

HOOFSTUK 1

PROBLEEMSTELLING EN NAVORSINGSMETODIEK

1.1 Die navorsingsprobleem en sy verband

In die Westerse wêreld bestaan daar blykbaar geen gedeelde moraliteit nie: elkeen doen wat hy/sy goed dink en begrond sulke gedrag vanuit die idee van vryheid van wil en vryheid van spraak, waarvoor meeste Westerse lande se grondwet voorsiening maak. Die Westerse mens meen dat hy/sy los kan staan van groepsidentiteit en groepsbesluite; hulle meen dat hulle onaangeraak gelaat word deur die oneervolle optrede van ander individue (McIlroy 2005a:internet)

Nie een van hierdie dinge is waar nie, meen McIlroy (2005a:internet), want daar bestaan steeds iets soos 'n gemeenskap binne bepaalde verbande, en daar bestaan steeds kulturele verskille, hoe vaag die lyne ook mag wees in sekere gemeenskappe. In terme van moderne sosiale aangeleenthede soos die inhoud, definiëring en voorkoms van byvoorbeeld rassisme, pedofilie of homofobie bestaan daar duidelike verskille van 'n gedeelde moraliteit tussen selfs mense van dieselfde kultuurverband (McIlroy 2005a:internet). Die media word in baie opsigte die waghond vir moraliteit gemaak, meen McIlroy (2005a:internet), wat die anti-sosiale optrede van publieke figure moet blootlê en "straf".

Westerlinge se "gedeelde verdeeldheid" word dus bepaal deur die opvatting wat die media skep oor die meriete van 'n saak: hoe daar byvoorbeeld na kerke gekyk word en oor hulle gedink word is 'n bewys dat groepe in die moderne kultuur "gestraf" kan word oor die oneervolle optrede van individue. In die militêre verband kan dieselfde opgemerk word: wat die mishandeling van krygsgevangenes in Irakse tronke tydens die oorlog in Irak beklemtoon het, is dat die moderne mens nooit sig verloor het van die konsep van groepsverantwoordelikheid nie (McIlroy 2005a:internet). Groepe is gebrandmerk en geteiken as misdadigers as gevolg van die gewelddadige optrede van individue.

Mcllroy (2005a:internet) sê: “*Honour reinforces a group's solidarity*”. Dit is ‘n gegewe skeppingswerklikheid dat mense deel is van groepe: gemeenskappe, families, woongebiede, werksplekke, kerke en organisasies skep die ruimte waarbinne mense hul groepsidentiteit kan uitleef. Elkeen van hierdie samelewingsverbande het ‘n reputasie, ‘n naam, ‘n bepaalde mate van eer, en word beïnvloed deur die opvatting van die samelewing oor die waarde van die verband en hoe waardig so ‘n instansie is vir die erkenning van die gemeenskap. Om dus te meen dat die moderne mens nie deur sosiale verbande gebind word nie, sou nie korrek wees nie.

Opvattings oor eer en skaamte kom basies neer op wat reg en verkeerd is in die oë van die samelewing. Elke samelewing het opvattings oor wat aanvaarbaar is en wat nie (Moxnes 2004:20). In die meeste Westerse kulture speel die etiek (reg en verkeerd in die oë van die samelewing) ‘n kleiner rol in die bepaling van sosiale waardes as die reg van die individu.

Baie Westerse kulture verstaan “eer” as ‘n argaïese woord, en “skaamte” as ‘n woord wat te doen het met ons private lewe (Moxnes 2004:20). Maar in die destydse sowel as die hedendaagse Mediterreense samelewing speel eer en skaamte ‘n belangrike rol (Moxnes 2004:20). Omdat eer en skaamte met mense in sekere sosiale omstandighede geassosieer word, moet die sosiale waardes van hierdie samelewing altyd binne die godsdienstige, sosiale en ekonomiese konteks verstaan word (Moxnes 2004:21). Dit is met ander woorde slegs moontlik om byvoorbeeld Mediterreense familiêre stelsels te verstaan as mens in ag neem dat die eer van die familie met elke publieke interaksie op die spel is (Vergelyk Malina *et al* 1995:9). Net so kan mens die publieke en privaatoptrede van die verskillende geslagte slegs verstaan as mens die rol van die geslagtelike skeiding tussen man en vrou, en die gepaardgaande sosiale struktuur verstaan. So moet onder meer die huwelik, slawediens, die ekonomie, reinheid, eetgewoontes, godsdienstige gebruike en die interaksie met die groep verstaan word in terme van die sosiale struktuur van eer en skaamte (Moxnes 2004:21).

Volgens Rabichev (2004:internet) het die sosiale struktuur van eer en skaamte in die Mediterreense samelewing te doen met die antropologie van die antieke mens. Antropologie is die studie van die mens wat te doen het met alle fasette van die mens se lewe en kultuur, wat vra na die mens se herkoms, sosiale instellings en gebruike (Rabichev 2004:internet).

Heelwat geleerdes het al die kulturele antropologie van die Mediterreense samelewing nagevors (Pitt-Rivers 1977; Davis 1977; Campbell 1964; Boissevain 1974, 1979; Gilmore 1982, 1990; Instone-Brewer 2000; Malina 1993; Malina *et al* 1995; Neyrey 1998; Pilch & Malina 1993), maar die kritiek op hierdie navorsing is dat nie een van genoemde geleerdes eens 'n verwysing gemaak het na die patristiese tekste nie.

Hierdie studie wil navors of dieselfde sosiale strukture wat in die Mediterreense wêreld voorgekom het, ook by die kerkvaders, by name Klemens van Aleksandrië, voorkom. Hiervoor sal die geskrifte van Klemens van Aleksandrië vergelyk word met die bestaande navorsing oor die sosiale waardes in die antieke Mediterreense tyd. Dit is voorwaar 'n leemte in hedendaagse navorsing wanneer die patristiese tekste bloot geïgnoreer word in die bepaling van die sosiale waardes van die Mediterreense gebied.

Neyrey (2004b:internet) meen: *“Many students of the history and culture of the ancient eastern Mediterranean still suffer from ethnocentrism, the phenomenon of perceiving or describing people from a different culture according to our own image and likeness”*. Ons vergeet so maklik dat wanneer ons die Bybel en ander antieke geskrifte lees, ons 'n beskrywing van die samelewing en die problematiek van die dag deur die oë van die betrokke skrywer sien. Die probleem is egter dat wanneer ons nie die gebruike en gewoontes van die antieke kultuur ken nie, ons baie maklik die bedoeling van 'n sekere skrywer in 'n sekere teks verkeerd verstaan. Malina *et al* (1995:2) wys op die probleem dat die mense in die antieke

tye in die Mediterreense wêreld nie net 'n ander taal as ons gepraat het nie, maar ook ander gebruike gehad het wat ons moderne verstaan van die Bybel en ander antieke tekste wesentlik beïnvloed. Daarom is dit uiters belangrik om die antieke tekste deur die “bril” van die antieke mens te beskou.

Stander (2003a:910) verwys na Neyrey wat erken dat daar geleerdes op die onderwerp van eer en skaamte is wat wel sekere veralgemenings as gegewe aanvaar waarmee rekening gehou sal moet word. Hierdie veralgemenings beïnvloed die verklaring van die kultuur en gebruike van daardie betrokke samelewing. Wat eerbaar is, kan van gebied tot gebied verskil het, meen Rohrbaugh (1996:9). Dit is dus belangrik om die betrokke antieke tekste nie net te lees binne die konteks van die skrywer nie, maar ook binne die konteks van die samelewing. Dit maak die studie van die sosiale waardes van die antieke tyd soveel meer toepaslik.

1.2 Begroning van die studie

Stander (2001:1) wys daarop dat navorsing nie net gedoen moet word ter wille van navorsing nie, maar dat navorsing relevant moet wees. Die vraag word nou gestel na die relevansie van die bestudering van die sosiale waardes in die leefwêreld van Klemens van Aleksandrië? Wat het die antieke skrywers te sê vir die moderne Westerse mens, wat hom/haar weinig steur aan die boodskap van vervloë skrywers? Relevansie beteken: “*So what?*” (Stander 2001:1). Sal dit die mense rondom my raak, of in 'n biblioteek lê en stof vergader?

In die inleiding is reeds opgemerk dat alle kulture gekenmerk word deur sekere sosiale waardes. McIlroy (2005a:internet) het verder opgemerk dat sosiale waardes net so belangrik is vir die Westerse mens al sou hulle dit wou ontken: “*Despite the fact that contemporary Western society has such a diminished sense of honour and shame, they remain inescapable social realities, and hence find expression in the parodies of exclusive celebrity interviews and zoo TV, on the one hand, and the naming and shaming policy of ASBOs on the other*”.

Die motivering vir die bestudering van die sosiale waardes van die Mediterreense kultuur lê gesetel in die besef dat 'n individu binne 'n groepsverband vir die hele groep oneer kan besorg. McIlroy (2005:internet) noem so 'n optrede "*social pollution*". Die ondersoek is 'n poging om te bewys dat 'n mens ook moderne vraagstukke, soos dié van sosiale geregtigheid in die lig van die kerkvaders kan beantwoord, en dat die antieke geskifte nooit hul relevansie verloor nie.

Hierdie studie is juis relevant in die moderne samelewing as gevolg van die sosiale vraagstukke wat die mens moet beantwoord. Prinsloo (Vos en Muller 1994:112) meen: "*Baie van die hedendaagse problematiek – soos byvoorbeeld politieke vraagstukke, menseverhoudinge, menseregte, feminisme, rassisme, die besoedeling en uitbuiting van die natuur – hang saam met en kan teruggevoer word na wat daar oor die mens gesê en gedink word.*"

In die inleiding is kortliks genoem wat met hierdie studie beoog word, naamlik om aan te toon hoe belangrik die kerkvaders se geskifte is in die bestudering van die sosiale waardes tydens- en na die ontstaan van die Nuwe Testament.

Tweedens wil ondersoek word of Bybelse geleerdes genoegsaam gebruik maak van die kerkvaders om die kulturele verband van die eerste eeuse kerke te bestudeer.

Verder wil ondersoek ingestel word of geleerdes korrek is as hul meen dat daar in die eerste eeue na Christus geen beduidende verskil tussen die interpretasie van die sosiale waardes deur onderskeidelik die Christene en Jode was nie.

Dié studie wil laastens ondersoek of daar belangrike feite in die geskifte van Klemens van Aleksandrië is wat die Christelike interpretasie van die Mediterreense sosiale waardes beïnvloed.

Grondige taalkennis is natuurlik onontbeerlik in 'n studie soos hierdie. Verhoef (1981:11) haal Otto Kaizer aan as hy oor die metodiek van eksegetiese handel: *“We shall take it for granted that in the final analysis all theological endeavour serves as a preparation for the proclamation of the gospel, by means of which God himself intends to bring about living faith in Jesus Christ as Lord of the world and as Lord of His Christ”*. Dit sluit aan by die apostel Paulus as hy sê: *“Ons verkondig Christus wat gekruisig is”* (1 Korintiërs 1:23).

1.3 Navorsingsmetodiek

1.3.1 Algemeen

Indien ons die tekste van die kerkvaders reg wil verstaan, sal ons onself moet dwing om die kultuur waarin die skrywer geleef het, te verstaan. DeSilva (2000:18) merk in dié verband tereg op¹: *“We need to recognize the cultural cues the authors have woven into their strategies and instructions”*.

Die moderne geleerde sal moet waak dat hy/sy nie in die teks lees wat nie daar staan nie. Verder is die gevaar ook dat ons so maklik kan mis wat in die teks staan omdat ons nie die sosiale struktuur van die teks verstaan het nie. Om jouself in die sosiale struktuur van die antieke skrywer te posisioneer, is om die voller resonansie van die teks te begryp. Ons sal agterkom hoedat die skrywers diep-gewortelde waardes en kodes verweef het met die vestiging van 'n nuwe kultuur in die eerste eeue: 'n kultuur wat ooreenkomstig die beeld van Christus vernuut word (deSilva 2000:18).

1.3.2 Metodologie

Dit klink dalk voor-die-hand-liggend dat publikasies wat oor die sosiale waardes van die vroeë Christendom handel, die kerkvaders by hul studie sal betrek, maar in werklikheid bestaan daar, sover vasgestel kon word, geen bekende publikasie wat dit wel doen nie. 'n Mens vind gereeld tussen die bladsye oor antropologie en

¹ DeSilva handel in hierdie publikasie oor die skrywers van die Nuwe Testament, maar wat hy in dié aanhaling oor die Nuwe Testament te sê het, geld alle geskryfte, hetsy Bybels, buite-Bybels, kerkvaders of selfs moderne geskryfte.

die toepassings op die antieke mens ongemotiveerde veralgemenings oor die vroeë Christene en hoe hulle sekere tekste verstaan het (onthou dat hierbo genoem is dat daar noodwendig sekere veralgemenings sal wees in die studie oor die sosiale waardes van die antieke samelewing, omdat ons nie alles van die samelewing se sosiale strukture weet nie). Malina & Neyrey (1996:220) beskuldig Malherbe daarvan dat hy 'n sogenaamde "*received view*" oor die antieke samelewing se sosiale struktuur het. Hulle (Malina & Neyrey 1996) meen dat sekere teoloë in die slagat trap om nie te aanvaar dat ons nie alles weet van die antieke kulture se sosiale waardes nie. Met so 'n houding word eer en skaamte nie meer as 'n teorie nie, maar as 'n "*received view*" bejeën, asof dit vas en seker is en niemand verskil van mening kan hê oor die inhoud van die waarde nie. Malina & Neyrey (1996:223) verwys na die verskil in metodiek tussen die antropoloog en die teoloog, en maan dat die teoloog wat sosiale waardes van die antieke wêreld betref tog moeite moet doen om by die antropoloog se navorsing aan te sluit.

Oor Malherbe en die voorstanders van die "*received view*" gaan Malina & Neyrey (1996:223) verder: "*conceptualization tends to be implicit, arbitrary, and unsystematic, whereas the social scientist's is explicit and systematic*". Malina is van mening dat Malherbe hom voordoen as 'n sosioloog (Malina & Neyrey 1996:223), maar tog benodig sy studie die teoretiese begroning en die eksplisiete gebruik van veralgemenings wat die sosiologiese benadering volg in die gebrek aan bepaalde kennis van die antieke wêreld se sosiale waardes.

Dit is tog baie interessant dat Vermeulen (2005) in navolging van Malina & Neyrey (1996), wat so sterk te velde trek teen Malherbe se metode van bestudering van die sosiale waardes in die vroeë kerk, tog later sy sosiale model vir die verstaan van Paulus se bediening skoei op die navorsing van Malherbe self (Sien byvoorbeeld Vermeulen (2005:44) waar Malherbe se metodologie ten sterkste afgewys word en weer Vermeulen (2005:55) waar die sosiale model van

Malherbe verdedig word). Dit beklemtoon maar net weer die feit dat die studie oor die sosiale modelle van die antieke wêreld nog in sy kinderskoene staan en ons bereid sal moet wees om te luister na elkeen wat 'n positiewe bydrae probeer lewer om die verstaan van die kultuur van die vroeë kerk te ontrafel.

McIlroy (2005a:internet) haal Riis aan wat tog poog om die leser bewus te maak van die feit dat veralgemenings oor die antieke kultuur vatbaar is vir eie interpretasie en wanvoorstellings. Riis (aangehaal deur McIlroy 2005a:internet) stel voor dat iemand wat die sosiale struktuur van enige gemeenskap wil verstaan, die volgende vrae in gedagte hou:

Wat is die etiek van die samelewing?

Wat is die bronne vir die legitimering van leiers in die samelewing?

Wat is die wêreldbeskouing van die samelewing?

Wat is hul simboliek?

Hoe ondersteun die samelewing se wêreldbeskouing hul alledaagse lewe en godsdiens?

Wat is die basiese waardestelsel?

Met watter instellings of verbande moet die groep kompeteer?

Word die groep se verwysingsraamwerk voorgeskryf of gekies?

Tot watter mate kan lede van die groep hul individualiteit behou?

McIlroy (2005a:internet) merk op dat die een wat met hierdie vrae rekening hou, die primêre sake oor die betrokke gemeenskap sal verstaan, soos: ideologie, rituele, bemagtiging en sosiale strukture. Dit moet alles gesien word as sake wat met mekaar oorvleuel.

Dit blyk uit die bogenoemde dus belangrik om eers na die bestaande navorsing oor eer en skaamte te gaan kyk, om sodoende 'n profiel te skep van die eerste eeuse Mediterreense mens.

Dit is nie een van die doelwitte van hierdie studie om die raakpunte tussen die moderne wêreld en die antieke wêreld in hul sosiale strukture te gaan soek nie, maar om te wys op die interpretasie van die antieke tekste om sodoende die moderne mens se verstaan van die Mediterreense kultuur te verbreed.

In hierdie studie word heelwat aandag gegee aan die stel van die algemene sosiale reël van die Mediterreense samelewing. Die doel hiermee is om aan te toon dat daar ‘n noodsaaklikheid is vir die inhoud en funksie van die patristiek in die studie van antieke sosiale waardes.

Tweedens, om die belang van die patristiek uit te wys, word daar oorsigtelik gekyk na die bestaande voorbeelde van eer en skaamte in die Mediterreense samelewing.

Derdens word daar bewys dat die Christelike interpretasie van die sosiale waardes op twee bene gestaan het: naamlik kriticisering en legitimering van waardes.

Bestaande inligting rondom die eer-en-skaamte model in die Mediterreense samelewing word aanvanklik nagevors, waarna sekere afleidings gemaak sal word oor die toepaslikheid vir die studie. Later sal die *Paidagogos* van Klemens van Aleksandrië aan die orde kom. Daardeur wil nagevors word of daar wesentlike verskille tussen die Nuwe-Testamentiese opvatting en die kerkvaders se opvatting oor eer en skaamte is, en watter ooreenkomste wel aangetoon kan word. Daar sal ook meer lig gewerp word op die *Paidagogos* as “sosiale kommentaar”.

Indien nie anders gemeld nie, is die vertaling wat gebruik is vir die Ou- en Nuwe-Testamentiese aanhalings die 1953 Afrikaanse vertaling. Die rede is omdat hierdie vertaling ‘n meer letterlike vertaling is, en die 1983 – vertaling vryer

vertaal is. Daar word gepoog om in hierdie studie so na aan die letterlike te bly as moontlik.

Wanneer met die tekste van die kerkvaders gehandel word, moet in gedagte gehou word dat die kerkvaders nie oor moderne probleme skryf nie. Wat Quasten (1950:41) oor die apostoliese vaders sê, geld vir die breë spektrum van antieke skrywers, of dit nou Bybels of na-Bybels is naamlik: “(they)...do not aim at a scientific exposition of the Christian faith”. Tog is daar sekere basiese geloofstandpunte teenoor sekulêre aspekte wat deur die eeue staande gebly het, en in die Bybelse en na-Bybelse leefwêreld beredeneer en apologeties op skrif gekonkretiseer is.

Daar is besluit om die navorsing oor die sosiale waardes by die kerkvaders te baseer op die *Paidagogos* van Klemens van Aleksandrië. Daar is vier basiese redes:

- 1) Daar is baie min navorsing bekend oor eer en skaamte by die kerkvaders en hoe die sosiale opvattinge van die tyd in die werke van die kerkvaders weerspieël word.
- 2) Klemens van Aleksandrië leef in die middel van die tweede eeu na Christus. Hy is ‘n voor-Niceense kerkvader. Die feit dat hy naby die tyd van die apostoliese vaders leef, maak dit makliker om sekere afleidings te maak oor die leefwêreld en die invloed van die ander kulture op die waardes van die vroeë kerk.
- 3) Alexander (2004:internet) noem die *Paidagogos* van Klemens van Aleksandrië ‘n “sosiale kommentaar”. Dit is dus gepas om in ‘n studie oor die sosiale waardes in die leefwêreld van Klemens van Aleksandrië te fokus op die *Paidagogos*. Sodoende word die gevaar van *te wyd fokus en die kern te mis* uitgesluit.
- 4) Die *Paidagogos* bring ‘n verfrissende nuutheid in die studie oor die sosiale opvattinge van die vroeë Christendom.

1.3.3 Legitimering en kritisering

Dit is 'n eie hipotese wat deurlopend getoets en verdedig sal word dat die Nuwe-Testamentiese literatuur, en ook die patristiese literatuur, oor die sosiale waardes van die Mediterreense samelewing handel met die uitsluitlike doel om die bestaande waardes te legitimeer en/of te kritiseer.

a) Legitimering (bevestiging)

Met legitimering word bedoel dat die Christelike samelewing nie altyd afwysend teenoor die bestaande sosiale waardestelsels was nie. So aanvaar Jesus die bestaande sosiale waarde dat die belangrikste genooide gas die voorste plek behoort te neem (Vergelyk Lukas 14:7-10). Dit is eervol. Hier sal volstaan word met net een voorbeeld uit die Nuwe Testament om te verduidelik wat met die term bedoel word. Later sal meer aandag aan dié saak gegee word.

b) Kritisering (uitdaging)

Kritisering bedoel dat die Christelike kerk hom nie noodwendig met die sosiale orde van die tyd vereenselwig het nie. Die kerk het soms openlik, of op skrif, met die sosiale stelsel gebots. Die voorbeeld wat hierbo genoem is (Lukas 14), dien weer hier ter verduideliking.

Jesus kom teen die sosiale opvatting van die tyd in opstand deur te wys dat sy hoorders nederig moet wees (*"Want elkeen wat homself verhoog, sal verneder word, en wat homself verneder, sal verhoog word"* - Lukas 14:11).

Dit was verder gebruikelik dat iemand sy beste vriende na 'n banket nooi of die invloedryke mense in die samelewing wat later iets aan die gasheer kon teruggee (in hoofstuk 2 meer hieroor).

Jesus kritiseer hierdie gebruik: sy volgelingen moet nie net hulle vriende en die rykes na die banket nooi nie (*"Wanneer jy 'n môre- of middagete gee, moenie jou*

vriende nooi, of jou broers of bloedverwante of ryk bure nie, sodat hulle jou nie miskien ook eendag weer uitnooi en jy vergelding ontvang nie. Maar wanneer jy 'n feesmaal gee, nooi armes, verminktes, kreupeles, blindes, en jy sal gelukkig wees, omdat hulle niks het om jou te vergeld nie; want dit sal jou vergeld word in die opstanding van die regverdiges” - Lukas 14:12-14).

By 'n ander geleentheid (Johannes 4:1-30) word vertel hoedat Jesus met 'n Samaritaanse vrou by 'n put gesels oor haar vorige huwelike. Uit hierdie kort sin hierbo kan 'n aantal eienaardighede rondom Jesus se optrede gelys word:

- 1) Die put was 'n openbare plek waar die vroue bymekaar gekom het om water te skep. Dit was nie geoorloof vir mans om met vroue in die openbaar te gesels nie (De Vaux [1961] 1988:39)
- 2) Die Jode en Samaritane kon mekaar nie verdra nie, as gevolg van die religieuse breuk wat daar tussen hulle ontstaan het na die Babiloniese ballingskap². Vir 'n Jood om met 'n Samaritaan in die openbaar te praat was nie geoorloof nie.
- 3) Die huwelik was privaat. Om met iemand oor hul huishoudelike sake te praat, was ongehoord (Malina *et al* 1995:21).

Hierdie ongehoorde (revolutionêre?) optrede van Jesus in die antieke samelewing word onder die term *kritisering* geklassifiseer.

² Vir die doel van dié argument word nie verder ingegaan op hierdie saak nie. Belangstellendes kan De Vaux, a.w. bladsy 387-414 lees oor die religieuse breuk tussen die Jode en Samaritane.

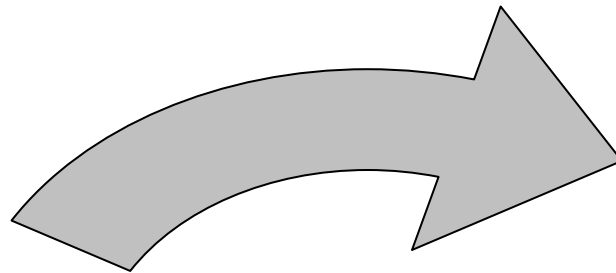
HIPOTESE

Daar word voorgestel dat die opvatting van die vroeë Christene oor eer en skaamte in twee afwisselende fases verloop het, naamlik dié van *legitimering* en dié van *kritisering*.

Die Christene het eer en skaamte as basiese waardestelsel aanvaar. Hulle het dus sekere opvattinge oor eer en skaamte *gelegitimeer*.

Hulle het egter ook kritiek op ander se gebruike gehad. Die woord *kritisering* word in hierdie verband gebruik.

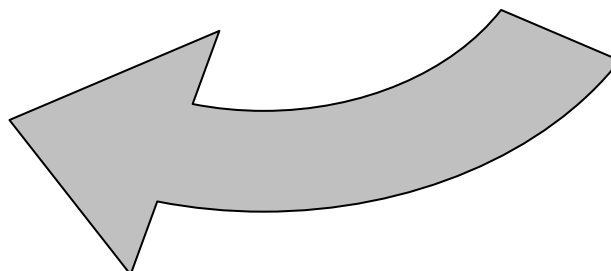
KYK NA DIE TABEL HIERONDER



**Legitimering van die
bestaande sosiale waardes**

**Kritisering van die bestaande
sosiale waardes**

SPANNING



Verduideliking van die bostaande tabel

In die bostaande tabel word die hipotese hierbo gestel in 'n diagram voorgestel.

Die twee genoemde fases moet nie noodwendig as 'n chronologiese gebeurtenis voorgestel word nie: die spanning tussen die twee fases verloop afwisselend. Namate Christelike gemeenskappe sosiale groepe vorm, begin die gemeente meer krities raak oor die wêreld rondom hulle. Nou is hulle nie meer buitestaanders en enkelinge wat alleen staan teenoor die wêreld nie, maar 'n sosiale (godsdienstige) groep wat mekaar se belange op die hart kan dra. Hulle is nou mense wat iewers behoort (vergelyk hierdie opvatting met byvoorbeeld Malina 1993a:33-34).

Met die aanbreek van die Christelike era bestaan daar dus nou spanning in die Mediterreense gebied tussen die Christene en die groepe rondom hulle in terme van die inhoud en interpretasie van die begrippe *eer en skaamte*. Die Christene benader eer en skaamte as basiese sosiale waarde vanuit twee gesigshoeke: die waardes wat nie in teenstelling met die Christelike waardes is nie, word aanvaar (gelegitimeer). Die waardes wat in stryd is met die Christelike opvatting oor eer en skaamte word gekritiseer. Hierdie benadering tot eer en skaamte kan gesien word in die geskrifte van die antieke skrywers. Verder is daar 'n voortdurende spanning tussen die "waardes van die wêreld" en die "waardes van die kerk". Duisternis word die metafoor vir dit wat boos is. Die waardes van die wêreld is dié wat deur die duisternis voortgebring word (vergelyk Paulus se kritiek teen die gebruike van die tyd in Efesiërs 5:6-8). Die waardes van Christus is dié wat na die lig toe lei (vergelyk Efesiërs 5:13).

Die spanning tussen die legitimering (aanvaarding) en kriticisering (nie-aanvaarding/wysiging) van die sosiale gebruike word verhoog wanneer die Christen in die wêreld inbeweeg (vergelyk hierdie opvatting met byvoorbeeld dié van Malina (1993a:50-51), wanneer Christene onder skoot kom deur die heidene (vergelyk hierdie opvatting byvoorbeeld met Malina 1993a:68-69), of wanneer

swakkes tot die Christelike groep toegelaat word (vergelyk hierdie opvatting byvoorbeeld met Malina 1993a:151-152).

Voorlopige samevatting

Verkleurmannetjies neem die kleur aan van die oppervlakte waarop hulle staan. Op só 'n manier smelt hulle saam met die agtergrond. Daarom kan hulle nie so maklik raakgesien word nie en hulle kanse op oorlewing is groter. Christene reageer egter anders. Hulle neem nie die karakter aan van die omgewing (die sondige wêreld) nie, omdat hulle nuwe mense geword het. Hulle is opnuut deur die Gees gebore en van binne af verander. Daarom ontvang hulle nuwe waardes en 'n nuwe lewenswyse wat bots met die aanvaarde norme en waardes van die sondige wêreld. Ware gelowiges kry dit dus nie reg om met hulle agtergrond "saam te smelt" nie.

1.3.4 Die vraag na watter sosiale waardes belangrik is

Verskeie geleerdes wys op verskeie sosiale waardes in die antieke Mediterreense gemeenskappe (Pitt-Rivers 1977; Davis 1977; Campbell 1964; Boissevain 1974, 1979; Gilmore 1982, 1990; Instone-Brewer 2000; Malina 1993; Malina *et al* 1995; Neyrey 1998; Pilch & Malina 1993). Vir elkeen van hierdie geleerdes staan een of ander sosiale waarde uit bo ander as oorkoepelende waarde van die betrokke gemeenskap. Malina (1993) meen dat eer en skaamte die basiese waarde vir die verstaan van die antieke samelewing is. Neyrey (1998) meen behalwe eer en skaamte staan reinheid as belangrike sosiale waarde uit. Instone-Brewer (2000) meen eer en skaamte is belangrike waardes in die antieke Mediterreense wêreld, maar dat beskerming van die groep teenoor die individu (*patronage*) een van die meer belangrike sosiale waardes vir die verstaan van die antieke wêreld is.

Dit is dus nodig dat daar 'n keuse uitgeoefen word oor watter sosiale waardes die belangrikste is, of uitstaan bo ander waardes, om sodoende 'n riglyn te hê waarvolgens die navorsing gedoen kan word.

In hierdie verband het deSilva (2000) die probleem met betrekking tot die insluiting en uitsluiting van sosiale waardes in die Nuwe Testament myns insiens die beste raakgevat. DeSilva (2000) lys vier sosiale waardes wat hy meen die vraag rondom watter waardes belangrik is en watter nie, kan oplos.

Hy (deSilva 2000:23-27) verwys na Seneca wat meld dat *eer* een van die basiese boustene van die Grieks-Romeinse samelewing was: *“honor is fundamental and foundational to his [Seneca] contemporaries’ thinking”*. Vir deSilva (2000) is skande die teenoorgestelde van eer. Hiermee ontken deSilva (2000:23) nie skaamte as sosiale waarde nie, maar hy lys dit as 'n positiewe gedragskenmerk. Skande daarenteen, is *oneer* en derhalwe nie een van die belangrikste sosiale waardes nie, omdat skande kategorieë onder eer, of die gebrek daaraan, val. Die belangrikste sosiale waarde vir deSilva (2000) is eer. Eer dien as oorkoepelende waarde vir die antieke Mediterreense samelewing.

Tweedens lys hy (deSilva 2000) *“patronage and reciprocity”* as belangrike sosiale waarde in die eerste eeu. Dit behels die hantering van vriendskap en die bewys van goedgunstigheids aan die medemens. Vir deSilva (2000:95) is *weldoening* die tweede belangrike sosiale waarde in die antieke wêreld.

Die derde belangrike sosiale waarde wat deSilva (2000:157-239) uitsonder as kenmerkend van die eerste eeuse samelewing is *“kinship”*. *Kinship* is om te behoort: om deel te wees van die groep, hetsy die familie, volk, kerk of ander samelewingsverband. Die *groep* is dus vir deSilva (2000) die derde belangrike sosiale waarde.

Die laaste waarde wat deSilva (2000 :279-315) as belangrike waarde lys is “*purity and pollution*”. Reinheid sluit alle aspekte van die antieke mens se godsdienstebeleving in (deSilva (2000:279)).

Die vier basiese waardes wat deSilva vanuit die antieke Mediterreense samelewing aflei is dan:

- 1) Eer
- 2) Weldoening
- 3) Die groep (familie)
- 4) Reinheid

In hierdie studie word die sosiale model van deSilva gevolg.

1.4 Beperkings

1.4.1 Sommige antieke gebruike en gewoontes is onbekend

Sommige gebruike, gewoontes en praktyke uit Bybelse tye is vir die hedendaagse mens onbekend en onverstaanbaar, tensy mens die verworwe kennis oor die Bybel inspan om die boodskap van die teks vir die moderne leser te ontsluit. Stander & Louw (1990) noem enkele sulke voorbeelde van gebruike wat vir die hedendaagse mens vreemd is soos die ruil van 'n sandaal by die lossingsprosedure (Rut 4:6 v.v.), seremoniële wassing (Markus 7:3 v.v.), die hoofbedekking (1 Korintiërs 11:4), 'n koei se as in reinigingswater (Numeri 19). Die godsdienstige, sosiale en kulturele agtergrond van die Nabye Ooste en Mediterreense gebiede moet hierby verreken word.

Stander & Louw (1990) waarsku egter “...antieke en moderne gebruike, sosiale strukture of gedragspatrone kan nie heen en weer en oor eeue oor verskillende kulture uitgeruil word nie. Liturgiese danse of reinigingsgebruike is vandag in baie kulture nie meer deel van godsdiensthandeling by die aanbiddingsplek nie. Die

funksie daarvan kan bepaal word en vandag op kultureel-eie manier tot uitdrukking kom... Dit geld vir talle ander sake”.

Die verwydering in taal, kultuur, tyd, gebruike en sosiale instellings is dus een beperking wat die navorser moet probeer oorbrug met die behandeling van antieke tekste.

Want as dit waar is dat woorde verkeerd interpreteer kan word...

- a) wat in die onmiddellike verlede gebeur het
- b) waarvan daar oor- en ooggetuies teenwoordig kan wees
- c) waarvan die oor- en ooggetuies nog lewe
- d) wat nog nie onderwerp was aan kulturele- en sosiale interpretasieverskille nie
- e) wat nog nie oorgeskryf is nie

...dan moet die moderne leser van die Bybelse en na-Bybelse geskifte uiters versigtig wees om ‘n interpretasie te waag van tekste...

- a) wat nie in die onmiddellike verlede gebeur het nie
- b) waarvan oor- en ooggetuies nie meer teenwoordig kan wees nie
- c) waarvan oor- en ooggetuies reeds gesterf het
- d) wat onderwerp is aan kulturele- en sosiale interpretasieverskille
- e) wat van tyd tot tyd oorgeskryf is.

1.4.2 Die gebruik van bestaande sosiaal-wetenskaplike modelle

Die gebruik van sosiaal-wetenskaplike modelle vir die interpretasie van die Mediterreense tekste blyk belangrik te wees. Daar moet egter gewys word op ‘n aantal tekortkomings wat die studie geforseerd sal maak. Wanneer daar meer spesifiek na die probleem gekyk word, besef mens vinnig dat die vraag nie alleen is na die tipe samelewing wat ondersoek word, om sodoende ‘n gepaste sosiaal-wetenskaplike model daar te stel nie, maar ook wat die bestaande probleem is wat aangespreek wil word (Moxnes 1988:23). Byvoorbeeld, wanneer ‘n

ondersoek gedoen word na die Ou-Testamentiese wortels van die Christologie van Lukas, sal die sosiale wetenskap moeilik relevant wees vir die verstaan van die teks (Moxnes 1988:23). Dit is dus belangrik om die sosiale waardes en norme van die Mediterreense samelewing te verbind aan die interpretasie van die antieke tekste.

Dit sou verder natuurlik nie korrek wees om die sosiale samelewing van vandag net so te vergelyk met die Mediterreense samelewing om sodoende kritiek op die antieke samelewing se strukturele sosiologie uit te lok nie. Daar moet versigtig te werk gegaan word wanneer die antieke sosiologie met die Bybelse gegewens vergelyk word, waarsku Neyrey & Malina (1988:145). Hulle (Neyrey & Malina 1988:145) meen sommige sosioloë lei aan die illusie dat die geldigheid van sosiale waardes universeel was in die eerste eeue na Christus. Dit is natuurlik 'n wye veralgemening wat die studie sal poog om aan te spreek.

1.5 Definisies en begripsbepaling

Dit is op hierdie stadium nodig om die definisies in die tema uit te klaar voordat die hipotese van die studie gestel word.

Die tema word soos volg gestel:

'n Analise van die sosiale waardes in die leefwêreld van Klemens van Aleksandrië soos vergestalt in sy Paidagogos.

Onder *analise* word verstaan:

Die opbreek van iets in sy onderskeie dele (Foreman:1959:24), en die navorsing van elke afsonderlike deel. Dit is onmoontlik om 'n analise te maak van die sosiale waardes wat gegeld het in die leefwêreld van Klemens van Aleksandrië, sonder om die basiese beginsels wat die sosiale strukture in die Mediterreense samelewing onderlê het, saam te vat.

Verder sal daar in die analise ondersoek ingestel word na die teks van Klemens van Aleksandrië, om sodoende verskille en ooreenkomste met die sosiale waardes van die Mediterreense samelewing bloot te lê.

Met *sosiale waardes* word bedoel:

Die onderliggende bousteen van die Mediterreense samelewing: eer en skaamte.

Met *leefwêreld* word bedoel:

die sosiale wêreld van die kerkvaders, soos dit in besonder in die tweede eeu deur Klemens van Aleksandrië voorgestel word. Die bedoeling is om 'n wye oorsig te gee oor die a) Christelike- b) patristiese- c) tweede eeuse perspektief op die sosiale waardes van die Mediterreense tyd.

Onder *Klemens van Aleksandrië* word al die bekende gepubliseerde werke van Titus Flavius Klemens (150-215 AD) ingesluit (Quasten [1953]1975:6; Roberts & Donaldson 1979:172-612).

Wat word onder *Antieke Mediterreense kultuur* verstaan?

Kan die versamelnaam *antieke Mediterreense kultuur* gebruik word om na die kulture van die eerste eeu na Christus te verwys? Indien aangeneem word dat die kulturele konteks waarin 'n bepaalde antieke teks ontstaan het, wel 'n rol speel in die verstaan van die teks, moet die vraag gevra word: Wat word verstaan onder die term *kultuur*?

Vir deSilva (2000:18) is kultuur "...those values, ways of relating and ways of looking at the world that its members share and that provide the framework for all communication". Met hierdie definisie bedoel hy dat die mense in die tyd van die Nuwe Testament sekere waardes gedeel het, en dat hulle sekere kodes gehad het waarvolgens hul verhoudinge met mekaar en die buitewêreld ingerig was.

Dudry (1999:27) waarsku dat geleerdes die kulturele verskille tussen die Mediterreense wêreld en die Westerse wêreld soms verskraal, deur te dink dat dit bloot verskille ten opsigte van tyd is, en nie soseer verskille ten opsigte van samelewingsverbande asook kulturele verskille nie. Hy (Dudry 1999:27) waarsku dat sulkes dan moderne vrae in die antieke teks indra, en glo dat dit die boodskap van die antieke teks is wat hulle “hoor”: *“Unless we understand New Testament social history sympathetically within its cultural settings - which are ancient and alien to ours - we are predisposed to misinterpret the social realities reflected there. The result is that we will superimpose our modern questions and social agendas onto the ancient texts in order to receive the answers we expect back again clothed in biblical authority”* (Dudry 1999:27).

Daar moet altyd in gedagte gehou word dat verskillende kulture in die Mediterreense streke verskillende kulturele gebruike gehad het (Hengel 1977). Dit is daarom raadsaam om te beseef dat die antieke Joodse kultuur verskil het van die antieke Grieks-Romeinse kultuur, en dat die Nuwe-Testamentiese gemeentes verskil het van die na-apostoliese gemeentes van die tweede eeu en daarna. Daar is tog sekere sosiale waardes en opvattinge wat soos 'n goue draad deur die antieke Mediterreense kulture loop tot vandag toe, en dit is dié van “eer en skaamte” (deSilva 2000:18).

Daar bestaan vandag die tendens om die invloed wat die Joodse- en Grieks-Romeinse kulture op die vorming van die vroeg-Christelike kerk gehad het te bevraagteken, te verskraal of selfs te ontken, meen deSilva (2000:19). Daar moet rekening gehou word met die feit dat die Joodse- en Grieks-Romeinse samelewings 'n reuse impak gehad het op die totstandkoming en vorming van die vroeg-Christelike kerk. Die Joodse kultuur het die grootste invloed gehad op die denke van die Nuwe-Testamentiese gemeentes, omdat hulle geglo het dat die Joodse ideologie die enigste Goddelik geïnspireerde openbaring was, teenoor die Grieks-Romeinse ideologie wat as heidens en besoedeld afgemaak

is (deSilva 2000:19). 'n Aantal kenmerke van die invloed van die Grieks-Romeinse kultuur op dié van die Jode, sal mens laat besef dat daar 'n dun skeidslyn was tussen die kulture van die Mediterreense streke in die jare ná 100 na Christus:

- 1) Die Hellenisering van Judaïsme vind redelik doeltreffend en vinnig plaas tussen die derde en die tweede eeue voor Christus, soveel dat die sogenaamde “rein” kanaal van openbaring alreeds die kleur van Griekse en Romeinse filosofie, etiek en kultuur aanneem voor die tyd van die Makkabeërs (deSilva 2000:19), en is redelik gevorder in die gedagte-wêreld van die mense teen die tyd van Paulus (deSilva 2000:20).
- 2) Jerusalem word verander na 'n Griekse stad tussen 175-167 voor Christus en alhoewel die Tora deur die Makkabeërs as die Wet van Jerusalem bekragtig word, het die Griekse gebruike gebly (deSilva 2000:20).

Gevolgtrekking

Daar kan dus van die term *antieke Mediterreense kultuur* gebruik gemaak word as 'n versamelnaam om te verwys na al die antieke kulture aan die begin van die vroeg-Christelike kerk (Boissevain 1979:83; Gilmore 1982:178; Malina & Neyrey 1991:71).

1.6 Uniekheid van die studie

Die studie is uniek omdat daar sover bekend, geen ander geleerde op die gebied van die Mediterreense waardestelsel is wat van die inligting vervat in die patristiese tekste gebruik maak in 'n uitgebreide studie nie. Stander (2003a:900) noem die uitsondering van Botha as geleerde wat wel gebruik maak van die patristiese tekste. Selfs deSilva (2000) wat heelwat kritiek lewer teen (wat hy noem) 'n *subjektiewe benadering* tot die probleem van eer en skaamte, deur geleerdes wat veralgemeen, verwys slegs per geleentheid na enkele kerkvaders, en dan is dit gewoonlik deur na hul kommentaar op bestaande Bybelboeke te verwys, of om historiese gedeeltes te rekonstrueer. Klemens van Aleksandrië

figureer byvoorbeeld geensins by hom nie (sien in dié verband deSilva 2000:10-11 vir ‘n lys van kerkvaders wat wel per geleentheid aangehaal word).

Die “stilte” van die kerkvaders word as ‘n kritieke leemte in die huidige navorsing bestempel (Stander 2003b:525). Dus sal so ‘n studie ‘n nuwe perspektief gee op die vraag of die antieke waardes van die Mediterreense samelewing net so toegepas en geïnterpreteer is deur die kerkvaders as in die Nuwe-Testamentiese tyd.

Die gemelde studie is uniek omdat dit van die hipotese uitgaan dat daar twee soorte benaderings in die antieke Mediterreense samelewing was tot die sosiale waardestelsels van die tyd, naamlik dié van legitimering (geheime of openlike aanvaarding van die bestaande sosiale konsep) en kritisering (geheime of openlike verwerping van die bestaande sosiale konsep). Sover bekend is daar nog geen geleerde wat op hierdie aspek van eer en skaamte binne die Christelike antieke geskryfte navorsing gedoen nie.

Die studie wil wys op die algemene reëls wat in die antieke Mediterreense samelewing gegeld het in die tweede eeu na Christus. Die werk van Klemens van Aleksandrië is van onskatbare waarde om hierdie reëls te belig.

Soos reeds gemeld, beteken relevansie: “*So what?*” (Stander 2001:1). Sal dit die mense rondom my raak, of in ‘n biblioteek lê en stof vergader? Hierdie studie is relevant omdat dit veral die gelowige se verstaan en interpretasie van Bybelse gegewens raak.

Verder is die interpretasie van die kerkvaders een aspek van die geloofslawe van die hedendaagse mens wat geweldig afgeskeep word (Stander 2003a:900), terwyl hierin waardevolle kommentaar op die sosiale instellings van die Nuwe Testament gegee word.

1.7 Die navorsingsgeskiedenis

1.7.1 'n Kort historiese oorsig oor die studie van eer en skaamte

Op hierdie stadium is dit sinvol om kortliks 'n oorsig te gee oor die studie van eer en skaamte deur verskeie geleerdes die afgelope jare. Sodoende word aangetoon dat daar etlike fasette of benaderings is tot die antieke sosiale antropologie.

1.7.2 Eer en skaamte: die begin van die studie

Die studie van die antieke Mediterreense kulture met betrekking tot die sosiale waardes wat by elkeen gegeld het, is 'n redelike nuwe wetenskap, wat dateer uit die 1960's. In hierdie tyd behoort die naam van die Britse antropoloog, Julian Pitt-Rivers genoem te word. Twee van sy teoretiese werke is die belangrikste in die tipering van eer en skaamte, en dus 'n goeie wegspringplek vir die nuweling tot die studie van eer en skaamte. Die eerste is 'n beknopte inleiding tot eer en skaamte (Pitt-Rivers 1961). Bourdieu (1966) is ook 'n goeie inleiding tot die studie van eer en skaamte in die antieke Mediterreense kultuur. In Peristiany (1966b) verskyn ook 'n aantal baie interessante en belangrike gedagtes oor eer en skaamte, waaroor Gilmore (1987:2) later skryf dat hy gevind het dat Peristiany se werk in 1966 "*...as united by a pervasive and relatively uniform value system based on complementary codes of honor and shame...*" is.

1.7.3 Eer en skaamte: die studie gaan voort

Die studie van eer en skaamte in die antieke Mediterreense kultuur was gefundeer op die hipotese dat die gebied 'n eenvormige kulturele- en sosiale eenheid het (Moxnes 2004:25).

Terwyl eer en skaamte 'n algemeen-gebruiklike term in die antropologie was, was dit egter vreemd aan die studie van die Bybelse manuskripte. In sy werk het Pitt-Rivers (1966, 1968) 'n belangrike vraag geopper: wat is die verband tussen eer en status, en eer en morele waardes? Hy (Pitt-Rivers 1966, 1968) het daarin geslaag om te bewys dat eer en skaamte kernwaardes in die antieke

Mediterreense kultuur was, en daarom ‘n belangrike rol behoort te speel in die studie van die Bybelse tekste. In sekere opsigte was Pitt-Rivers se studie egter ook eensydig: hy gaan van die standpunt uit dat alle kulture in die Mediterreense gebied ‘n eenvormige waardestelsel besit, dat al die kulture eer en skaamte as belangrikste waarde handhaaf en dat al hierdie kulture groepsense is.

Herzfeld (1987:75-89) wys daarop dat daar tog bewyse is om te dink dat die Mediterreense kultuurgroepe in sommige opsigte van mekaar verskil, soos dat eer en skaamte by sommige die belangrikste waarde is, en by ander die groep weer die belangrikste is, terwyl sekere groepe eerlikheid en opregtheid as kernwaardes beklemtoon. Hy meen egter dat Pitt-Rivers (1966, 1968) korrek is om te aanvaar dat daar ‘n soort eenvormigheid in die Mediterreense kultuur se sosiale gebruike is, en dat eer en skaamte by almal ‘n belangrike rol speel.

Herzfeld (1987:75-89) meen dat die verskillende sosiale waardes nie teenoor mekaar hoef te staan nie, maar dat hulle aanvullend tot mekaar funksioneer. Een belangrike aspek wat verder uit Herzfeld se studie blyk, is die feit dat alhoewel daar ‘n verskil in die belangrikheid van sekere sosiale waardes by verskillende Mediterreense kulture voorkom, een aspek van eer en skaamte telkemale uitkom as ‘n sleutelkomponent in die verstaan van die sosiale rolle binne die samelewing: dit is die sterk klem wat gelê word op seksuele verskille en geslagsverskille. Moxnes (2004:32) wys daarop dat die geslagsverskille in die Mediterreense kultuur tot vandag nog so prominent is in die samelewing dat manlike antropoloë dit baie moeilik vind om ‘n korrekte weergawe te gee van die sosiale rol van die vrou in hierdie gemeenskappe as gevolg van die feit dat hulle verbied word om enige navorsing in die “wêreld van die vroue” te doen. Hier speel vroulike antropoloë egter toenemend ‘n belangrike rol (Moxnes 2004:32).

Gilmore (1987b) het ‘n uitgebreide studie gedoen waarin hy wys op die groei in die sosiale wetenskap: daar word vandag nie meer van ‘n *gemeenskap* gepraat

nie, maar eerder van 'n *kultuur*. *Kultuur* word gekoppel aan 'n sekere soort waardestelsel, terwyl *gemeenskap* verbind word aan 'n spesifieke gebied of landstreek.

1.7.4 Klemverskuiwing in die studie van eer en skaamte die afgelope paar jaar

Die afgelope paar jaar het daar 'n klemverskuiwing in die studie van die sosiale waardes van die Mediterreense kulture gekom. In die meer onlangse tyd het veral twee name op die gebied van die sosiale antropologie van die Mediterreense kultuur meer op die voorgrond getree, by name Peristiany en Pitt-Rivers. In 1992 verskyn die werk van Peristiany en Pitt-Rivers "*Postscript: The Place of Grace in Anthropology*" waarin hulle 'n nuwe rigting inslaan in terme van die studie van eer en skaamte in die Mediterreense kultuur.

In bogenoemde werk word jonger geleerdes op die gebied van eer en skaamte, saam met 'n aantal vroulike antropoloë bymekaargebring om weer die vraag na eer en skaamte opnuut te bekyk. In die 1960's was eer en skaamte 'n nuwe konsep vir antropoloë wat die Bybelse kulture nagevors het. Mettertyd het die term "eer en skaamte" 'n gevestigde een geword binne die sosiale antropologie van die Mediterreense kultuur.

In die werk: *Postscript: The Place of Grace in Anthropology* word daar wegbeweeg van die tradisionele konkrete voorwerpe van eer en skaamte, soos verwantskap, familie, die groep en die buitestaanders na meer abstrakte voorwerpe van eer en skaamte, soos *genade*, *vergewing*, *regverdigheid*. Deur die loop van die negentigerjare van die vorige eeu het die klem al meer begin val op hierdie abstrakte eer en skaamte begrippe. Die geneigdheid ontstaan om eerder eer en skaamte by die teologie van die dag te betrek as die sosiologie. Bogenoemde wys dat daar 'n klemverskuiwing was tot 'n studie van simboliek en geloof in die sosiale antropologie. Die klem lê in hierdie benadering op genade, meer spesifiek die genade wat bewerk word deur die rituele van die tyd, as goddelike legitimering van die mens se eer (Moxnes 2004:25). Hiermee lê die

klem nie meer so sterk op die verhouding tussen die mense onderling nie, maar eerstens op die verhouding van die mens met die gode van die tyd. Die mens wie se verhouding een van “genade” is in die oë van die gode, kan aanspraak maak op eer in die sosiale struktuur van die Mediterreense kultuur.

Die vroeë studie van eer en skaamte in die Mediterreense kultuur was meer gemoeid met die sosiaal-wetenskaplike teorieë van die gebied, soos seksualiteit en geslagsverskille, terwyl die laaste meer klem lê op politieke- en religieuse instellings as bron van eer en/of skaamte. Daar moet onmiddellik opgemerk word dat die latere ontwikkeling op die gebied van die sosiale antropologie van die Mediterreense gebied geensins 'n model bied vir die vervanging van die bestaande studie oor eer en skaamte nie, maar slegs ander nuanserings van die bestaande model uitwys (Moxnes 2004:26).

Tussen die twee benaderings van die eerste navorsers en die latere navorsers word die diversiteit van die studie van eer en skaamte beklemtoon. In die volgende deel sal kortliks gewys word op die verskille tussen die twee benaderings.

1.7.4.1 Eer en skaamte in sosiale konflikte

Sedert die “ontdekking” van eer en skaamte as belangrike sosiale waardes in die Mediterreense kultuur in die 1960's lê die klem in die meer onlangse studies op die verhouding tussen eer en skaamte en die sosiale strukture van die dag, soos die politiek, ekonomie en godsdiens, en veral hoe dit die verhoudings onderling beïnvloed het (Peristiany & Pitt-Rivers 1992:242).

Ten opsigte van die studie van eer en skaamte en geslagsverskille het dit die afgelope paar jaar 'n redelike groot invloed gehad dat daar soveel vroue in die studieveld betrek is, wat hulle toespits op eer en skaamte in die Mediterreense kultuur vanuit die perspektief van die vrou (Peristiany & Pitt-Rivers 1992:242).

Daar moet besef word dat eer en skaamte nie statiese begrippe en onveranderlike konsepte is nie, maar sosiale en kulturele verhoudings binne die betrokke kulture uitdruk. Eer en skaamte verskil van kultuur tot kultuur ten opsigte van seksualiteit, klas, status en geografiese herkoms. Baroja (1992:91-102) voer aan dat eer en skaamte aan die een kant en die samelewing aan die ander kant in 'n verhouding saamgebind is, en vervolgens klasse-, rasse-, status- en geslagsverskille in elke kultuur tot gevolg het. Verskillende klasse en groepe worstel volgens Baroja (1992:91-102) met die verskillende fasette van eer en skaamte. As voorbeeld wys hy (Baroja 1992:92) daarop hoedat verskillende klasse in Spanje tydens die vyftiende- tot sewentiende eeue eer op verskillende maniere geïnterpreteer het. Eerstens was “eer” volgens hulle gebaseer op die antieke Christelike en klassieke beeld van morele reinheid (virtue). Die adelike families het egter 'n ander beeld van “eer” gehad, gebaseer op kompetisie, vergelding en oorwinning (Baroja 1992:95). Laastens het die opkoms van die industriële klas 'n ander konsep van eer gehad. Vir hulle was eer gebaseer op effektiwiteit, bruikbaarheid en pragmatisme. Die “eerste” vorm van “eer” het steeds bly voortbestaan, maar “eer” het verskeie nuanserings in verskillende lae van die samelewing gehad (Baroja 1992:96).

Baroja bewys oortuigend hoedat verskillende konsepte oor eer en skaamte aan sekere sosiale omstandighede verbind kan word en binne verskillende klasse anders geïnterpreteer kan word. Sy werk gee 'n belangrike perspektief op die studie van eer en skaamte in die vroeë Christendom. Ons sien byvoorbeeld dat Paulus die “*skande van die kruis*” besing (1 Korintiërs 1:18-31) as 'n poging om 'n nuwe definisie aan eer binne die konteks van die Christendom toe te ken. Vir die Christene word die kruis 'n simbool van eer teenoor die sosiale elite van die Grieks-Romeinse samelewing wat die kruis verag as teken van spot. So begin Paulus 'n nuwe identiteit aan die Christelike groep toeken. In Romeine 12 kritiseer Paulus die Christene dat hulle na eer smag, iets wat algemeen aanvaar word onder die Grieks-Romeinse elite.

1.7.4.2 Eer en genade

Soos reeds hierbo aangetoon is “genade” ‘n term wat grootliks oorgesien is in die sosiaal-antropologiese studies van die 1960’s tot 1980’s, en het eers onder die soeklig gekom toe ‘n aantal geleerdes onder redaksie van Peristiany en Pitt-Rivers in 1992 die publikasie *Postscript: The Place of Grace in Anthropology* uitgegee het. Hierin merk Pitt-Rivers (1992:240) op dat “genade” en “eer” met dieselfde probleem te doen het, naamlik *“the destiny of a man and his relations with other people and with God”*. Die verhouding tussen hierdie konsepte, meen hy, kan van mekaar verskil: partykeer kom dit ooreen, partykeer is dit aanvullend tot mekaar en ander kere kan dit totaal teenoorgesteldes wees (Peristiany en Pitt-Rivers 1992:240).

Genade wys vir hulle (Peristiany & Pitt-Rivers) op die goddelike verhouding met die mens: *“Grace” is first of all a religious concept of great importance within Christianity, Judaism, and Islam. But outside the religious realm, derived notions like “gratuity” also play an important role. Grace is inspired by the notion of something over and above what is due, economically, legally, or morally. It stands outside the system of reciprocal services*” (Peristiany & Pitt-Rivers 1992:231). Wanneer kompetisie afgeweer is, meen Pitt-Rivers (Peristiany & Pitt-Rivers 1992:242), en die strewe na eer is suksesvol, moet die oorwinnaar kwaliteite toon wat teenstellend is met die eerste drang na eer, naamlik “vergewing, genade en medemenslikheid”. Sodoende deel hy dan in die eer wat God toekom en tree hy Goddelik op deur genade te bewys. Dit sal sy eer verhoog.

Daar is dus uiteenlopende standpunte oor wat eer is: die eerste het te doen met eer, kompetisie, oorwinning, manlikheid, besittings en die profane lewe. Die ander het te doen met: vrede, genade, reinheid, vroulikheid, onteiening van goedere ter wille van ander en heiligheid. In die jare 1960 -1987 is klem gelê op die eerste benadering (Peristiany & Pitt-Rivers 1992:242). In die latere studies

word weer klem gelê op die tweede benadering. Pitt-Rivers (Peristiany & Pitt-Rivers 1992:242) meen hierdie twee benaderings is die verskil tussen die Grieks-Romeinse opvatting oor eer en dié van die antieke Christene. Met ander woorde: Pitt-Rivers sien “genade” as ‘n aflegging van kompeterende eer: die mens moet sy reg op eer aflê om ‘n bevoorregte verhouding met God na te streef. Daar kan iets hiervan in Paulus se geskrifte raakgesien word: In Romeine 4 vertel hy die verhaal van Abraham. In die Joodse tradisie is Abraham, die vader van die Jode, ‘n voorbeeld van ‘n eerbare man wat aanspraak kon maak op eer (Romeine 4:2). Maar dis nie die geval volgens Paulus nie. Abraham is ‘n eerbare man en stel ‘n voorbeeld vir alle gelowiges, maar hy kon op geen van daardie eer aanspraak maak nie: sy status was alleen gebaseer op die *genade* van God en op sy beloftes (Peristiany & Pitt-Rivers 1992:242; Romeine 4:16).

1.7.4.3 In kort...

Hierdie benadering tot eer is baie belangrik vir die verstaan van die konsep van eer en skaamte as sosiale waardes in die Mediterreense kultuur. Ons begin raaksien hoedat die Christene die nie-kompeterende aspekte van eer beklemtoon het (Moxnes 2004:29). Dit bring ‘n godsdienstige element tot die studie van die sosiale waardes van die Mediterreense kultuur, wat maklik uit die oog verloor kan word deur die sosiale antropologie (Moxnes 2004:29). Verder leer ons hoedat die godsdienstige idees van die tyd die sosiale struktuur gevorm het in ‘n samelewing waarin godsdienste ‘n baie belangriker rol gespeel het as wat deur baie van die geleerdes op die gebied van die sosiale antropologie erken word. Dit wys hoedat die antieke Christene verskil het in hulle siening oor wat eervol en wat skandelik is (Moxnes 2004:29). Dit plaas ons op die regte spoor om ondersoek in te stel na die sosiale waardes van die kerkvaders, soos verteenwoordig deur die werke van Klemens van Aleksandrië.

1.8 Kritiek op bestaande navorsing oor eer en skaamte

Botha (1999) en Stander (2003) is na alle waarskynlikheid sover vasgestel kon word die eerste geleerdes wat wys op die belang van die kerkvaders vir die studie van die sosiale waardes in die antieke Midde-Ooste.

Ander geleerdes soos Malina (1981, 1995), Joubert (1995), Peristiany (1976), Peristiany & Pitt-Rivers (1992), deSilva (2000) en Moxnes (2004) en Adkins (1960) staak byna sonder uitsondering hul vergelykende studies oor die sosiale waardes in die antieke ooste by die briewe van Paulus (\pm 50-64 na Christus).

Terwyl Neyrey op die trant van die ander geleerdes slegs op veral die evangeliebeskrywings en die briewe van Paulus in sy studie oor eer en skaamte konsentreer, 'waag' hy dit darem van tyd tot tyd om ook te kyk na die latere briewe, soos dié van Johannes (vergelyk byvoorbeeld Neyrey 2004a).

Brunt (1988, 1990) kyk na eer en skaamte tot en met die tydperk van die val van die Romeinse Republiek, maar maak nie melding van die standpunte van die kerkvaders oor die sosiale waardes van die tyd nie.

Finley (1979) en Price (1984) is twee geleerdes wat na eer en skaamte vanuit die buite-Bybelse perspektief kyk. Ook hulle (Finley 1979) en Price (1984) maak nie melding van die kerkvaders nie.

1.9 Navorsingsoorsig

In hierdie hoofstuk het sake soos die stelling van die probleem, die hipoteses en die aannames aan die orde gekom. Daar is ook gewys op die navorsingsmetodiek en navorsingsmodelle wat gevolg gaan word. Die relevansie van die studie is uitgewys, asook die nut vir die insluiting van die kerkvaders by die navorsing oor die sosiale waardes in die antieke wêreld.

In die volgende hoofstuk sal 'n oorsig gegee word oor die sosiale instellings van die eerste eeuse mens, met die doel om 'n profiel te hê van die sosiale waardes in die tyd van die Nuwe Testament.

Vervolgens gaan gekyk word of daar verskille bestaan tussen die profiel van die heiden en die Christen in die eerste eeu na Christus.

Die *Paidagogos* van Klemens van Aleksandrië sal dan aan die beurt kom. In vier hoofstukke sal die volgende sosiale waardes ondersoek word:

- a) *Eer en skaamte* as sosiale waardes in die *Paidagogos* van Klemens van Aleksandrië (hoofstuk 6)
- b) *Goedgunstigheid en genade* as sosiale waarde in die *Paidagogos* van Klemens van Aleksandrië (hoofstuk 7).
- c) Die *groep en buitestaanders* in die *Paidagogos* van Klemens van Aleksandrië (hoofstuk 8).
- d) *Reinheid en onreinheid* as sosiale waarde in die *Paidagogos* van Klemens van Aleksandrië (hoofstuk 9).

Enkele gevolgtrekkings sal in 'n slothoofstuk (hoofstuk 10) aan die orde kom, en toepassings sal volg.

HOOFSTUK 2

EER EN SKAAMTE AS PRIMÊRE SOSIALE WAARDESTELSEL BY DIE MEDITERREENSE KULTUUR

2.1 Inleiding

In hierdie hoofstuk sal 'n algemene oorsig oor die sosiale waarde van eer en skaamte gegee word met 'n aantal toepassings vanuit die Bybel. Dit het ten doel om die studie oor die sosiale waardes by Klemens van Aleksandrië in te lei.

2.2 Eer

Wat is eer in die Mediterreense samelewing? Eer is die manier hoe 'n persoon homself sien in die gemeenskap asook die gemeenskap se opvatting oor die plek van die betrokke persoon in die sosiale lewe van die groep – *“It is his estimation of his own worth, his claim to pride”* (Pitt-Rivers 1977:1; vergelyk ook Malina & Neyrey 1991:25).

Du Boulay (1976:405) merk die volgende op oor die sosiale waarde van eer in die Mediterreense kultuur: ...*(honour is a sense which) “has reality if the rest of the community grants it that reality”*.

“To honour a person is to acknowledge publicly that his or her actions conform with social thoughts” (Malina 1981:28).

“It is our view of ourselves as well as the value with which the society labels us” (Rabichev 2004:internet).

Fischer (2001: 231) en Seidler (2000:103) verskil egter radikaal met die opvatting oor eer wat by Malina & Neyrey (1991) voorkom. Hulle meen dat eer en skaamte nie soseer afhanklik is van die gemeenskap se opvatting oor die persoon se sosiale stand nie, maar primêr gebaseer is op die persoon se selfbeeld en selfwaardering: *“The postulation of shame and pride as polar opposites is frankly*

unconvincing. Only if we decide to limit 'shame' to the affective expression of the impairment of self-esteem can we conceivably regard 'pride' as the opposite pole, and even then it would appear more appropriate to regard the capacity for realistic self-evaluation to be the more convincing alternative" (Seidler 2000:13).

Daar kan egter moeilik met Seidler saamgestem word omdat Malina & Neyrey (1991:25) tog doeltreffend wys dat eer en skaamte afhanklik is van die groep se opvatting oor die plek van die individu.

Daar word dus volstaan met die volgende, in navolging van 'n aantal geleerdes (Rabichev 2004; Malina & Neyrey 1991; Du Boulay 1976; Pitt-Rivers 1977): eer is afhanklik van hoe die mens homself/haarself sien, asook hoe die samelewing hom/haar sien. Dieselfde beginsel kan toegepas word om die konsep van skaamte te definieer.

Terwyl die algemene waardes soos eerlikheid, integriteit, lojaliteit en ander morele kwaliteite albei die geslagte raak binne die antieke- en moderne Mediterreense kulture (Pitt-Rivers 1977:22), het eer en skaamte tog grootliks te doen met 'n persoon se geslag en gevolglik met sy/haar sosiale stand in die huishouding of in die gemeenskap (Neyrey 1991:41). *"The honour of a man and of a woman ... imply quite different modes of conduct"* (Pitt-Rivers 1977:20), wat in die Mediterreense kultuur uitgebuit is ten koste van die sosiale swakkeleing.

Dit is op hierdie stadium duidelik dat die antieke Mediterreense samelewing ingestel was op eer en skaamte wat binne die samelewing kan toeneem of afneem.

Eer is fundamenteel die *publieke* erkenning van 'n persoon se sosiale stand. Dit is afkomstig vanuit twee bronne (Moxnes 2004:2):

a) Eer word geërf

Die eer wat die individu toekom, word gekoppel aan die eer wat die individu se voorgeslagte verdien het (Moxnes 2004:20). Hierdie eer word by geboorte aan die nageslag oorgedra. Elke kind ontvang outomaties die eer wat die voorgeslagte verdien het in die oë van die groep. Daar was dus min wat 'n slaaf byvoorbeeld aan sy sosiale stand kon doen, omdat hy die "eer" van slaafwees geërf het (Moxnes 2004:20)

b) Eer word verdien

Kontrasterend met geërfde eer is die verdienende eer van die individu in die oë van die gemeenskap ten behoeve van die groep (Moxnes 2004:20). Verdienende eer kan vermeerder of verloor word in die daaglikse publieke stryd om mag en erkenning van eer. Selfs al sou 'n persoon eer in sy eie oë hê of verdien, het die sosiale stand van so 'n persoon direk afgehang van die groep se erkenning of verwerping van die eervolle posisie van so 'n individu (Moxnes 2004:20). Wanneer die groep iemand se eer erken, word eervolle optrede van so 'n persoon verwag (Moxnes 2004:21).

Eer is nie eer as dit nie in die openbaar bevestig is, vertoon word en aanvaar word nie (Neyrey 2004f:internet)

'n Persoon se waarde in die groep het gewoonlik nie afgehang van godsdienstige norme alleen nie. Die rituele reinheid van 'n persoon het nie noodwendig eer verdien nie (Di Bernardino 2004:internet). Die morele binding op die samelewing was afhanklik van sosiale konsensus, wat gelei het tot die ontstaan van eer en skaamte in die oë van die samelewing (Di Bernardino 2004:internet).

Die swaar strawwe vir 'n individu was nie verskuilde straf, soos die gebruik in die moderne samelewing is om die persoon in die geheim tereg te wys nie, maar openlike teregwysing of selfs fisiese vernedering as teken van sosiale verwerping (Di Bernardino 2004:internet). Die ergste straf was uitsluiting of verbanning uit die

sosiale gemeenskap, of die weerhouding van sosiale regte uitsluitlik bedoel vir burgers van 'n land (Di Bernardino 2004:internet).

Die hoeveelheid eer wat 'n persoon in die Mediterreense samelewing verwerf het, hang af van die manier hoe die gemeenskap die persoon sien.

2.3 *Eer en skande teenoor eer en skaamte*

Kyk na die twee figure hieronder.

VIR MANS GELD



EER

SKANDE

VIR VROUE GELD



EER / SKAAMTE

SKANDE

Verduideliking van die bostaande figure:

Eer en Skaamte teenoor Eer en Skande

2.3.1 Skaamte

“Skaamte is ‘n positiewe attribuut van elkeen wat bekommerd is oor sy/haar eer in die publieke oog” (Stander 2003b:518).

Skaamte is ‘n positiewe eienskap van die individu in die gemeenskap (Stander 2003b:518). Daar is veral van vroue verwag om gesteld te wees op eer deur skaamte te ken (Pilch & Malina 1993:96). Skaamte is dus die sensitiwiteit van die individu vir die stand van sy eer in die oog van die samelewing (Pilch 1991:53).

2.3.2 Skande

Die teenoorgestelde van skaamte is skande of skaamteloosheid (Stander 2003b:518) ‘n Persoon kan sy eer verloor deur met ander te sosialiseer (Malina 1993a:1). Wanneer ‘n persoon in die openbaar deur ‘n ander verneder word, is dit ‘n skande vir die vernederde, en die een wat hom/haar verneder het, se eer neem toe (Malina 1993a:1). Van ‘n man word verwag om sy vrou in die openbaar te beskerm, en toe te sien dat haar gedrag aanvaarbaar is (Pilch 1991:54). Indien hulle faal in hul beheer oor die vrou word dit as ‘n skande gesien en neem die man se eer in die oë van die samelewing af (Pilch 1991:54).

2.4 Die sosiale skeiding tussen die geslagte in die Mediterreense kulture

Soos hierbo gemeld het eer en skaamte grootliks te doen met die mens se geslag in bepaling van sy/haar sosiale stand ten opsigte van die huishouding of die samelewing. Die skeiding van geslagte in die Mediterreense kulture reflekteer die magposisies van die antieke samelewing ten opsigte van die geslagte.

Aangesien mans die dominante gesagsposisie in die samelewing bekleed het, het ‘n manlike perspektief op wat eer en skaamte is, ook gegeld (Pitt-Rivers 1977:20). Vroue het gewoonlik in die private- of huishoudelike sfeer van die samelewing geleef, met die gevolg dat daar nie baie inligting in die antieke

geskifte is oor die rol van die vrou in terme van eer en skaamte nie. Daar kan egter baie belangrike afleidings uit die antieke geskifte gemaak word oor die sosiale rol van die vrou uit die feit dat daar soms binne sekere tekste geswyg word oor die plek van die vrou, en op ander plekke kommentaar gelewer word deur sekere antieke skrywers oor die rol van die vrou in die huis, of die samelewing.

Dit is beduidend opvallend veral vanuit die Nuwe Testament dat vroue 'n beperkte rol gespeel het in die behoud of verkryging van eer. Mans het onder mekaar gekompeteer om hulle manlikheid, persoonlikheid en eer te beskerm (Gilmore 1990:44-47).

Om sy eer te beskerm moes 'n man in staat wees om die kuisheid van sy vroue te beskerm wat onder sy mag en beskerming is: dit is sy eie vrou en sy dogters (Gilmore 1990:46). As hulle hul kuisheid oorboord gegooi het, het hulle die hele familie beskaam. Vroue was dus altyd potensiële bronne van skaamte vir 'n man (Gilmore 1990:44-47). Skaamte het ook 'n positiewe kant gehad in die antieke Mediterreense kultuur: in 'n sin was dit gesien as nederigheid, skaamheid, of onderdanigheid. Dit was hierdie karaktertrekke, gewoonlik in die vroulik beskryf, wat 'n vrou in staat gestel het om aanspraak te maak op beskerming en leiding deur die man.

Soos reeds by verskeie punte vermeld was die antieke Mediterreense samelewing nie individualisties nie. Daar was nie 'n bepaalde onderskeid tussen die individu se identiteit en dié van sy familie nie. Aangesien die identiteit van die familie ondergeskik was aan die identiteit van die groep/familie praat antropoloë van sulke verhoudings as "ingebedde" (*embedded*) verhoudings (Pitt-Rivers 1977:20). Om "skaamteloos" te wees het beteken dat so 'n individu onverskillig was met sy/haar toegesegde eer, en om onsensitief te wees teenoor die opinie van die groep/familie (deSilva 2000:25).

In hierdie studie word daar dan gepoog om te bewys dat eer en skaamte fundamenteel is vir die verstaan van die Nuwe Testament, maar dat dit 'n fout is deur die meerderheid Nuwe-Testamentiese sosiale antropoloë om eer en skaamte te beperk tot die Nuwe Testament en nie verder uit te brei na die res van die antieke (en moderne?) Mediterreense kulture nie. Deur die tekste van die kerkvaders na te gaan, kan waardevolle inligting tot die studie van eer en skaamte in die Mediterreense kulture ingewin word. In hierdie hoofstuk word net eers oor die algemeen geskets wat die sosiale model van eer en skaamte behels, en 'n aantal Nuwe-Testamentiese toepassings word gemaak. Daar sal dan verder gehandel word met die sosiale waardes soos vergestalt in die werke van Klemens van Aleksandrië.

2.5 Die verskil tussen “manlike” en “vroulike” eer en skaamte

Rabichev (2004:internet) neem sterk standpunt in dat daar in die debat oor eer en skaamte in die Mediterreense kulture onderskeid getref moet word tussen “manlike” eer en skaamte en “vroulike” eer en skaamte. Sy (Rabichev 2004:internet) meen daar is te lank al veralgemeen wanneer dit kom by die kwessie van eer en skaamte, deur vroue en mans oor dieselfde sosiale kam te skeer, terwyl dit in die sosiale lewe in die antieke wêreld juis nie die geval was nie: vroue en mans het nie gelyke regte gehad nie.

Om reg te laat geskied aan die betoog van Rabichev, word kortliks ingegaan op die kwessie van “manlike” eer en “vroulike” eer, soos wat sy dit sien.

2.5.1 “Manlike” eer en skaamte

Hierdie eerste deel is min of meer 'n herhaling van wat reeds elders gesê is, maar is belangrik om weer op te let om sodoende die verskille tussen “manlike” en “vroulike” eer en skaamte uit te wys. Rabichev (2004:internet) merk op dat 'n man in die Mediterreense kultuur eer besit na aanleiding van sy bestuur van sy huishouding, sy mag en status in die openbaar, en sy sosiale stand in die gemeenskap.

Hy moet in staat wees om kompetierend te wees ter wille van die status van sy familie, hy moet probleme kan hanteer en gevare kan vermy (Campbell 1964:213). Hy word eer toegesê op grond van sy selfbeeld en weiering om vernedering te aanvaar (Baroja 1965:82-84). ‘n Man se eer word dus versterk of verloor deur sy persoonlike, ekonomiese en seksuele eer. Gilmore (1990:43) vat dit saam: “*Honour is about being good at being a man*” en “*A man of honour is one who acts as husband, father, lover, provider, warrior*” (Gilmore 1990:17).

Wanneer ‘n man enige swakheid in sy karakter vertoon of skaam is of lui, word sy status, en gevolglik sy eer bevraagteken (Gilmore 1990:43). Deur vernedering te aanvaar, of sy eer en dié van ander na aan hom nie te beskerm nie, verloor die man sy eer (Davis 1977:22). In so ‘n geval word daar van die vrou verwag om egbreuk te pleeg met ryker meer eerbare mans, want om ‘n man sonder eer te hê, het outomaties beteken dat die vrou op ‘n ander plek moet gaan soek na dit wat sy nie by die huis het of kry nie (Davis 1977:92-93). Dit veroorsaak ‘n “dubbele skande” vir die man: so ‘n man kan in die oë van die gemeenskap nie net nie vir sy gesin sorg nie, maar sy vrou beskaam hom deur ontrou te wees. So wys sy die samelewing op die man se onvermoë om te kan voorsien (Davis 1977:93).

Mans wat hul eer verloor het, word buite die morele verantwoordelikheid van die gemeenskap gereken. Pitt-Rivers (1977:19) wys daarop dat sulke mans gewoonlik allerhande byname en skelname gekry het, en openlik met veragting behandel is. Hierdie was skandelige manne (Pitt-Rivers 1977:19).

2.5.2 “Vroulike” eer en skaamte

‘n Vrou in die Mediterreense kultuur se eer word bepaal deur die besef van haar nederige plek in die samelewing; haar besef van seksuele minderwaardigheid (Rabichev 2004:internet). Rabichev meen by vroue geld die onderskeid tussen die terme “skande” en “skaamte”. *Skaamte* verwys na die vrou se sensitiwiteit oor

wat ander van haar dink en sê, haar kennis van behoorlike morele waardes (Malina & Neyrey 1991:41).

Vir mans is skande die verlies aan eer, met ander woorde negatief, maar vir vroue is skaamte 'n positiewe waarde. *Skande* verwys na 'n vrou se oneervolle gedrag of plek, hetsy deur haar eie optrede of dié van haar man. In so 'n geval is die betrokke vrou skandelik. Skande is negatief.

2.5.2.1 Vroue se eer word primêr gebaseer op reinheid

Reinheid is vir deSilva (2000) een van die vier belangrikste sosiale waardes in die verstaan van die antieke Mediterreense samelewing. Die belangrikste metode vir 'n vrou in die Mediterreense kultuur om haar waardigheid en gevolglik haar eer te versterk of te verloor, is op die gebied van haar seksuele reinheid (Rabichev 2004:internet). Wanneer sy ongetroud is, is haar eer en dié van haar familie afhanklik van haar maagdelikheid (Schneider 1971:21). Die *“maagdelikheid van 'n familie se ongetroude dogter is 'n groot skat vir 'n familie wat gesteld is op hulle eer in die oë van die samelewing”* (Giovannini 1981:411).

Om haar reinheid te beskerm het die samelewing sekere beperkings op die vryheid en beweging van vroue geplaas. In alle gevalle moet 'n ongetroude meisie gesteld wees op haar reinheid en gevolglik haar eer asook die eer van haar familie. Van 'n meisie word verwag om ingetoë te wees. Sy moes alle gesigsuitdrukings en gedagtes wat enige spoor van haar seksualiteit sou reflekteer, vermy en sodoende haar seksuele eer beskerm (Campbell 1964:288).

2.5.2.2 Die huwelik verhoog die vrou se eer

Wanneer 'n vrou 'n hubare ouderdom bereik (afhangende van verskillende kulture en tye, maar die gemiddeld is gewoonlik tussen 14-16 jaar) is haar eer direk afhanklik van of sy trou of nie (Campbell 1964:150), veral of sy jonk trou of nie. 'n Vroeë huwelik sou die meisie se seksuele reinheid beskerm deurdat sy beskerm sou wees teen enige seksuele versoekings wat na haar sou kom, meen

Pitt-Rivers (1977:165). Indien sy nie vroeg trou nie, sou sy “...*the strong (sexual) transactional strand in the relationships that men seek to establish with her...*” ontdek (Boissevain 1974:68). ‘n Ongetroude vrou was gesien as ‘n bedreiging vir die manlike eer.

‘n Vrou moes volgens die sosiale opvattinge van die tyd ‘n manlike beskermer hê wat haar binne “eerbare perke” hou (Pitt-Rivers 1977:26).

2.5.2.3 Eer is afhanklik van vrugbaarheid

Dit is natuurlik nie genoeg gewees vir die Mediterreense vrou om net te trou nie. Om ‘n vrou van inbors te wees moet die vrou binne die Mediterreense kultuur eervol wees (Rabichev 2004:internet). Die belangrikste aspek vir die vrou om die verwerping van eer in dié samelewingsverband is vrugbaarheid.

Daarom word Hanna deur Élkana se ander vrou, Peninna “...*bitterlik geterg om haar te vertoorn, omdat die HERE haar moederskoot toegesluit het*” (1 Samuel 1:6). Hanna beween haar onvrugbaarheid so droewig (1 Samuel 1:10), want sy het haar sosiale waarde verloor as gevolg van haar onvrugbaarheid. Haar gelofte aan die Here spreek kenmerkend oor die sosiale waarde van seuns (“...*sy het ’n gelofte gedoen en gesê: HERE van die leërskaar, as U waarlik die ellende van u diensmaagd aansien en aan my dink en u diensmaagd nie vergeet nie, maar u diensmaagd ’n manlike kind skenk, dan sal ek hom aan die HERE gee al die dae van sy lewe; en geen skeermes sal op sy hoof kom nie.*” 1 Samuel 1:11)(Rabichev 2004:internet).

Om ‘n moeder te wees van veral seuns, was die belangrikste roeping vir die vrou in haar lewe (Giovannini 1981:414). Psalm 127 draai nie doekies om oor die sosiale belang van seuns nie (“*Kyk, seuns is ’n erfdeel van die HERE; die vrug van die moederskoot is ’n beloning. Soos pyle in die hand van ’n held, so is die seuns van die jeug. Gelukkig is die man wat sy pylkoker daarmee gevul het!*” -

Psalm 127:3-5). Die rede is blykbaar voor-die-hand-liggend, want “...*hulle sal nie beskaamd staan as hulle met die vyande in die poort spreek nie*”.

Om haar kinders te baar, versorg en beskerm was essensieel vir die vrou om eer in die publieke oog te verwerf. Dit was egter belangrik dat sy seuns baar, want seuns kon die gesin ekonomies en polities bevoordeel (Schneider 1971:18).

2.5.2.4 Eer is afhanklik van die aanvaarding van haar plek

Die eerbare vrou in die Mediterreense kultuur moet binne die private sfeer van die samelewing beweeg en haar werk stil en stemmig doen, sonder om te murmureer oor haar lot (Wolf 1969:288). Die eerbare vrou moet ‘n flukse huiswerkster wees. Sy moes ook die finansiële sake van die gesin hanteer, en was die draer van die sleutel van die familieskatkis (Malina & Neyrey 1991:43).

In hierdie verband is dit waardevol om te kyk na die “deugsame” vrou in Spreuke 31:10-31. In Spreuke 31 praat 22 verse oor die goeie (eerbare) vrou. Kyk na die eienskappe van hierdie vrou. In die huis is sy ‘n betroubare lewensmaat (vers 11) en sorg in alle opsigte goed vir haar gesin (vers 12, 15, 18, 27). Sy doen haar inkopies met versigtigheid (vers 13–14) en sorg vir die gesin se klere (vers 19, 22). Waar sy met sake buite die huis te doen het, is sy verstandig en tree sy nugter in haar transaksies op (vers 11, 16, 18, 24). Sy tree waardig maar beslis op (vers 25) en wat sy sê, is verstandig en liefdevol (vers 26). Om die Here te dien, is vir haar die belangrikste (vers 30) en daarom noem die skrywer dat sy kosbaarder as aardse skatte is (vers 10).

2.5.2.5 Eer is afhanklik van nederigheid teenoor haar meerderes

Alhoewel die vroulike geslag in die Mediterreense kultuur ondergeskik is aan die manlike geslag, is die getroude vrou se eie man primêr haar meerdere (vergeelyk Paulus se vermaning in Efesiërs 5:22-23: “*Vroue, wees aan julle eie mans onderdanig, soos aan die Here. Want die man is die hoof van die vrou, soos Christus ook Hoof is van die gemeente; en Hy is die Verlosser van die liggaam*”).

'n Vrou se eer is afhanklik van haar gehoorsaamheid en nederigheid teenoor haar eie man (Malina & Neyrey 1991:43). Campbell (1964:180) noem dat die vrou in die Mediterreense kultuur “...*is essentially confined to the house and they require passive co-operation, and self-disciplined attitude*”....”*Such obedience is expressed in various domestic matters, but most importantly in her sexuality*” (Campbell 1964:152).

Die man beheer sy vrou in alle aspekte van die lewe, maar in besonder op die gebied van die seksuele, en eis van die man dat hy sy vrou leer om nederig te wees, geduldig, skaam en teruggetrokke (Davis 1977:98). Van haar word verwag om by die huis te bly en haarself te weerhou van kontak met enige mans van ander huishoudings (Pitt-Rivers 1977:118). Haar houding moet een wees van “*instinctive revulsion from sexual activity, an attempt in dress, movement, and attitudes*” (Campbell 1964:270).

Die ongetroude vroue moet maagde wees, maar die getroude vroue moet maagdelik wees in haar gedagtes en optrede (Pilch & Malina 1993:152). 'n Vrou wat seksueel aggressief is word gereken as een wat skandelik en immoreel is. So 'n vrou verloor haar skaamte, want haar optrede is gelykwaardig aan die van 'n man (Rabichev 2004:internet). Terwyl promiskue mans nie die eer van die familie aantas nie, word promiskue vroue verag deur die samelewing (Pitt-Rivers 1977:79) omdat sy die eer van die mans in haar familie aantas.

2.6 Kort samevatting oor “vroulike” eer en skaamte

Die bostaande punte wys daarop dat daar verskillende waardestelsels geld vir mans en vroue binne die Mediterreense kultuur. Dis 'n waardestelsel waarvolgens dié wat binne die reëls van die samelewing leef vereer word, en dié wat daarbuite leef, gestraf word. Dit vorm die basis van “eer en skaamte” binne die Mediterreense kultuur: “*Honour and shame are social evaluations and thus*

participate in the nature of social sanctions ... They are the reflection of the social personality in the mirror of social ideals” (Peristiany 1965:9).

Eer omvat die handeling van die individu binne die groep wat die status van die groep / familie of dié van die individu verhoog (Campbell 1967:310). Mans se eer is afhanklik van hul optrede binne die publieke sfeer, sy vermoë om vir sy gesin te sorg, hulle te beskerm en te beheer. Vroue wat hul plek ken in die samelewing het eer: sy is lojaal, nederig en gehoorsaam. ‘n Man word beskaam deur sy vrou se oneervolle optrede, maar die vrou moet skaamte ken om nie die manlikheid van die man te ontteer nie (Campbell 1964:271).

2.7 Eer en skaamte toegepas op die Bybelse gemeenskappe

Muenchow (1989:602) meen dat alhoewel elke kultuur hul eie sosiale waardestelsels het, daar ‘n basiese “transkulturele eenvormigheid” ten opsigte van eer en skaamte in die Mediterreense samelewing is. Hierdie eenvormigheid lei daartoe dat die sosiale antropologie van die gebied ‘n mate van eenvormigheid vertoon deur die loop van die verskillende stadia van die Ou Testament na die Nuwe Testament na die Middeleeue tot vandag. Dis die rede waarom die model van eer en skaamte toegepas behoort te word op die na-Bybelse en moderne Mediterreense kulture en nie slegs op die Ou- en Nuwe Testamente nie.

Terwyl meeste geleerdes die model van eer en skaamte met vrug toepas op die Ou- en Nuwe Testamente van die Bybel (vergelyk Muenchow 1989 ; Pilch & Malina 1993a; Malina & Rohrbaugh 1992; Malina *et al* 1995 ; Moxnes 2004), is daar sover vasgestel kan word, slegs enkele geleerdes wat die stem laat opgaan vir die toepassing van die model van eer en skaamte op die buite-Bybelse Mediterreense gemeenskappe (vergelyk Stander 2003a; 2003b; Botha 1998; 1999 ; 2000). So ‘n studie kan ons dalk lei om te besef dat die kerkvaders se geskrifte nie los staan van die model van eer en skaamte nie, maar inderwaarheid ‘n integrale deel vorm van die studieveld oor die sosiale antropologie van die antieke Mediterreense mens.

2.7.1 Eer en skaamte in die Ou-Testamentiese gemeenskap

Alhoewel die tydskrif *Semeia* (volume 68, 1994) een uitgawe aan die bestudering van eer en skaamte in die Ou Testament gewy het, is daar in vergelyking met die Nuwe Testament betreklik min oor dié onderwerp in die Ou Testament nagevors. Die volgende werke is egter die moeite werd om te raadpleeg om eer en skaamte in die Ou Testament na te vors: Phillips (1981); Muenchow (1989); en Bechtel (1991). Botha het ook uiters waardevolle bydraes gelewer met betrekking tot die studie van die sosiale waardes in die Ou Testament, waarvan kennis geneem moet word (sien byvoorbeeld Botha 1991; 1992; 1994; 1996a; 1996b; 1997; 1998b; 1998c; 1998d; 1999a; 1999b; 2001a; 2001b; 2002a; 2002b; 2003a; 2003b; 2004). Hieronder volg net ‘n aantal opmerkings wat as oorsig sal dien oor die navorsing van eer en skaamte in die Ou Testament. Rabichev (2004:internet) wys in haar artikel op ‘n hele aantal werke wat oor die konsep van eer en skaamte in die Ou Testament handel. Hier sal in die volgende paragrawe kortliks hierop gelet word.

In hul studie wys Malina, Peristiany, Pilch, Neyrey en ander op die belang van eer en skaamte in die Nuwe Testament. Muenchow (1989:603) meen egter dat die wortels van eer en skaamte nie in die Nuwe Testament nie, maar wel in die Ou-Testamentiese gemeenskap gesoek moet word: “*Several considerations lead one to suspect that a similar model (verwysende na eer en skaamte in die Nuwe Testament – eie opmerking) would also contribute to our historical understanding of the Old Testament*” en Domeris merk op: “*...the Old Testament has a very rich tradition with regard to the concepts of honour and shame*” (Domeris 1993:285).

Volgens Malina (1981:37-43) verskaf verskeie Bybelse gedeeltes inligting oor die eerbare mans in die Ou Testament. Die mans was in die middelpunt van die sosiale orde, en het al die mag en status besit. Om oorwin te word op die oorlogsveld het dus vir die manne beteken dat hulle in hul eer aangetas is (2 Kronieke 32:21; Esegïel 32:30; Psalm 69:19; 2 Konings 19:26). Mense was

gereeld verneder deur hulle te dwing om in die openbaar te verskyn sonder klere (Malina 1981:37-43; vergelyk Jesaja 20:1-5; 47:23).

Skande is ook geassosieer met moord, egbreuk, diefstal, slegte begeertes en leuens (Malina 1981:40; vergelyk Eksodus 20). 'n Vrou wat egbreuk gepleeg het was gesien as 'n "moordenaar" wat die man van sy manlikheid beroof het en sy eer vermoor het, deur sy plek by sy eie vrou van hom weg te neem en aan iemand anders te gee (Piper 1960:159).

Die vrou se hoogste eer in die lewe was om kinders in die lewe te bring. Dit moet waarskynlik gesien word as die rede waarom Jefta se dogter (Rigters 11:37) in die berge ingaan in afsondering om haar maagdelikheid te beween. Sy sou ongetroud en kinderloos sterf: dis skandelik! (LeGrand 1977:179).

Die vrou se eer was afhanklik van die feit dat sy vir haar gesin moes sorg. Sy was verantwoordelik vir die huishoudelike take soos om te kook, spin, naaldwerk doen en so meer (vergeelyk Genesis 24:11; 13-16; 19-20; 27:9; 29:6; Eksodus 2:16; 2 Samuel 13:8; 2 Konings 4:8-10; Spreuke 31:10-31).

Die vrou wat seksuele skaamte gehad het moes nederig en rein lewe (sien 2.5.2.1 en 2.5.2.4 hierbo). Die man was verantwoordelik vir die reinheid van sy vrou en die oudste seun vir dié van sy suster(s). In hierdie verband kan die verhaal van die verkragting van Dina (Genesis 34:2) binne die model van eer en skaamte geplaas word. Sigem, die seun van Hemor (1953 Afrikaanse vertaling) het Dina gesien, "... *haar gegryp en met haar gemeenskap gehad en haar onteer.*" Dina en Sigem word beskryf in terme van hul verbintenis met hul families: "*Dina, die dogter van Lea, wat sy vir Jakob gebaar het*" (34:1); "*Sigem, die seun van Hemor, die Hewiet, die vors van die land*" (34:2) (vergeelyk ook 34:3, 5, 7, 13, 19, 27, 31). Dina het as 'n ongetroude meisie die beskerming van haar pa en haar broers gehad. Hierdeur word die leser voorberei op die straf wat volg

op die misdaad (Caspi 1985:30). Die ontering van Dina het die eer van die familie aangetas en moes daarom vegeld word.

Die verhaal van Amnon en Tamar wys ook duidelik hoedat die seksuele reinheid van 'n meisie haar eerwaardigheid bepaal. "*Waar sou ék tog met my skande heen?*" vra Tamar in 2 Samuel 13:13. Geen man sou nou met haar wou trou nie, en so "*het Tamar dan as 'n verlatene in die huis van haar broer Absalom gebly*". Deuteronomium 24:1-4 wys ook op die feit dat 'n vrou onrein is as sy gemeenskap gehad het (Rabichev 2004:internet). Ander tekste in die Ou Testament wat oor maagdelike reinheid handel, kan ook betrek word by die model van eer en skaamte om so lig te werp op die belang van die groep in die antieke Mediterreense kultuur (Rabichev 2004:internet). Vergelyk verder byvoorbeeld: Genesis 2:24; 34:31; Eksodus 2:14; 22:16-17; Levitikus 18:20; 19:29; 20:20; Deuteronomium 5:18; 22:14-22; 24:5; 25:11-12; 1 Samuel 25:2-42; 1 Konings 22:38; Esegël 16:30.

Pederson (1940:231v.v.) som die model van eer en skaamte in die Ou Testament soos volg op: 'n Vrou moet die man se naam voortdra deur die huwelik - dit is eerbare gedrag. Die man moet sy eie naam beskerm - dis eervol vir hom.

2.7.2 Eer en skaamte in die Nuwe Testament

Met die basiese model van eer en skaamte nou voor ons, is dit gepas om te vra wat hierdie waardes beteken vir die studie van die Nuwe Testament en die kerkvaders. Deur behoorlike vrae te formuleer kan die model oor eer en skaamte ons help om tekste te identifiseer waarin eer en skaamte 'n prominente rol speel in die verstaan van die teks, wat andersins "misgelees" kan word. Dit is byvoorbeeld belangrik om die vraag te vra: Wat word as eervol beskou in die leefwêreld van die antieke outeur? Word daar in die betrokke gedeelte van verworwe eer, of toegekende eer (kyk weer na 2.2 hierbo) melding gemaak? Is

die verhouding wat daar tussen die mans en die vroue bestaan 'n gelyke verhouding, of het ons te doen met 'n kliënt-weldoener verhouding? Wat is die sosiale posisie van die betrokke karakters in die betrokke verhaal? Waar staan hulle ten opsigte van die groep? Besit hulle eer of soek hulle eer? Twee eenvoudige voorbeelde volg wat sal aandui dat hierdie soort vroeë baie waardevol is in die uitleg van gedeeltes met betrekking tot die sosiale model:

2.7.2.1 **Matteus 5:38-42**

Julle het gehoor dat daar gesê is: Oog vir oog en tand vir tand. Maar Ek sê vir julle dat julle 'n slegte mens nie moet weerstaan nie; maar as iemand jou op jou regterwang slaan, draai ook die ander een na hom toe. En hy wat met jou na die gereg wil gaan en jou onderkleed wil neem, laat hom ook die bo-kleed kry. En elkeen wat van jou een myl afdwing, loop met hom twee myl saam. Gee aan hom wat jou iets vra, en wys hom nie af wat van jou wil leen nie.

Wat Jesus hier vir ons leer, is dat as ek onreg aangedoen word, moet ek sê: “Ek sal die Christelike weg volg en ek sal die minste wees en die onreg maar net aanvaar.” (Botha 1996:elektroniese uitgawe). Wel, dis seker wat die meeste mense *dínk* hierdie gedeelte beteken. Maar is dit? Is die boodskap dat ons in onreg maar net moet stilbly en dit opeet sonder om iets te doen? Daar is duidelike bewyse dat dit nie die boodskap is nie, meen Horsley (1994:3). En daarom is hierdie Skrifgedeelte seker een van die tekste wat die meeste verkeerd aangehaal en gebruik word (Botha 1996:elektroniese uitgawe).

Hoekom sê Jesus: as iemand jou op die regterwang slaan, draai die ander wang? Hoekom sê Hy: as iemand jou onderklere eis, gee ook jou boklere? Hoekom spesifiek een myl (1983 Afrikaanse Vertaling = kilometer), en dan nog een? (Botha 1996:elektroniese uitgawe)

Daar word eers op die gedagte van “die wang” gekonsentreer – hoekom spesifiek die regterwang? Om dit te verstaan, moet ons onthou dat dit destyds ’n skande was om iets met jou linkerhand te doen (Horsley 1994:3). So, as jy met ’n swaard wou veg of iemand wou slaan, het jy dit met jou regterhand gedoen (vergeelyk Rigters 3:21). Om iemand met jou regterhand op sy regterwang te slaan, moes jy hom met die rugkant van jou hand slaan, ’n klap deur die gesig. Dit is ’n vernederende klap, meen Botha (1996:elektroniese uitgawe) in navolging van Horsley (1994). Wanneer ’n mens só geklap word, reageer jy gewoonlik op een van twee maniere:

- óf jy deins terug;
- óf jy slaan terug.

Die een reaksie is dus *onderwerping* en die ander reaksie is *om met geweld te antwoord* (Botha 1996:elektroniese uitgawe).

Jesus sê dat die gelowige nie een van die twee hoef te kies nie, maar stel ’n *derde weg* voor, naamlik: “draai die ander wang”. Wanneer die ander wang gedraai word, word die een wat slaan gedwing om ’n gewone klap uit te deel, en dis nie meer op ’n vernederende manier nie (Botha 1996:elektroniese uitgawe).

Om die ander wang te draai beteken dus nie dat onreg maar net verduur word nie. Aan die ander kant, impliseer dit tog ook baie duidelik dat jy nie moet terugslaan nie. Dit beteken nie dat jy ’n oog vir ’n oog moet vergeld nie (Botha 1996:elektroniese uitgawe).

Navolgers van Jesus beantwoord nie geweld met geweld nie, anders as wat die sosiale gebruik van die tyd was.

En die onderklere? Dit was gebruik dat arm mense hulle onderklere as betaling kon gee as daar letterlik geen ander manier was om hulle skuld te betaal nie (Botha 1996:elektroniese uitgawe; Eksodus 22:26 en verder; Deuteronomium

24:12-13). Die situasie waarvan Jesus hier praat het in die Bybelse tyd baie voorgekom. As gevolg van droogtes en onregverdige belastings het boere in Palestina diep in die skuld geraak. Ryk mense het hulle dan hof toe gevat en ook hulle laaste besitting - hulle onderkleed - van hulle geëis (Botha 1996:elektroniese uitgawe). Volgens Eksodus 22:26 mag niemand van jou jou bokleed geëis het nie, want jou bokleed was soos 'n kombers – jy kon daaronder slaap sonder om te verkleum in die nag (vergelyk Horsley 1994:8-11).

Jesus sê weer in hierdie voorbeeld: gee hom *a/* jou klere, dit gaan hom skaam maak (Botha 1996:elektroniese uitgawe). Die hele ekonomiese sisteem van onreg, die wyse waarop die rykes en geldskieters mense onderdruk en uitbuit, word deur Jesus ontmasker in 'n poging om die mens krities te laat dink oor die sosiale onreg van die tyd (Botha 1996:elektroniese uitgawe).

En die kilometers? Dit was 'n algemene gebruik dat soldate iemand kon opkommandeer om hulle goed te dra (Botha 1996:elektroniese uitgawe). (So byvoorbeeld is Simon van Sirene deur die soldate opgekommandeer om Jesus se kruis te help dra, Matteus 27:32) (Botha 1996:elektroniese uitgawe). As 'n Romeinse soldaat in Jesus se tyd dus iewers heen op pad was, het hy die reg gehad om enige iemand van sy lande af te roep en te sê: Kom dra my goed! *“Omdat die Romeine egter wou keer dat die situasie hand uitruk, het hulle die reël gemaak dat die draer na 'n kilometer weer teruggestuur moes word na sy lande toe”*, merk Botha (1996:elektroniese uitgawe) op.

'n Mens kan jou indink dat so 'n soldaat in 'n moeilike besluit gewikkel is: hy mag nie toelaat dat die persoon nog 'n kilometer aan sy goed dra nie. Miskien word hy tog skaam (Botha 1996:elektroniese uitgawe).

Jesus wys kritiserend op die gebruik om geweld met teengeweld te beantwoord , maar wys ook passiewe aanvaarding af. Hy roep sy volgelinge op om die onreg te ontbloot.

2.7.2.2 Lukas 13:10-17

En Hy was besig om op die sabbat in een van die sinagoges te leer. En daar was 'n vrou wat 'n gees van krankheid agttien jaar lank gehad het, en sy was inmekaargetrek en glad nie in staat om regop te kom nie. En toe Jesus haar sien, roep Hy haar en sê: Vrou, jy is van jou krankheid verlos. En Hy het haar die hande opgelê, en onmiddellik het sy regop gestaan en God verheerlik. Maar die owerste van die sinagoge, wat verontwaardig was dat Jesus op die sabbat genees het, antwoord en sê vir die skare: Daar is ses dae waarop 'n mens behoort te werk; kom dan op dié dae en laat julle genees en nie op die sabbatdag nie. Toe antwoord die Here hom en sê: Jou geveinsde, maak elkeen van julle nie op die sabbat sy os of esel van die krip los en lei hom weg om hom te laat drink nie? Maar hierdie vrou wat 'n dogter van Abraham is, wat die Satan—dink daaraan!—agttien jaar lank gebind het, moes sy nie van hierdie band op die sabbatdag verlos word nie? En toe Hy dit sê, het al sy teëstanders beskaamd geword; en die hele skare was bly oor al die heerlike dinge wat deur Hom gebeur het.

Jesus word gereeld deur die evangelies beskryf waar Hy in twisgesprek met die Fariseërs, Sadduseërs en skrifgeleerdes is (vergelyk Matteus 22:15-40; Johannes 8:12-59; Lukas 5:17-26; Markus 8:10-21; sien ook Neyrey 1998:44-52). Hierdie soort konflik het gewoonlik oor kompetisie om eer gehandel (deSilva 2000:29). Vir hierdie sosiale en godsdienstige groepe ten tye van die Nuwe Testament was Jesus 'n moeilikheidmaker wie se uitsluitlike doel was om hulle eer te "steel" (deSilva 2000:29). Die onmiddellike oorsaak van die konflik tussen Jesus en hierdie groepe was gewoonlik na aanleiding van een of ander genesing, bediening, of hulp wat Jesus aan groepe of individue gegee het. In

Lukas 13:10-17 het ons 'n goeie voorbeeld van so 'n konflik. Die moderne leser sal hierdie gedeelte waarskynlik verstaan as 'n liefdeshandeling van Jesus, of omdat Hy die vrou jammer gekry het.

Vir die eksegeet wat die model van eer en skaamte in gedagte het, word die verhaal van Lukas in 'n heel ander perspektief geplaas. In hierdie gedeelte word Jesus se kundigheid met betrekking tot die sosiale strydgeprekke van die tyd geskets (deSilva 2000:30).

Die genesing vind op een van die Sabbatdae in 'n Joodse sinagoge plaas. Die genesing van die vrou op die Sabbat is in skrilte kontras met die Fariseïstiese beletsel teen enige werk op die Sabbat (deSilva 2000:30). Hierdie handeling suggereer dus in die oë van die wetsgeleerdes dat Jesus dink Hy is bo die Wet van Moses verhewe (deSilva 2000:30). 'n Opponent van Jesus tree na vore, 'n godsdienstige leier, wat in beheer was van die uitleg van die Tora en die wette oor die Sabbat (deSilva 2000:30). Hy sien die gesondmaking nie as 'n liefdeshandeling nie, maar as 'n uitdaging van die geldigheid van die Wet, waarvan hierdie man 'n beskermmer is (deSilva 2000:30). Jesus se optrede is dus 'n direkte aanval op sy gesag en dusdanig op sy eer. Hy reageer deur Jesus aan te val. Jesus antwoord die man deur 'n twisgesprek waarin die leier van die sinagoge ontmasker word as 'n geveinsde of huigelaar wat self op die Sabbat werkies verrig (deSilva 2000:30; vergelyk vers 15).

Verder wys Jesus dat Hy die Joodse Wet ken, en dat dieselfde benadering tot die Wet teen die Joodse leier kan tel. Geen wonder dat die teenwoordige mense bly is oor wat hulle gesien het nie (vers 17), want sy teenstanders is duidelik beskaam deur sy woorde (deSilva 2000:30). Jesus het dus as die meerdere uit die strydgesprek getree.

Hierdie is maar een van die baie geleenthede waar eer en skaamte as basiese sosiale model in die verstaan van die teks dien (vergeelyk ook Matteus 4:1-11;

Markus 2:1-12; Lukas 4:1-13; 10:25-37). Vir 'n meer uitgebreide lys van Nuwe-Testamentiese tekste wat in terme van eer en skaamte geïnterpreteer kan word, kan Malina & Rohrbaugh (1992) en Malina & Neyrey (1991) nageslaan word.

2.8 Die invloed van eer en skaamte

Daar kan met Moxnes (2004:1) saamgestem word dat byna alle kulture gebou word op die beginsel van eer en skaamte. In meeste Westerse kulture speel die benaming "eer en skaamte" egter nie so prominente rol soos in die Oosterse beskawing nie. Baie mense reken "eer" as 'n oudmodiese woord, meen Moxnes, terwyl die term "skaamte" gewoonlik by die private aspekte van die moderne mens se lewe gereken word (Moxnes 2004:1).

2.9 Kort samevatting

Die gewigtigste komponent in die sosiale struktuur van die antieke samelewing is die beginsel van eer en skaamte, wat veral rondom die belange van die groep sentreer (Malina 1993a:1). Sukses in die Mediterreense samelewing het nou saamgehang met die band van die individu met die groep, veral die familie (Malina 1993a:1).

Eer verwys na 'n persoon se aanspraak op waarde in die oë van die gemeenskap van wie hy 'n sentrale deel uitmaak. Eer is sosiaal-erkende waarde, merk Malina (1993a:1) op. Eerbare mense manifesteer die waarde waarop hulle kan aanspraak maak op wat hulle sê en doen (Malina 1993a:1).