n Suid-Afrikaanse konteks, gemaak.

Die konteks waarbinne Emmanuel Lévinas sy filosofie ontwikkel, is bestudeer, ten einde die ontwikkeling van sy insigte tot die hantering van die “ander” duideliker te verstaan. Verskeie aspekte van Lévinas se filosofie, rondom die tema van die “ander”, is bespreek en ’n oorsig van sy denke is aangebied. Lévinas kom in opstand teen die studie van ontologie in Westerse filosofie. Die studie het gewys dat die etiek van verantwoordelikheid teenoor ’n “ander”, deur Lévinas as “eerste filosofie” aangebied word. Lévinas stel dat die “gesig van die ander” ’n oneindige eis van verantwoordelikheid teenoor die “self” maak. Die integriteit van die “self” spruit uit die etiese verantwoordelikheid teenoor die “ander”. Die gesig van die “ander” kan, volgens Lévinas, nie reduceer word tot eie begrip of kennis nie. Alhoewel die “ander”

(persoon) transendent bly, skeep die ontmoeting tussen die “self” en die “ander” gesprek en bied die moontlikheid van verhouding. Lévinas bied dat liefde teenoor ’n “ander” ’n asimmetriese handeling is, wat altyd die “ander” eerste plaas. Liefde vir ’n “ander” is vir Lévinas die hoogste goedheid.

Die sosiaal-wetenskaplike kritiese metode is gebruik om die geselekteerde tekste vanuit die Lukasevangelie, waarin Jesus se optrede teenoor sy “ander” gesien kan word, te ondersoek. Die belang van die tyd en konteks waarin ’n teks ontwikkel is, is beskryf.

Die gebruike, perspektiewe en waardes met betrekking tot hoe eerste-eeuse Mediterreense mense in hulle wêreld geleef het en ’n “ander” hanteer het, is ondersoek. Die waardes van eer en skaamte en beskermheer-onderdaan verhoudings is verduidelik. Dit wat as rein en onrein beskou was, hoe mense met afwykings hanteer is en hoe die verhoudinge met die “ander” gelyk het, is verder bespreek. Die manier waarop mense in die antieke wêreld, resiprositeit gesien en hanteer het, is ondersoek.

Die verskillende brille waardeur daar na Jesus gekyk word, is ondersoek deur die verskillende prentjies van Jesus, soos deur die Sinoptiese evangelies (en Johannes) aangebied, te beskryf. Die outeurskap van Lukas en die omstandighede waarin die Lukasevangelie ontstaan het, is nagevors om die agtergrond te skets waarteen die geselekteerde tekste vanuit Lukas, ondersoek is. Jesus se hantering van die “ander” is deur middel van verskeie tekste vanuit Lukas ondersoek. Jesus se hantering van die “ander” in die konteks van Lukas en die eerste-eeuse Mediterreense samelewing, is nagevors.

Die studie het bevind dat Jesus se radikale optrede teenoor sy “ander”, soos in Lukas uitgebeeld, die mensgemaakte, onsigbare grense van status en eer afbreek. Jesus sien mense raak, kry hulle innig jammer en herstel hulle deur genesing en/of sosiale opheffing. Jesus maak plek vir elke “ander” wat nie in die samelewing inpas nie. Jesus bemoedig elke “ander” om waardig te voel in gesprek met hom, ongeag die mate waarin hulle van hom verskil. Jesus stel ’n inklusiewe houding teenoor alle

mense voor. Jesus wys vir sy volgelinge wat dit beteken om 'n "ander" te verwelkom en liefde te betoon aan jou onwaarskynlikste naaste. Jesus se "ander" word ingesluit in sy groep, sodat algemene resiprositeit (om te gee sonder om terug te verwag) in die verhouding toegepas kan word. Alle soorte mense het by Jesus gemaklik gevoel. Die uitleef van liefde vir God en liefde vir 'n "ander", is volgens Jesus, die belangrikste wet om na te kom (Luk 10:25-28).

Daar is verskeie ooreenkomste tussen Jesus se optrede teenoor sy "ander" en Lévinas se filosofie rondom die hantering van 'n "ander". Die Lukaanse Jesus en Lévinas stel, op verskillende maniere, dat elke "ander" met liefde hanteer moet word, ongeag hul status. Lévinas stem met Jesus saam dat die "self" nie as die belangrikste persoon geag moet word nie, maar dat die "ander" belangriker as die "self" geag moet word. Die skoonmaker en die baas moet dus dieselfde hanteer word; met liefde, respek en openheid.

Diversiteit in die Suid-Afrikaanse konteks is bespreek en voorstelle rondom die hantering van die "ander" binne in 'n Suid-Afrikaanse konteks, is gemaak. Perspektiewe uit hierdie studie dien as riglyne rondom hoe Suid-Afrikaners, ten spyte van verskille, mekaar kan omhels en waardeer. Elke "ander" se verskille moet waardeer word en moet met waardigheid hanteer word. "Onsigbares" moet raakgesien word. Die "ander" moet met deernis genooi word na 'n ontmoeting of verhouding, waarin die "ander" hul "andersheid" kan behou. Die "self" het verder 'n verantwoordelikheid teenoor die kwesbaarheid van die "ander". Daar moet teen ongeregtige stereotipering opgetree word en sosiale geregtigheid moet bevorder word.

Daar is gedroom oor 'n land waarin almal met 'n openheid teenoor die "ander" kan leef, waarin daar ruimte gemaak word vir "anders" wees, waarin elke "ander" welkom kan voel en naaste liefde 'n prioriteit is.

Bibliografie

- Achiume, T.E., 2022, South Africa: UN experts condemn xenophobic violence and racial discrimination against foreign nationals, OHCHR, Beskikbaar by: <https://www.ohchr.org/en/press-releases/2022/07/south-africa-un-experts-condemn-xenophobic-violence-and-racial>, Toegang op: 07/07/2023.
- Achtemeier, P.J., Green, J.B. en Thompson, M.M., 2001, *Introducing the New Testament: Its literature and theology*, William B Eerdmans, Grand Rapids, Michigan.
- Allison, D.C., 2002, 'Rejecting Violent Judgment: Luke 9:52-56 and Its Relatives', *Journal of Biblical Literature*, 121(3), 459.
- April, K., Shockley, M.L., 2007, in California State University, Monterey Bay, University of Cape Town en Ashridge Centre for Business and Society (eds.), *Diversity in Africa: the coming of age of a continent*, Palgrave MacMillan, Basingstoke [England], New York.
- Aryeh, D.N.A., 2021, Ethnicity, Miracle, and Lepers in Luke: Inner Texture Analysis Of Luke 17:11–19 in Sabbath, S.R. (ed.), *Troubling topics, sacred texts: readings in Hebrew Bible, new testament, and Qur'an*, 1st ed, De Gruyter, Boston.
- Aymer, M., Kittredge, C.B., en Sánchez, D.A. (eds.), 2016, *The Gospels and Acts: Fortress Commentary on the Bible Study Edition*, 1517 Media.
- Batten, A., 2010, "Brokerage: Jesus as Social Entrepreneur" in Neufeld D. en DeMaris R.E., *Understanding the Social World of the New Testament*, London, Routledge.
- Berger, P.L., 1990, *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*, Anchor Books, New York.
- Betz, H.D., 1971, 'The Cleansing of the Ten Lepers (Luke 17:11-19)', *Journal of Biblical Literature*, 90(3), 314–328.
- Blok, A., 1969, *Variations in patronage*, Sosiologische Gids 16.
- Bock, D.L., 1994, *Luke 1:1-9:50*, vol. 1, Baker Books, Grand Rapids, Michigan.
- Bock, D.L., 1996, *Luke 9:51-24:53*, vol. 2, Baker Books, Grand Rapids, Michigan.
- Bock, D.L. en Köstenberger, A.J., 2012, *A theology of Luke and Acts: biblical theology of the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan.

- Booyesen, L., 2007, *Managing Cultural Diversity: A South African Perspective* in April, K., Shockley, M.L., California State University, Monterey Bay, University of Cape Town en Ashridge Centre for Business and Society (eds.), *Diversity in Africa: the coming of age of a continent*, Palgrave MacMillan, Basingstoke [England], New York.
- Brawley R.L., 2016, Luke, in Aymer, M., Kittredge, C.B. en Sánchez, D.A. (eds.), 2016, *The Gospels and Acts: Fortress Commentary on the Bible Study Edition*, 1517 Media.
- Brower, K., 2020, 'Hearing Voices: Identity and Mission in Mark', in R.P. Thompson (ed.), *Listening Again to the Text*, New Testament Studies in Honor of George Lyons, vol. 4, pp. 25–44, Claremont Press.
- Bullock, A. en Trombley, S., 1999, *Otherness*, The New Fontana Dictionary of Modern Thought, Third Edition, Harper Collins, London.
- Carter, W., 2016, *Telling tales about Jesus: an Introduction to the New Testament gospels*, Fortress Press, Minneapolis, MN.
- Carter, W., 2016, *Matthew*, in Aymer, M., Kittredge, C.B. en Sánchez, D.A. (eds.), 2016, *The Gospels and Acts: Fortress Commentary on the Bible Study Edition*, 1517 Media.
- Critchley, S. en Bernasconi, R. (eds.), 2002, *The Cambridge companion to Lévinas*, Cambridge University Press, Cambridge, New York.
- Crook, Z.A., 2004, *Reconceptualising conversion: Patronage, loyalty, and conversion in the religions of the ancient Mediterranean*, Walter de Gruyter, Berlin/New York.
- Crook, Z.A., 2008, Grace as benefaction in Galatians 2:9, 1 Corinthians 3:10, and Romans 12:3; 15:15, in D. Neufeld (ed.), *The social sciences and biblical translation*, SBL, Scholars Press, Atlanta.
- Crossan, J.D., 1991, *The historical Jesus: the life of a Mediterranean Jewish peasant*, 1st ed, Harper San Francisco, San Francisco.
- Crossan, J.D., 1994, *Jesus: a Revolutionary Biography*, 1st ed, Harper San Francisco, San Francisco.
- D'Angelo, M.R., 1990, 'Women in Luke-Acts: A Redactional View', *Journal of Biblical Literature*, 109(3), 441.

- Davis, C., 1996, *Lévinas: an introduction*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.
- Deist, F.E., 2000, *The Material Culture of the Bible: An Introduction*, Sheffield Academic Press, New York.
- DeSilva, D.A., 2000, *Honor, patronage, kinship, and purity: Unlocking New Testament culture*, Intervarsity Press, Illinois.
- DeSilva, D.A., 2018, *An introduction to the New Testament: contexts, methods and ministry formation*, Second Edition, Inter Varsity Press, Downers Grove.
- DeSilva, D.A., 2022, *Honor, patronage, kinship, and purity: unlocking New Testament culture*, Second edition, IVP Academic, Downers Grove, IL.
- Die Bybel 2020-vertaling, 2020, Bible Society of South Africa.
- Dostoyevsky, F., Peaver, R. en Volokhonsky, L., 1990, *The brothers Karamazov*, Quartet, London.
- Du Plessis, I.J., 1977, *Handleiding by die Nuwe Testament*, N.G. Kerkboekhandel, Pretoria.
- Elliott, J. H., 1993, *What is social-scientific criticism?*, Fortress Press, Minneapolis.
- Elliott, J. H., 1993, 'A Home for the Homeless: A Social-Scientific Criticism of 1 Peter, its Situation and Strategy', *Journal for the Study of the New Testament*, 16(51), 126–126.
- Elliott, J.H., 1996, Patronage and Clientage in Rohrbaugh, R., *The social sciences and New Testament interpretation*, Hendrickson Publishers, Peabody Mass.
- Elliott, J.K. (ed.), 1996, *The apocryphal Jesus: legends of the early church*, Oxford University Press, Oxford, New York.
- Elliott, J., 2001, On wooing crocodiles for fun and profit, in J.J. Pilch (ed.), *Social scientific models for Interpreting the Bible: Essays by the Context Group in honor of Bruce J. Malina*, Brill, Leiden.
- Elliott, J.H., 2008, 'From Social Description to Social-Scientific Criticism. The History of a Society of Biblical Literature Section 1973—2005', *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture*, 38(1), 26–36.
- Elliott, J.H., 2011, 'Social-scientific criticism: Perspective, process and payoff. Evil eye accusation at Galatia as illustration of the method', *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 67(1), 10 pages.

- Esler, P.F., 1994, *The first Christians in their social worlds: social-scientific approaches to New Testament interpretation*, Routledge, London ; New York.
- Esler, P.F., 1995, *Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in its Context*.
- Faw, C.E., 1956, 'The Heart of the Gospel of Mark', *Journal of Bible and Religion*, 24(2), 77–82.
- Ferreira, N., 2023, *Human resource (HR) planning, lesson 04*, University of South Africa, Pretoria.
- Fitzmyer, J.A. (ed.), 1981, *The Gospel according to Luke: introduction, translation, and notes*, 1st ed, Doubleday, Garden City, New York.
- Freyne, S., 1995, Herodian Economics in Galilee: Searching for a suitable model in Esler, J.H., *Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in its Context*, Routledge, New York.
- Gagnon, R.A.J., 1994, 'Luke's Motives for Redaction in the Account of the Double Delegation in Luke 7:1-10', *Novum Testamentum*, 36(2), 122–145.
- Green, J.B., 1989, 'Jesus and a Daughter of Abraham (Luke 13:10-17): Test Case for a Lucan Perspective on Jesus' Miracles', *The Catholic Biblical Quarterly*, 51(4), 643–654.
- Green, J.B., 1997, *The Gospel of Luke*, W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan.
- Green, J.B. en McDonald, L.M. (eds.), 2013, *The World of the New Testament: Cultural, Social, and Historical Contexts*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan.
- Groenewald, E.P., 1989, *Die Evangelie volgens Lukas*, 2de uitg, N.G. Kerk-Uitgewers, Kaapstad.
- Hamm, D., 1994, 'What the Samaritan Leper Sees: The Narrative Christology of Luke 17:11-19', *The Catholic Biblical Quarterly*, 56(2), 273–287.
- Harrison, J.R., 2003, *Paul's language of grace in its Greco-Roman context*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Hay, L.S., 1964, 'The Son-of-God Christology in Mark', *Journal of Bible and Religion*, 32(2), 106–114.

- Hays, R.B., 1996, *The moral vision of the New Testament: community, cross, new creation: a contemporary introduction to New Testament ethics*, 1st ed, Harper San Francisco, San Francisco.
- Holmes, M.W., 2010, *Greek New Testament: SBL edition*, SBL ed, Society of Biblical Literature, Logos Bible Software, Atlanta, Georgia, Bellingham, Washington.
- Horrell, D.G. (ed.), 1999, *Social-scientific approaches to New Testament interpretation*, 1st publication, Clark, Edinburgh.
- Horsley, R.A., 2014, *Jesus and the politics of Roman Palestine*, University of South Carolina Press, Columbia, SC.
- Jones, B.C., 2011, *Matthean and Lukan special material: a brief introduction with texts in Greek and English*, Wipf en Stock Publ, Eugene, Or.
- Joubert, S., 2015, 'Patrocinium and euergetism: Similar or different reciprocal relationships? Eavesdropping on the current debate amongst biblical scholars', in M. Nel, J.G. Van der Watt en F.J. Van Rensburg (eds.), *The New Testament in the Graeco-Roman World. Articles in Honour of Abe Malherbe*, pp. 171–196, Lit Verlag, Zürich.
- Judge, E.A., 1980, 'The Social Identity of the First Christians: A Question of Method in Religious History', *Journal of Religious History*, 11(2), 201–217.
- Karris, R.J., 1994, 'Women and Discipleship in Luke', *The Catholic Biblical Quarterly*, 56(1), 1–20.
- Katz, C.E. en Trout, L. (eds.), 2005, *Emmanuel Lévinas*, Routledge, London, New York.
- Keener, C.S., 2009, *The historical Jesus of the Gospels*, William B. Eerdmans Pub. Co, Grand Rapids, Michigan.
- Kilgallen, J.J., 2001, 'The Obligation to Heal (Luke 13,10-17)', *Biblica*, 82(3), 402–409.
- Kilgallen, J.J., 2003, 'Martha and Mary: Why at Luke 10,38-42?', *Biblica*, 84(4), 554–561.
- Kok, A., 2019, Die politiek van die muur, Beskikbaar by:
<https://maroelamedia.co.za/debat/meningsvormers/die-politiek-van-die-muur/>,
Toegang op 07/07/2023.
- Kok, J., 2008, *Siekte en gebrokenheid teenoor genesing en restourasie in Johannes*, PhD thesis, Universiteit van Pretoria.

- Kok, J., Van Eck, E., Malina, B., Van der Watt, J., Joubert, S., 2011, *Unlocking the world of Jesus*, Biblaridion, South Africa.
- Lande, C.H., 1977, 'The dyadic basis of clientism', in S.W. Schmidt (ed.), *Friends, followers and factions: A reader in political clientism*, pp. 13–37, University of California Press, Berkeley, CA.
- Lettsome, R.S., 2016, *Mark*, in Aymer, M., Kittredge, C.B. en Sánchez, D.A. (eds.), 2016, *The Gospels and Acts: Fortress Commentary on the Bible Study Edition*, 1517 Media.
- Levine, A.J., Allison, D.C. en Crossan, J.D. (eds.), 2006, *The historical Jesus in context*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
- Lévinas, E., 1969, *Totality and infinity*, Duquesne University Press, Pittsburgh, Pennsylvania.
- Lévinas, E., 1981, *Otherwise than being: Or beyond essence*, transl. A. Lingis, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Lévinas, E., 1985, *Ethics and infinity*, Univ. Pr, Pittsburgh.
- Lévinas, E., 1990, *Difficult freedom: essays on Judaism*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Lévinas, E., Peperzak, A., Critchley, S. en Bernasconi, R., 1996, *Emmanuel Lévinas: Basic philosophical writings*, Indiana University Press, Bloomington.
- Lévinas, E., 1998, *Of God who comes to mind*, transl. B. Bergo, Stanford University Press, Stanford.
- Lévinas, E., 1998, *Otherwise than being, or, Beyond essence*, Duquesne University Press, Pittsburgh, Pa
- Lévinas, E., 1999, *Alterity and transcendence*, transl. M. Smith, Columbia University Press, New York.
- Lévinas, E., 2000, *God, death, and time*, transl. B. Bergo, Stanford University Press, Stanford.
- Lévinas, E. en Poller, N., 2003, *Humanism of the other*, University of Illinois Press, Urbana.
- Lévinas, E., 2000, *God, death, and time*, Stanford University Press, Stanford, Calif.
- Lévinas, E., 2011, *Totality and infinity: an essay on exteriority*, 23rd printing, Duquesne Univ. Press, Pittsburgh, Pa.

- Lévinas, E. en Hand, S., 1989, *The Lévinas reader*, B. Blackwell, Oxford, UK ;
Cambridge, MA, USA.
- Lévinas, E. en Peperzak, A., 1978, 'Signature', *Research in Phenomenology*, 8,
175–189.
- Lévinas, E., Poller, N. en Cohen, R.A., 2006, *Humanism of the other*, Univ. of Illinois
Press, Urbana, Ill.
- Lévinas, E. en Robbins, J., 2001, *Is it righteous to be? interviews with Emmanuel
Lévinas*, Stanford University Press, Stanford, Calif.
- MacDonald, M.Y., 2010, Kinship and family in the New Testament world, in D.
Neufeld, R.E. DeMaris, *Understanding the social world of the New Testament*,
Routledge, London, New York.
- Macnamara, L., 2019, 'Martha and Mary: Rivals or Partners? A fresh look at Luke
(10:38-42.)', *The Furrow*, 70(11), 596–602.
- Malherbe, A. en Nel, M. (eds.), 2015, *The New Testament in the Graeco-Roman
world: articles in honour of Abe Malherbe*, LIT, Zürich.
- Malina, B.J., 1981, *The New Testament world: Insights from cultural anthropology*,
Westminster John Knox Press, Atlanta.
- Malina, B.J., Joubert, S. en Van der Watt, J.G., 1995, *Vensters wat die woord laat
oopgaan*, 1ste uitgawe, Orion, Halfway House.
- Malina, B.J., 1986, *Christian origins and cultural anthropology: practical models for
Biblical interpretation*, John Knox Press, Atlanta.
- Malina B.J., 1991, Reading theory perspective: Reading Luke-Acts, in J.H.
Neyrey(ed.), *The social world of Luke Acts: Models for interpretation*,
Hendrickson, Peabody, Massachusetts.
- Malina, B.J., en Rohrbaugh, R.L., 1992, *A social-scientific commentary on the
Synoptic gospels*, Fortress, Minneapolis.
- Malina, B.J., 1993, *The New Testament world: Insights from cultural anthropology:
Revised edition*, Westminster John Knox Press, Louisville, Ky. 56
- Malina, B.J., 1993a, *Windows on the world of Jesus: Time travel to Ancient Judea*,
Westminster John Knox Press, Louisville, Ky.
- Malina, B.J., 1996, *The social world of Jesus and the Gospels*, Routledge,
London ,New York.

- Malina, B.J., en Rohrbaugh, R.L., 1998, *A social-scientific commentary on the gospel of John*, Fortress, Minneapolis.
- Malina, B.J., 2001, *The New Testament world: insights from cultural anthropology*, 3rd ed., rev.expanded, Westminster John Knox Press, Louisville, Ky.
- Malina, B.J., 2002, *The Social World of Jesus and the Gospels*, Routledge, New York.
- Malina, B.J. en Rohrbaugh, R.L., 2003, *Social-science commentary on the Synoptic Gospels*, 2nd ed, Fortress Press, Minneapolis.
- Malina, B.J., Pilch, J.J. en Context Group (1986?-) (eds.), 2007, *Social scientific models for interpreting the Bible: essays by the Context Group in honor of Bruce J. Malina*, Society of Biblical Literature, Atlanta.
- Malina, B.J., 2008, *The social world of the New Testament: insights and models*, Hendrickson Publishers, Peabody, Mass.
- Malina B.J., 2008, Rhetorical criticism and social-scientific criticism: Why won't romanticism leave us alone, in Neyrey, J. H. en Stewart E. C. (eds.), *The social world of the New Testament: Insights and models*, Hendrickson, Peabody, Massachusetts.
- Mbembe, A., 2017, *Critique of Black reason*, Duke University Press, Durham.
- McVann, M., 1993, Family-Centeredness, in Malina, B.J., en Pilch J., (eds.), *Biblical social values and their meaning: A handbook*, Hendrickson, Peabody Massachusetts.
- Meylahn, J.A., Responsibility, God, and Society: The Cry of the Other in the Sacred Texts as a Challenge towards Responsible Global Citizenship in Kok, J. (Kobus), Nicklas, T., Roth, D.T. & Hays, C.M., 2019, *Sensitivity towards Outsiders: Exploring the Dynamic Relationship between Mission and Ethics in the New Testament and Early Christianity*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Michener, R.T., 2019, 'Face-to-face with Lévinas: (Ev)angelical Hospitality and (De)constructive Ethics?', *Evangelical review of theology*, 43(2), 112–125.
- Morgan, M.L., 2007, *Discovering Lévinas*, Cambridge University Press, New York.
- Moxnes, H., 1996, Honor and shame, in R. Rohrbaugh (ed.), *The social sciences and New Testament interpretation*, Hendrickson Publishers, Peabody Mass.

- Mntambo, N., 2023, *Q4 unemployment rate eases to 32.7% - Stats SA*, Available at <https://ewn.co.za/2023/02/28/q4-unemployment-rate-eases-to-32-7-stats-sa>, Accessed on 03/02/2023.
- Neufeld, D. en DeMaris, R.E. (eds.), 2010, *Understanding the social world of the New Testament*, Routledge, London, New York.
- Neyrey, J.H. en Malina, B.J. (eds.), 1991, *The social world of Luke-Acts: models for interpretation*, Hendrickson Publishers, Peabody, Mass.
- Neyrey, J.H., 1996, Clean/Unclean, Pure/Polluted and Holy/Profane, in R.L. Rohrbaugh, *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Peabody, Mass.: Hendrickson.
- Neyrey, J.H., 1998, *Honor and shame in the gospel of Matthew*, Westminster John Knox Press, Louisville.
- Neyrey, J.H., 2001, Prayer, In *Other Words: A Social Science Model for Interpreting Prayers* in John J. Pilch, ed., *Social Scientific Models for Interpreting the Bible: Essays by the Context Group in Honor of Bruce J. Malina*, Leiden, Brill.
- Neyrey, J.H., 2005, God, benefactor and patron: The major cultural model for interpreting the deity in Greco-Roman antiquity, *Journal for the Study of the New Testament* 27(4), 465-492.
- Neyrey, J.H. en Stewart, E., 2008, *The social world of the New Testament*. Hendrickson, Peabody, Massachusetts.
- O'Toole, R.F., 1991, 'The Literary Form of Luke 19:1-10', *Journal of Biblical Literature*, 110(1), 107.
- Peristiany, J.G., 1966, *Honor and shame: The values of Mediterranean society*, Chicago Press, University of Chicago.
- Petersen, N.R., 2008, *Rediscovering Paul: philemon and the sociology of Paul's narrative world*, Wipf en Stock, Eugene, OR.
- Pickett, R., 2016, *Jesus and the Christian Gospels*, in Aymer, M., Kittredge, C.B. en Sánchez, D.A. (eds.), *The Gospels and Acts: Fortress Commentary on the Bible Study Edition*, 1517 Media.
- Pilch, J.J. en Malina, B.J. (eds.), 1993, *Biblical social values and their meaning: a handbook*, Hendrickson Publishers, Peabody, Mass.
- Pilch, J.J., 2000, *Healing in the New Testament: insights from medical and Mediterranean anthropology*, Fortress Press, Minneapolis.

- Plevnik, J.S.J., 1993, Honor/Shame, in B.J. Malina, en J. Pilch (eds.), *Biblical social values and their meaning: A handbook*, Hendrickson, Peabody Massachusetts.
- Robbins, V.K., 1995, *Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in its Context*.
- Rodd, C.S., 1981, 'On Applying a Sociological Theory To Biblical Studies', *Journal for the Study of the Old Testament*, 6(19), 95–106.
- Rohrbaugh, R.L. (ed.), 1996, *The social sciences and New Testament interpretation*, Hendrickson Publishers, Peabody, Mass.
- Rohrbaugh, R.L., 2010, Honor: core value in the Biblical world, in Neufeld D., en DeMaris, R.E., *Understanding the social world of the New Testament*, Routledge, London, New York.
- Ryan, J.J., 2017, 'Jesus and Synagogue Disputes: Recovering the Institutional Context of Luke 13:10-17', *The Catholic Biblical Quarterly*, 79(1), 41–59.
- Sahlins, M., 1972, *Stone age economics*, Aldine-Atherton, Chicago.
- Smith, D.E., 1987, 'Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke', *Journal of Biblical Literature*, 106(4), 613.
- Sterman Sabbath, R. (ed.), 2021, *Troubling topics, sacred texts: readings in Hebrew Bible, new testament, and Qur'an*, 1st ed, De Gruyter, Boston.
- Steinfels, P., 1995, *Emmanuel Lévinas, 90, French Ethical Philosopher*, *The New York Times*, p. 6.
- Stewart, E.C., 2010, Social Stratification and Patronage in Ancient Mediterranean Societies In Neufeld D., en DeMaris, R.E.,(eds), *Understanding the Social World of the New Testament*, Routledge, London.
- Strauss, M., 2017, *Who Wrote the Gospels, and How Do We Know for Sure?*, Zondervan Academic.
- Szkredka, S., 2017, *Sinners and sinfulness in Luke: a study of direct and indirect references in the initial episodes of Jesus' activity*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Tatranský, T., 2008, 'A Reciprocal Asymmetry?', *Ethical Perspectives*, 15(3), 293–307.
- Tayeb, M.H. (1996), *The Management of a Multicultural Workforce*, 2nd edition, New York: Wiley.

- Toumayan, A., 2004, “‘I More than the Others’: Dostoevsky and Lévinas’, *Yale French Studies*, (104), 55–66.
- Ubieta, C.B., 2001, “Neither Xenoi nor parakoi, sympolitai and oikeioi tou theo” (Eph 2:19) – Pauline Christian communities: Defining a new territoriality, in J.J. Pilch (ed.), *Social scientific models for interpreting the Bible: Essays by the context group in honor of Bruce J. Malina*, Brill, Leiden.
- Uwaegbute, K.I. en Odo, D.O., 2021, ‘Ancient patronage: A possible interpretative context for Luke 18:18–23?’, *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 77(1).
- Van der Merwe, D.G., 2009, Family metaphors: A rhetorical tool in the Epistle of 1 John, *Acta Patristica et Byzantina* (20), pp 89-108.
- Van Dore, J., 2018, ‘Evidence for a Relationship Between Mark and Q’, in C.S. Crawford (ed.), *Graeco-Roman and Jewish Tributaries to the New Testament*, Festschrift in Honor of Gregory J. Riley., vol. 4, pp. 45–70, Claremont Press.
- Van Eck, E., 1995, *Galilee and Jerusalem in Mark’s story of Jesus: a narratological and social scientific reading*, University of Pretoria, Pretoria.
- Van Eck, E., 2009, ‘Interpreting the parables of the Galilean Jesus: A social-scientific approach’, *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 65(1), 12 pages.
- Van Eck, E., 2014, *Lesingseenheid 1: Hoekom historiese Jesus navorsing?* Nuwe Testament 310, Universiteit van Pretoria.
- Van Eck, E., 2016, *The parables of Jesus the Galilean: stories of a social prophet*, Cascade Books, Eugene, Oregon.
- Van Eck, E., 2022, ‘Reading the text does matter: Texts as symbols of personal and social transformation’, in E-M. Becker, J. Herzer, A. Standhartinger en F. Wilk (eds.), 2022, *Reading the New Testament in the manifold contexts of a globalized world: Exegetical perspectives*, pp. 39-60.
- Vergeer, W.C., 2015, in Nel, M., Van der Watt, J.G., en Van Rensburg, F.J., *The New Testament in the Graeco-Roman World*, LIT Verlag, Münster.
- Waldenfels, B., 2002, Lévinas and the face of the other, in S. Critchley en R. Bernasconi (eds.), *The Cambridge companion to Lévinas*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wärnich, S., Carrell, M.R., Elbert, N.F. en Hatfield, R.D., 2018, *Human resource management in South Africa*, 6th edition, Cengage Learning, Andover.

- Wasserman, T., 2018, 'Bringing Sisters Back Together: Another Look at Luke 10:41–42', *Journal of Biblical Literature*, 137(2), 439–461.
- Whitlark, J., en Talbert, C., 2006, *Fidelity to God*, Baylor University, Texas.
- Whitworth, P., 2014, *Gospel for the outsider: the Gospel in Luke and Acts*, Sacristy, Durham.
- Williams, R.H., 2010, Purity, Dirt, Anomalies and Abominations, in D. Neufeld, R.E. DeMaris, *Understanding the social world of the New Testament*, Routledge, London, NY.
- Wright, N.T., 2013, Jewish Identity, Beliefs and Practices in Green, J.B. en McDonald, L.M. (eds.), *The World of the New Testament: Cultural, Social, and Historical Contexts*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan.
- Wright, N.T. en Bird, M., 2019, *The New Testament in its world: an introduction to the history, literature and theology of the first Christians*, Society for Promoting Christian Knowledge, London.
- Wyschogrod, E., 2010, Lévinas's other and the culture of the copy, in P. Atterton en M. Calarco, pp. 188-205, *Radicalizing Lévinas*, State University of New York Press, Albany.