



AFDELING 1

Inleiding



HOOFSTUK EEN

INLEIDING

1.1. VERWYSINGSRAAMWERK EN PROBLEEMSTELLING

Inleiding

Alvorens die probleemstelling geartikuleer kan word, is dit belangrik dat die navorsers se eie verwysingsraamwerk op die tafel geplaas word. Die historiese konteks waarbinne die navorsers staan bepaal uit die aard van die saak wat op 'n gegewe stadium as 'n probleemstelling en navorsingsgaping sou geld of nie. Enige navorsers het 'n bepaalde verwysingsraamwerk en leef in 'n bepaalde historiese konteks. Om hierdie rede is dit belangrik dat die skrywer se eie voorveronderstellinge op die tafel geplaas word en daar ook verduidelik word in watter konteks die skrywer leef. Hierdie agtergrond informasie behoort die leser te help om die probleemstelling en hipotese uiteindelik beter te begryp.

1.1.1. Verwysingsraamwerk

Ons nuwe wêreld – 'n Globale dorp

Elke tydperk in die geskiedenis kan waarskynlik daarop aanspraak maak dat dit 'n tyd van verandering of transformasie is, maar sommiges meen dat die wêreld (en die kerk in die wêreld) tans 'n radikale oorgang en gevolglike verandering beleef wat wesenlike implikasies inhou vir hoe ons oor onself, ons wêreld, die kerk en God dink (Burger 1995:13). Van Aarde (1995:14) is van mening dat die teologie ook in 'n (middelmatige) oorgangstydperk is (vgl. ook Smit 1995:9). Hierdie oorgang hou nie net verband met die ingrypende veranderings wat die demokratiseringsproses sedert 1994 in die Suid-Afrikaanse samelewing teweeg gebring het nie. Breër globale prosesse speel natuurlik ook 'n rol - sommige geleerdes meen dat ons tans 'n soortgelyke oorgang beleef as dié tussen die Middeleeue en die Moderne tyd. So is die godsdienstilosoof Diogenes Allen (1989:2) van mening: "Our intellectual culture is at a major turning point. A massive intellectual revolution is taking place that is perhaps as great as that which marked off modern world from the Middle Ages" (vgl. ook Burger 1995:13-14).



Die geskiedenis van die wêreld word oor die algemeen in drie breë paradigmatiese periodes verdeel, naamlik die premoderne, moderne en postmoderne paradigmas (Sien Van Aarde 1995:20-24; Du Toit 2000:13-61).¹

Die *premoderne paradigma* kan ook as die pre-wetenskaplike era beskryf word waarvolgens mense 'n pre-wetenskaplike mitiese verstaan van die wêreld gehandhaaf het (Groenewald 2005:11).

Die *moderne era* het ongeveer in die tydperk na 1517 ontstaan met Copernicus se heliosentriese teorie wat ontdek het dat die aarde om die son draai (vgl. Allen 1985:158-162). Hiermee het die wetenskaplike era 'n aanvang geneem.

Die *postmoderne era* se aanvang kan volgens Van Aarde teruggevoer word na die Eerste Wêreldoorlog (1914-18), toe daar 'n wêreldwye verskuiwing in sosiale stratifikasie plaasgevind het wat duidelik gesien kan word in die beëindiging van die meeste aristokratiese monargieë (1995:15).

In die konteks van die proefskrif sou ons byvoorbeeld kon verwys na die *opkoms van die Mediese Antropologie* gedurende hierdie tyd. Die grootskaalse kontak tussen verskillende kulture in die tydperk tussen die Eerste (1914-1918) en Tweede Wêreldoorloë (1938-1942) het daartoe gelei dat Westerse wetenskaplikes bewus geraak het van die gevaar van etnosentriese en anakronistiese misinterpretasies van siekte in verskillende kulturele kontekste. Die modernisme met sy klem op die rede, objektiewe waarhede en die oordrewe optimisme van die antroposentriese mens, is besig om plek te maak vir die postmodernisme met sy wantroue in magstelsels en universeel geldende objektiewe waarhede (Burrige & Gould 2004:199).² Konsepte soos differensiasie, pluralisme en skeptisisme is eie aan die nuwe paradigma (Burger 2002:19).

Ons staan tans midde die *tegnologiese en inligtingsrevolusie* (Antón 2001).³ Inligting van reg oor die wêreld is op die druk van 'n knoppie binne enkele sekondes

¹ Van Aarde wys daarop dat die term 'paradigma' volgens Kuhn ([1962] 1970) en andere soos Capra (1982) na die totaliteit van denke, persepsies en waardes verwys wat 'n bepaalde gesingspunt op die werklikheid tot gevolg het. Paradigmaskuiwe in die wetenskap, soos met die opkoms van die *quantum fisika*, het tot gevolg dat filosofie daarby aanpas. Die teologie het gewoon geen ander keuse om "op grond van die heersende filosofie weer nuut te spreek nie..." (Van Aarde 1995:16). In hierdie sin wil dit voorkom of die teologie reaktief is en onderwerp is aan die veranderinge wat in die wêreld plaasvind.

² Sien Burrige & Gould (2004).

³ Antón (2001) beskryf in sy boek die aard van die globale tegnologiese revolusie met spesifieke verwysing na bio/nano – materiale en hoe dit teen 2015 gebruik kan word in tegnologie.



op die internet binne bereik. Die gevolg hiervan is dat die wêreld in 'n sekere sin geweldig 'klein' geword het – op so 'n wyse dat baie van die sogenaamde globale dorp of 'global village' praat. Ess (2001) gaan selfs verder en praat al van 'n '*Global culture*' “towards an intercultural global village”. Die aard van kommunikasie het natuurlik ook revolusionêr verander. Mense van reg oor die wêreld kan onmiddellik en koste-effektief met mekaar kommunikeer (vgl. die internet). Op die televisie, soos op DSTV, kan verskillende lande se programme besigtig word en nuus vanuit elke land se perspektief beskou word. *Verskillende perspektiewe, waarheidsaansprake en sienings oor een element of gebeurtenis lei tot genuanseerde en pluriforme konseptualiseringsmoontlikhede*. Murray (2006) vra die vraag of geografie gesterf het en antwoord sy vraag met die woorde: “Globalization and the end of geography.”

Uit die aard van die saak besef die mens al meer hoe subjektief sy eie waarhede en verstaanshorisonne is. Sommiges meen dat dit die gevoel skep dat daar nie suiwer objektiewe kennis of waarheid bestaan nie (Kyk Groenewald 2005:12). Dit laat by ander weer tot 'n gevoel van nederigheid omdat die histories-subjekte aard van die menslike beperktheid besef word. Dit is dan deurgaans in hierdie proefskrif my eie lewensgevoel. Ek besef dat ek vanuit 'n postmoderne Westerse wetenskaplike blik deur 'n selektiewe lens na 'n komplekse onderwerp kyk. In die lig van hierdie studie is dit daarom van kardinale belang om die unieke kulturele konteks van die eerste eeu se Mediterreense tempel-georiënteerde Jodedom te verdiskonteer indien daar oor siekte en genesing gepraat word. Dit is ook belangrik dat die diskrepansie of verskil tussen die Westerse Biomediese paradigma en die antieke kulturele paradigma uiteengesit en verstaan word, in 'n poging om etnosentrisme te vermy.

1.1.2. Probleemstelling

Die gevaar van etnosentrisme

Die moderne leser is nie net histories duisende jare verwyder van die antieke konteks en sy lesers nie, maar ook kultureel verwyder. Indien iemand twee duisend jaar van nou af (4005) 'n opgraving sou maak en 'n *koerantberig in Natal* ontdek, kan u net dink hoe hy of sy op die volgende stelling sou reageer: “Die Blou Bulle verslind die Haaie op groen Loftus gras na strafskop.” Indien hy die afleiding maak dat daar in die verlede blouerige bulle hier in Natal rondgeloop het wat wrede karnivore was en selfs haaie verslind en geskop het, maak hy hom skuldig aan anakronistiese en



etnosentriese wanvertolking. Ons weet dat Loftus in Gauteng is. Ons weet ook dat hierdie sin saamhang met 'n sekere sport tipe, naamlik rugby. Die leser moet homself ook vergewis met die spel (of wêreld) en 'taalspel' van rugby. Hy moet die reëls van rugby verstaan om die woord "strafskop" reg te interpreteer. Hierdie betrokke sin veronderstel kennis van ons kulturele matriks en ontlok bepaalde vrae: Waarom speel rugby so 'n belangrike rol in ons samelewing en haal dit die voorblad van ons land se grootste koerante? Waarom speel oorwinning en prestasie so 'n belangrike rol in ons samelewing? Etnosentriese en anakronistiese wanvertolkings kan geminimaliseer word indien ons sensitief is vir ons eie voorveronderstellings en hoe ons denkraamwerke en sosiale konteks verskil van ander dergelike kulture.

Die moderne leser van die Bybel lees die genesingsverhale dikwels deur die bril van die Westerse biomediese model. In die proses maak die moderne leser homself dikwels skuldig aan etnosentriese wanvertolkings. Pilch (2000:40) stel die basiese probleem as volg: "Many Bible interpreters who live in societies in which scientific Western medicine predominates accept the insights of biomedicine as the only valid interpretation of human sickness."

Malina (1983) beklemtoon die feit dat Bybelwetenskaplike studente wat poog om antieke Mediterreense tekste te interpreteer besig is met kruis-kulturele navorsing. 'n Kruis-kulturele model moet ontwikkel word, wat die moderne leser in staat sal stel om bepaalde fenomene soos siekte en genesing oor kultuurgrense heen te bestudeer, en met mekaar te kan vergelyk.

In Matteus 4:24⁴ en 17:17 vind ons 'n goeie voorbeeld hiervan. Ons lees byvoorbeeld in hierdie teksgedeeltes van 'n sekere siekte (σεληνιαζομένου) wat met "maansiekte" vertaal kan word. Plutarch beskryf die effek van "maansiekte" soos aangehaal deur Pilch (2000:19): "Nurses are exceedingly careful to avoid exposing young children to the moon, for, being full of moisture like green wood, they are thrown into spasms and convulsions. And we see that those who have gone asleep in the light of the moon are hardly able to rise again, like men with senses stunned or doped, for the moisture poured through them by the moon makes their bodies heavy."

⁴Matteus 4:24 lui:

Καὶ ἀπῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εἰς ὅλην τὴν Συρίαν· καὶ προσήνεγκαν αὐτῷ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις καὶ βασάνοις συνεχομένους [καὶ] δαιμονιζομένους καὶ σεληνιαζομένους καὶ παραλυτικούς, καὶ ἔθεράπευσεν αὐτούς.

". . . οὐδὲν

οὐδὲν θαυμαστόν ἐστιν καὶ τὴν σελήνην τοῦ ἡλίου διαφέρειν, τοῦ μὲν ξηραντικὰ τῆς δὲ χαλαστικὰ καὶ κινητικὰ τῶν ἐν τοῖς⁵ σώμασιν ὑγρῶν ἀφιεῖσθαι ρεύματα. διὸ τὰ μὲν νήπια παντάπασιν αἰ τίθθαι δευκνῖναι πρὸς⁶ τὴν σελήνην φυλάττονται· πλήρη γὰρ ὑγρότητος ὄντα, καθάπερ τὰ χλωρὰ τῶν ξύλων, σπᾶται καὶ διαστρέφεται. τοὺς δὲ κατακοιμηθέντας ἐν αὐγῇ σελήνης μόλις ἐξανισταμένους οἷον ἐμπλήκτους ταῖς αἰσθήσεσι καὶ ναρκώδεις ὀρώμεν· ἢ γὰρ ὑγρότης ὑπὸ τῆς σελήνης διαχεομένη βαρύνει τὰ σώματα."

(*Quaestiones Convivales* III. 10 658E-F
in Clement & Hoffleit 1969:277-278)⁵

'n Vergelyking tussen verskillende moderne vertalings toon die volgende aan:

Verskillende Bybels	Vertaling
American Standard Version	Epileptic
King James Version	Those which were lunatic
New International Version	Those having seizures
New Revised Standard Version	Epileptics
Contemporary English Version	Other's thought to be crazy
Nuwe Afrikaanse vertaling	Geestelik versteurdes
Ou Afrikaanse vertaling	Maansiekes
Die Boodskap	Verstandelik versteurders

(*Figuur 1: Verskillende Vertalings vir maansiekte*)

In sommige vertalings van die Bybel word "maansiek" vertaal met *epilepsie*. Hierdie vertalings illustreer "medicocentrism" (Pfifferling 1981), "a species of ethnocentrism

⁵ Kyk *Symposiacs*: Book 3 Question X.: "Why Flesh Stinks sooner when exposed to the Moon, than to the Sun;" Euthydemus, Satyrus.

Kyk <http://ebooks.adelaide.edu.au/p/plutarch/symposiacs/chapter3.html> .



that chooses to view texts about sickness and healing from the ancient Middle East in a Western biomedical perspective” (Pilch 2000:19).

Pilch (2000:2) lewer die volgende kommentaar in hierdie verband: “Such interpretations – of the Third World or the gospels – illustrate ethnocentrism.”

Die woord **etnosentrisme** is gekonsepteer deur William Graham Summer van Yale Universiteit, gedurende die vroeë twintiger jare van die twintigste eeu. Etnosentrisme word verstaan as “the tendency to judge all other groups by one’s own group” (Pilch 2000:2). Pilch waarsku verder dat “When people of one culture impose their interpretation of reality upon people of another culture, the result is both humorous and pitiful” (Pilch 2000:2).

Dit is in die lig hiervan dat mediese antropologie ontwikkel het om reg te laat geskied aan die unieke kulturele dimensie en inhoud van terme en begrippe soos siekte en genesing (Kleinman 1980). Die insigte van die mediese antropologie word dus in hierdie proefskrif verdiskonteer en vrugbaar aangewend. Onder die afdeling *metodologie* word daar verder gereflekteer oor die bydrae van die mediese antropologie. Daar is 'n reuse verskil tussen die moderne Westerse en antieke Mediterreense wêreldbeelde en kultuur, met die gevolg dat die aard en hantering van siekte en genesing op baie plekke verskil van mekaar.

My denke in hierdie verband is veral gestimuleer deur Pilch (2000) wat vanuit 'n medies-antropologiese perspektief onderskei tussen die “*curing of a disease*” en die “*healing of an illness*”. Eersgenoemde frase funksioneer tradisioneel gesproke binne die sfeer van die *Westerse Biomediese ideologie* (Pilch 2000:21) en laasgenoemde frase binne die sfeer van die *Mediese en Kulturele Antropologie*. Die rasionaal agter hierdie onderskeiding lê in die gevaar van *etnosentriese*⁶ *wanvertolkings* in die geval van siekte en genesing in dialoog met nie-Westerse kulture.

Craffert (1999:16) argumenteer dat alle siekte kultureel gebonde fenomene is. Hy merk op: “In present-day clinical situations between different cultures medical personnel find it extremely difficult to mediate between the patients’ cultural version of complaints and their own medical training. [T]he reason is all illnesses are coloured

⁶ Die term etnosentrisme is 'n konseptering van William Graham Summer van Yale Universiteit gedurende die twintiger jare van die twintigste eeu. Dit verwys na die tendens om alle ander kulture te beoordeel vanuit die eie subjek se kultuur.



by culture” (Craffert 1999:16). Elders merk hy op: “The difficulty of cross-cultural interpretation should not be underestimated” (1999:18).

Die Medies-antropologiese dissipline het na die Tweede Wêreldoorlog (1938-1945) ontwikkel toe Westerse Medici *sensitief* geraak het vir die *diskrepanse* tussen Westerse sosiale waardes, genesingspraktyke en -sisteme en dié van *ander dergelike kulture waarmee hulle in kontak gekom het*.⁷

Die Westerse Bio-Medisinale praktyk is afhanklik van en ingebed in *moderne wetenskaplike tegnologiese infrastruktuur en –instrumente*. Indien mens 'n standaard mediese handboek oopmaak merk mens reeds in die inleidingsgedeelte op wat met siekte bedoel word vanuit 'n Westerse Biomediese perspektief:

Pathology is the study of disease by scientific methods. Disease may, in turn, be defined as an abnormal variation in the structure or function of any part of the body. There must be an explanation of such variations from the normal – in other words, diseases have causes – and pathology includes not only observation of the structural and functional changes throughout the course of a disease, but also elucidation of the factors that cause (aetiology) of a disease that logical methods can be sought and developed for its prevention or cure. Pathology may thus be described as the scientific study of the causes and effects of disease.

(MacSween and Whaley 1992: xiii)

Die Westerse Bio-Medisinale praktyk funksioneer verder ook in die filosofiese raamwerk van die **moderne wetenskaplike wêreldbeeld** (*Weltanschauung*). Kleinman (1980:301)⁸ postuleer: “Biomedicine is as much ideology as science. It is guided by Western cultural assumptions and thoroughly permeated with a particular theoretical and value orientation.” Vanuit 'n moderne Westerse paradigma word daar in die eerste plek vrae gevra wat eie is aan die wetenskaplike wêreldbeeld waarin die Biomediese sisteem huidiglik funksioneer.

Mediese antropoloë het ons sensitief gemaak vir die feit dat die konsepte siekte en genesing en die definiëring daarvan, relatief is tot bepaalde kulture. Daarom

⁷ Byvoorbeeld die Oosterse kulture met 'n heel ander mediese- en gesondheidsstelsel.

⁸ Vgl. Pilch (2000:21).



is dit noodsaaklik dat moderne interpreteerders van antieke dokumente in die **eerste plek** bewus sal raak van hulle eie voorveronderstellings en sosiale waardes. In die **tweede plek** is dit belangrik dat hulle die veronderstellings en waardes van ander kulture sal verstaan en in ag neem in die interpretasieproses van antieke dokumente en genesingsverhale. Indien daar in Afrikaans oor Jesus se genesingshandelinge besin word, word die volgende woorde vir die doel aangewend:

- Daar word van die voorveronderstelling beweeg dat daar een of ander “**sieke**” is wat 'n “**siekte**” of “**ongesteldheid**” het.
- Jesus tree dan as “**geneesheer**” op wat die sieke se siekte of ongesteldheid “**genees**” of “**herstel**”.

Wanneer daar oor die konsep “**siekte**” gepraat word, word daar meer as dikwels vanuit 'n Westerse Biomediese denkraamwerk gedink. *Daar word myns insiens selde aan die volle implikasies van siekte en die sosiaal-religieuse implikasies daarvan gedink.* Die gevolg hiervan is dat daar dikwels op reduksionistiese wyse oor Jesus se genesingshandelinge in kulturele perspektief gedink word, of dat die volle implikasies van die genesingshandelinge nie ten volle ontwikkel word nie.

Wanneer daar byvoorbeeld gepraat word oor Jesus wat 'n melaatse genees, dink ons uit die aard van die saak meer natuurlik in terme van die Westerse Biomediese konsepte van genesing (vgl. Howard 2001:2). Daarom is dit ook nie vreemd nie, dat gesprekke oor Jesus se genesingsaktiwiteite in die verlede óf gereduseer is tot wonderwerke wat nie werklik plaasgevind het nie of fundamentalisties verhef is as letterlike Biomediese (Westerse) genesings.⁹

Die probleem met hierdie interpretasies is dat nie een van die twee werklik die antieke Mediterreense waardes van siekte en genesing tot hul reg laat kom nie, en ook nie die pregnante dinamika van siekte en genesing volledig ontwikkel nie (vgl. Howard 2001:3). Pilch (2000) se alternatiewe konsepte het my gestimuleer om anders te dink oor Jesus se genesingshandelinge.

⁹ Volgens Wilkinson (1998:2) was Karl Barth (1961:369-371) die eerste moderne teoloog wat gesondheid en genesing (oftewel ‘health and healing’) in sy *Church Dogmatics* bespreek het. Vergelyk in hierdie verband ook vir Tillich (1961:92-100; 1968:293-300). Sien ook Moltmann (1985:270-275) en (1992:188-192).



In die *mediese antropologiese* denke rondom die saak word daar 'n duidelike semantiese onderskeiding gemaak tussen die “*curing of a disease*” en die “*healing of an illness*” (vgl. Pilch 2000; Wilkinson 1998:1,2).¹⁰

Pilch (2000:2) verduidelik die bydrae van die Mediese Antropologie tot die teologie as volg: “This same information can prevent modern Western readers of the Bible from making ethnocentric judgments when reading accounts of healing in antiquity”. Craffert (1991:18) is korrek as hy opmerk: “Ancient healing stories, like all other healing stories, were firmly embedded in the health care systems available at the time and were shaped by the cultural assumptions of the particular system.”

Kleinman (1980:72) argumenteer dat die ganse kulturele sisteem by die genesingsproses betrokke is en dat dit nie net die geneesheer is wat die sieke genees nie.¹¹ Daarom moet die navorser 'n mikro en 'n makro sistemiese analise doen om te bepaal hoe gebeurtenisse op klein skaal binne die sisteem as geheel (in bogenoemde drie sektore) met grootskaalse sosiale strukture en prosesse in verhouding staan.

Sosiaal- wetenskaplike kritiek bestudeer onder andere die vormende/kondisionerende faktore en intensionele konsekwensies in die kommunikasieproses asook die wyse waarop 'n betrokke tekstuele kommunikasie 'n *refleksie en 'n respons* is op 'n bepaalde sosiale en kulturele konteks (Elliott 1993).

Uit die eksegetiese en sosiaal-wetenskaplike studie van geselekteerde tekste, wil dit voorkom dat Jesus meer as dikwels die genees het wat in die Joodse tempel-georiënteerde sisteem as onrein en uit plek uit beskou is. Wat interessant was, is dat Jesus diegene genees het wat nie noodwendig 'n “*disease*” in die Westerse sin van die woord gehad het nie, maar ook dié wat in terme van die Joodse tempel-georiënteerde sosioreligieuse sisteem 'n “*illness*” onder lede gehad het.

¹⁰ Volgens Wilkinson (1998:1) het die term ‘healing’ eers onlangs in teologiese boeke verskyn. Volgens Wilkinson (1998:2) was Karl Barth (1961:369-371) die eerste moderne teoloog wat gesondheid en genesing (oftewel ‘health and healing’) in sy *Church Dogmatics* bespreek het. Hy wys daarop dat die term “healing” in die Biomediese wêreld nie as 'n gunstige term aangewend word nie. Medici verkies om in terme van genesing wat deur hulle verrig is eerder van “curing” te praat as “healing”. Indien die term “healing” deur die medici gebruik word, verwys dit gewoonlik na: “non-medical methods of treatment. Thus the term ‘healing’ is used to describe therapies which may either replace or supplement orthodox methods.”

¹¹ Glick (1967) het reeds in 1967 daarop gewys dat indien mens 'n kultuur se primêre bron(ne) van mag identifiseer (hetsy politiek, sosiaal, mitologies, religieus of tegnologies), dan kan mens ook afleidings maak oor die oorsake en oplossings van siekte of “illness”.



Die genesing van 'n sieke (of onrein persoon) in die antieke Mediterreense konteks is 'n bepaalde sosiale fenomeen wat net verstaanbaar is binne 'n groter konstellasie van sosiale, ekonomiese, politieke, godsdienstige en kulturele faktore. *Sosiale fenomene* verwys na patrone/herhalings van menslike gedrag wat as gevolg van 'n respons op sosiale en kulturele faktore lei tot gevestigde sosiale sisteme. Dit verwys dus na geroetineerde gedragpatrone wat deur die proses van primêre en sekondêre sosialisering oorgedra en geïnternaliseer word (Elliott 1993). Hierdie faktore staan nie kompartementeel in isolasie van mekaar nie aangesien hulle deel is van 'n *groter sosiale en kulturele matriks*.

In die eerste eeuse Mediterreense konteks was siekte gekoppel aan die sosiaal-religieuse konsepte “rein” of “onrein”. 'n Biomediese siekte het dikwels sosiaal-religieuse marginalisering behels (Mark 1:40-45). So moes melaatses hulle hare laat groei en buite die stad vertoef en “onrein” uitroep. Genesing in daardie konteks het dus veral ook sosiaal-religieuse herstel behels, en nie net die blote “curing of a disease” soos dit vandag binne die Westerse Biomediese paradigma funksioneer nie.

Sommige onrein geklassifiseerde mense soos melaatses is uit die sosiaal-religieuse sisteem gemarginaliseer of uitgestoot (Mark 1:40-45). Aangesien die antieke mens 'n groepsmens was, was sosiale marginalisering 'n doodsvonnis (Malina et al 1995). Sommige siektes in die *death-impurity* kategorie het nie net negatiewe biologiese implikasies nie, maar ook negatiewe sosioreligieuse implikasies ingehou. In hierdie konteks tree Jesus as geneesheer op. *Jesus transformeer in 'n sin die gevestigde sosiaal-religieuse struktuur en breek deur geroetineerde sistemiese gedrag. Daardeur skep Hy 'n alternatiewe simboliese universum wat nuwe sosiale en religieuse waardes tot gevolg het. In 'n wonderbaarlike transformasionele interaksie genees Jesus die sieke wat in disoriëntasie verkeer, en skep in die proses tegelyk ook nuwe lewensmoontlikhede.*

Hierdie tipe genesing is wat Pilch (2000) die “*healing of an illness*” noem. Jesus het altyd mense heel gemaak/herstel (*healing*) omdat hy altyd sin en betekenis toegevoeg het tot hulle lewe. Pilch merk op dat Jesus die werk doen van die Een wat Hom gestuur het (vgl. Joh. 5:19v.) en dat dit werke is wat “life-giving” en “meaning restoring” was (Pilch 2000:134).

Dit is dus belangrik vir die Bybelse eksegeet om die eerste eeuse sosioreligieuse kartografie en sosiale dinamika te verdiskonteer. Hierdie dimensie word daarom deeglik in die proefskrif verdiskonteer en in diepte uitgewerk.



Milgrom teenoor Douglas

In die proses van navorsing het ek bewus geraak van minstens twee interpretasie lyne wat ek die “Milgrom interpretasie-lyn” en die “Douglas interpretasie-lyn” wil noem. Dit het tydens die literatuur-oorsig duidelik geblyk dat fyn nuanse verskille tussen die interpretasie van Milgrom en dié van Douglas bestaan. In die meeste kontemporêre sosiaal-wetenskaplike literatuur word daar voortgebou op bepaalde voorveronderstellings wat na my mening terug gevoer kan word na die werk van Douglas (1966).

Die konsepte reinheid en onreinheid is wesenlik belangrik in die konteks van genesingsverhale in die Bybelse konteks. Onreinheid hang saam met die menslike ervaring van *illness* in kulturele perspektief. Onreinheid het in 'n mindere of meerdere mate sosiaal-religieuse marginalisering behels. Neyrey (1991:285) merk byvoorbeeld op voetspoor van Douglas (1966) op: “Those with bodily defects such as the lame, the blind, and deaf are lacking wholeness according to Lev 21:16-20. Lacking bodily wholeness, they lack holiness. Such may not be priests nor may they bring offerings into the holy temple.” Pilch (1998:205) stem hiermee saam en merk op: “Wholeness finds vivid expression in terms of the human body. One aspect of the “holy” body is that it must be bodily whole; blemished, maimed or defective bodies lack wholeness and are so disqualified for the presence of God (Lev 21:17-20)¹². Hier verwys Pilch dan verder na voorbeelde van sulke “gebroke” gevalle: lammes (vgl. Joh. 5:6-15; 7:23); die man met die gebreklige hand (Matt 12:13). Pilch (1991:205) interpreteer die betekenis van Jesus se genesingshandelinge dan soos volg: “His miracles, then, make whole by restoring what was lost...”

Teenoor die voorveronderstellings van die meeste kontemporêre sosiaal-wetenskaplikes (vgl. Douglas ([966]; Neyrey [1991]; Pilch [2000]; Malina [1995]; McVann [1991]) argumenteer Milgrom (1991) dat *die antieke Jode nie individue met liggaamlike gebreke soos lamheid en blindheid op sosioreligieuse gebied gemarginaliseer het nie*. Milgrom (1991:1001) argumenteer dat daar duidelike

¹² Levitikus 21:17-20: “¹⁶Die Here het Moses ook beveel: ¹⁷“Sê vir Aäron: Geeneen van jou nakomelinge met 'n liggaamlike tekortkoming mag ooit 'n offer aan God bring nie. ¹⁸Geen persoon wat 'n liggaamlike tekortkoming het, mag offer nie: geen blinde of kreupele of iemand met 'n misvormde gesig of liggaamsdeel, ¹⁹of met 'n gebreekte voet of hand, ²⁰of met 'n boggel of 'n onderontwikkelde liggaam, of met 'n pêrel op die oog, of met skurfte of veluitslag, of 'n beskadigde geslugsdeel nie.



onderskeid gemaak moet word tussen die volgende twee kategorieë: ‘Holy’ en ‘Common’ teenoor ‘Unclean’ en ‘Clean’. Milgrom (1991:1001) verwys na Levitikus 21:17-20 en Postuleer:

A blemished animal or priest is not impure but common (hol). As for the prohibition against the blemished in the sanctuary, it only applies to priests officiating in the sanctuary and to animals offered on the altar. By contrast, any blemished Israelite – priest and lay person alike – may enter the sacred precincts and offer his sacrifices.

(Milgrom 1991:1001)

Volgens Milgrom het die Jode net daardie objekte of persone wat tekens van sogenaamde “*death-impurities*” vertoon het, as onrein beskou (Milgrom 1991:1002). Die volgende gevalle word volgens hom onder andere as “*death impurities*” beskou: Dooie objekte en die plekke waar hulle voorgekom het, semen, bloed, velsiektes, oop wonde ensovoorts. Enige objek wat die Jode herinner het aan die sfeer van dood is as onrein beskou. Milgrom argumenteer dat blindes en lammes nie met “*death-impurities*” geassosieer is nie, en daarom nie as *onrein* geklassifiseer kan word nie. Volgens hom sou lammes nie as onrein beskou word nie, maar as “*common*”. Dit blyk dus dat daar in die huidige literatuur minstens twee interpretasie lyne is wat fyn nuanse verskille vertoon. Hierdie verskille het egter geweldige implikasies ten opsigte van die genesingsverhale in Johannes.

Die genesingsverhale in Johannes het onder andere te doen met bepaalde siekte realiteite soos lamheid (vgl. Joh 5) en blindheid (vgl. Joh 9), wat voorbeelde is van siekte realiteite wat belangrike sosiaal-religieuse implikasies ingehou het. Dit is duidelik uit die literatuurnavorsing dat geleerdes soos Milgrom (1991, en andere soos Douglas (1966); Neyrey (1991); Pilch (1991; 2000) en Malina (1991) van mekaar verskil wat betref siektes soos blindheid en lamheid en die relasie daarvan met reinheid en onreinheid sowel as ten opsigte van die sosiaal-religieuse implikasies daarvan. Die diskrepansie tussen die verskillende geleerdes stel 'n navorsingsgaping aan die orde.¹³

¹³ In hierdie konteks handhaaf ek die voorveronderstelling dat die wat liggaamlike gebreke gehad het (soos blindheid en lamheid) sosiaal-religieuse marginalisering in 'n mindere of meerdere mate ervaar het ten die agtergrond van die eerste eeuse tempel-georiënteerde Jodedom. Myns insiens is die



1.2. NAVORSINGSGAPING

1.2.1. Wat word ondersoek en hoe is daar tot hierdie keuse gekom?

Na aanleiding van die bogenoemde probleemstelling word daar in hierdie proefskrif 'n studie onderneem binne die raamwerk van die betrokke navorsingsgaping met die volgende vertrekpunte:

- Die verband tussen *siekte* en *gebrokenheid* teenoor *genesing* en *restourasie* in Johannes sal ondersoek word. Daar sal besin word oor die *sin en die betekenis van die genesingshandelinge* van Jesus in kulturele perspektief.
- In die proses word daar deurgaans baie sensitief omgegaan met Johannes se *unieke teologie* en die aanbidding van die *genesingswonders* as *σημεῖα*.
- Johannes se siening van *geestelike genesing*, en die verband wat hy trek tussen fisiese genesing en geestelike genesing sal ondersoek word (vgl. 12:40; 9:41). Daar sal geargumenteer word dat diegene wat oor genesing in Johannes wil praat ook geestelike genesing daarby moet insluit.
- Ten slotte word daar besin oor hoe die opstanding in Johannes geïntegreer word en verband hou met die genesingshandelinge. Anders gestel, daar word besin oor die *rol van die opstanding as die kulminerende lewe-gewende*

Johannese genesingsverhale sprekende voorbeelde daarvan. Johannes verwys byvoorbeeld na 'n man wat al 38 jaar lank blind is en nie eens iemand het om hom in die water te sit nie. In 'n groepsgeoriënteerde kultuur is hy iemand wat sonder vriende was en dus 'n randfiguur. Die man wat blind gebore is se gebrek word aan sy sonde gekoppel. Sonde en onheiligheid loop hand aan hand. Na sy genesing word hy uitgebán deur die sosioreligieuse leiers van die dag wat die sosioreligieuse marginaliserende realiteite beliggaam en uitvoer. Net so lei Lasarus se siekte tot die dood. Die dood is die kulminerende marginaliserende realiteit. Milgrom (1991) verwys na laasgenoemde as “death-impurity”. Jesus restoureer Lasarus se lewe en verlore lewensmoontlikhede. In dieselfde konteks word die negatiewe reaksie van die sosioreligieuse verteenwoordigers geskets. Hulle beplan om vir Lasarus (en Jesus) om die lewe te bring. Dit wil dus voorkom of die realiteit van sosioreligieuse marginalisering 'n deurslaggewende rol in die Johannesevangelie speel. Teenoor die negatiewe sosioreligieuse gesindheid van die Jode kom Jesus om kwalitatiewe lewensmoontlikhede te skep en oorbrug hy alle afstand tussen mens en God deur 'n familie op aarde te vestig (vgl. Joh 1:12). Jesus maak dus die sluise van die hemel oop. Hy bou die brug tussen God en mens in Johannes. Jesus versoen die mensdom met God en maak God se familie op aarde bymekaar. Dit is egter so dat die woord vir versoening nie in Johannes se evangelie gebruik word nie. In die Johannese literatuur kom ἰλασμός (versoening) egter in 1 Joh 2:2 voor. Hierdie voorveronderstellings wat geskets is moet dus in die gang van die proefskrif geverifieer of gevalsifiseer word.



genesingshandeling in Johannes, maar ook as dié σημεῖα van waaruit die ander tekens sin en betekenis kry.¹⁴

- Dit gaan dus in hierdie studie daarvoor om te besin oor die genesingshandelinge van Jesus, die betekenis daarvan teen die agtergrond van die antieke Mediterreense kultuur en die aanwending daarvan in Johannes as σημεῖα om uiteindelik te illustreer dat Jesus die bron van lewe is en mense geestelik genees (vgl. 20:30-31).

✚ 1.3. BASIESE BEGRIPPE EN DEFINISIES

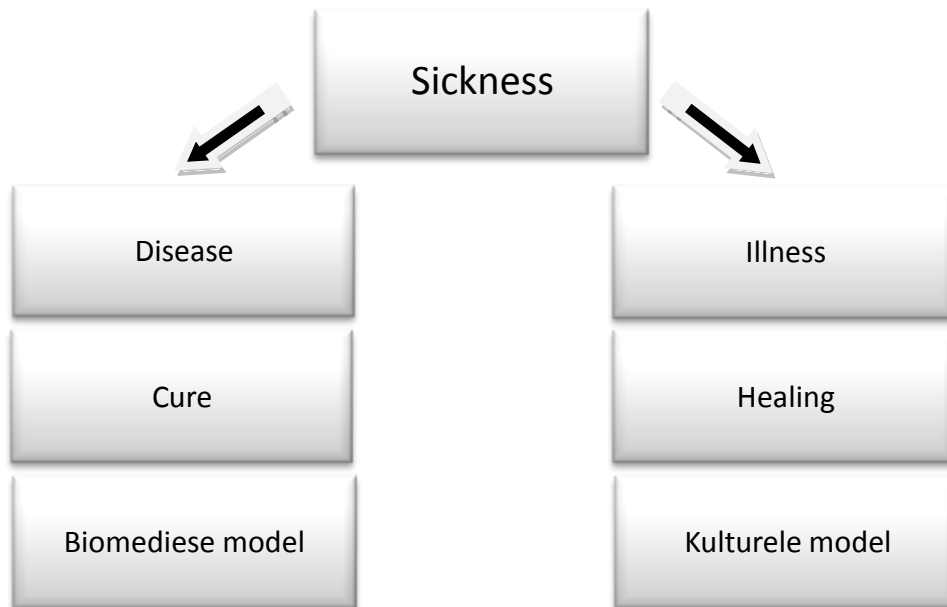
Vir die doeleindes van hierdie proefskrif gaan sommige van die definisies van Kleinman (1980) gebruik word aangesien dit tans deur meeste mediese antropoloë aanvaar word as die mees gepaste definisies.¹⁵ Uit die aard van die saak sal ek ook krities met hierdie definisies omgaan na aanleiding van die inligting wat ek as Nuwe Testamentikus tot my beskikking het.

1.3.1. *Sickness* as sambreelterm vir *Disease* en *Illness*

“*Sickness*” word binne die Medies-Antropologiese dissipline as 'n sambreelterm aangewend om die menslike belewenis van “*disease*” aan die een kant, en “*illness*” aan die ander kant, uit te druk. Pilch (1991:191) merk op: “Think of ‘sickness’ as genus, and ‘disease’ and ‘illness’ as ‘species’.” Grafies kan dit as volg voorgestel word:

¹⁴ Hiermee word bedoel dat die Jesusgebeure en die evangelie deur Johannes vertel word deur die lens van die realiteit van die opstanding. Die opstanding dien met ander woorde as die bril waardeur die Jesus-gebeure vertel word. Die lewe-teologie in Johannes word verder ook beskou teen die agtergrond van die eenheid wat Johannes in die inkarnasie, lewe, dood en opstanding van Jesus handhaaf (vgl. 1:1-4; 2:17-19; 3:14-16; 10:17-18; 20:30-31).

¹⁵ Kyk gerus na die volgende webtuiste op die internet wat bestaan uit artikels deur geleerdes in die antropologie. Die artikel onder oë word deur Hahn en Kleinman (1983) geskryf met die titel: “Biomedical Practice and Anthropological Theory: Frameworks and Directions” wat handel oor die ontwikkeling van *Biomedicine*, of die Westerse Biomediese wêreldbeeld as onderafdeling van die antropologie: <http://arjournals.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.an.12.100183.001513?cookieSet=1&journalCode=anthro> ; Vgl. ook Caplan et al. (1981); Cassal (1976); Eisenberg (1977); Engelhardt Jr. (1981) en (1986); Fitzpatrick (1984); Landy (1977); Ohnuki-Tierney (1981) en (1984) en soos aangepas deur Young (1982) in Pilch (2000:24).



(Figuur 2: “Sickness” as samreelterm vir “Disease” en “Illness”)

Bogenoemde onderskeiding wat die Mediese Antropologie maak, is van kardinale belang vir hierdie tese. Wanneer daar dus in die proefskrif oor siekte gepraat word, word daar nie in die eerste plek vanuit 'n Westerse Paradigma van *disease* gedink nie, maar vanuit 'n eerste eeuse tempel-georiënteerde Joodse perspektief van *illness*:

Disease is 'n konsep wat abnormaliteite in die struktuur en/of funksie van menslike organe en – sisteme beskryf. Dit sluit ook patologiese toestande in, al word dit nie noodwendig kultureel erken nie (Foster 1976). Die term “disease” hoort tuis in die arena van die biomediese paradigma – en model (vgl. Kleinman 1980; Lipowski 1969). Engelhardt Jr. (1981:39) wys daarop dat die biomediese genesingspraktyke ten doel het om die konstellasies van tekens en simptome van 'n bepaalde “disease” te genees deur “explanation, prediction, and control.” Pilch (2000:25) merk op: “The Biomedical jargon for these strategies are diagnosis, prognosis, and therapy, and these concepts lead into the field of power and politics” (Sien ook Glick 1967; Pilch 1991a; 1992a en 1992b).

“Illness” is 'n konsep wat die menslike (kultureel gebonde) *persepsie*, *ervaring* en *interpretasie* van sekere sosiale “disvalued states” beskryf en wat nie eksklusief beperk is tot “disease” nie (Kyk Worsley 1982:27). “Illness” is beide 'n persoonlike en 'n sosiale realiteit en daarom 'n kulturele konstruk (Kleinman 1974b; Lewis 1981). Kultureel bepaal grotendeels wat om te ervaar, watter waardes ter sprake



is, hoe om dit uit te druk en hoe om met die “*illness*” saam te leef (Weindman 1988). Pilch (1991:191) verduidelik dit elders soos volg: “The concept and word ‘illness’ reflect a socio-cultural perspective that depends entirely upon social and personal perception of certain socially disvalued states including but not necessarily restricted to what modern Western science would recognize as disease.” Neem as voorbeeld die geval van 'n vrou wat aan bloedvloeiing lei in die tempel-georiënteerde Joodse denke. Hierdie vrou het 'n “*Illness*” en word as onrein beskou. Die voorwerpe waarop sy sit, die mense aan wie sy raak, ensovoorts, word almal onrein en gekontamineer deur haar. So 'n vrou is nie noodwendig biologies “siek” nie, maar kultureel gesproke is sy 'n “sieke”, 'n bron van besoedeling – iemand met 'n “ongesteldheid” of gebroke “toestand”. Gebrokenheid staan teenoor die Joodse tempel-georiënteerde konsep van “reinheid” as toestand van “heelheid”. As sieke is sy nie meer “heel” nie en dus “siek” of “gebroke”. Die Bybelse verhale beskryf Jesus se transformasie interaksie met die vrou as 'n genesingshandeling. In die proefskrif word die Afrikaanse woorde “ongesteldheid” of “gebrokenheid” aangewend om die kulturele toestand van “*illness*” uit te druk.

“**Curing**”(Genesing) is die geantisipeerde uitkoms relatief tot “disease” (siekte) wat verstaan kan word as die neem van effektiewe beheer oor biologiese en psigologiese prosesse (Pilch 2000:25).

“**Healing**” (**Herstel**) is ter sprake by “illness”, wat die formulering van persoonlike en sosiale sin en betekenis in die lig van “illness” en die gevolglike lewensprobleme wat daaruit spruit insluit (sien Wilkinson 1998:1-6). Een van die hoof probleme van die biomediese praktyk is dat daar primêr gefokus is op die “curing” van 'n “disease” terwyl die pasiënt soms ook behoefte het aan die “healing” van 'n “illness” (Pilch 2000:25). Genesing is met ander woorde 'n sosiale funksie en ervaring. Kleinman (1974a:210) in Pilch (2000:25) wys tereg daarop dat “healing is one of the primary forms of symbolic action”. In die proefskrif word die woorde “genesing”, “restourasie” en soms ook “herstel”gebruik om die genesingshandelinge van Jesus te beskryf. Die veronderstelling is dat Jesus tydens die transformasionele interaksie die gebrokenheid (illness wat soms ook disease insluit) van die individu genees deur hom te “cure” van sy “disease” maar hom ook te “restoureer” van sy “gebrokenheid” (illness).

Saam met Wilkinson (1998:5) word daar in die proefskrif ten gunste van 'n breër verstaan van die begrippe siekte en genesing of dan “healing” en “illness”



geargumenteer: “Another aspect of our use of the word healing in this book is that we include three categories of the restoration to normality within this scope. These are healing of the body, the casting out of demons and the raising of the dead.”

*Gesondheid*¹⁶ is 'n moeilike konsep om te definieer aangesien dit nie altyd duidelik is wat presies die verlies sou wees indien mens jou goeie gesondheid verloor het nie. Oor die algemeen is enige definisie van gesondheid beskrywend van aard. As sodanig speel dit 'n belangrike rol in enige gegewe samelewing. In 'n tipiese Westerse land, soos die VSA, waar prestasie en self-voorsiening of onafhanklikheid 'n wesenlike kulturele waarde is, sal gesondheid soos volg gedefinieer kon word:

The ability to perform those functions which allow the organism to maintain itself, all other things being equal, in the range of activity open to most other members of the species (for example, within two standard deviations from the norm) and which are conducive toward the maintenance of its species.

(Engelhardt Jr. 1981:32 in Pilch 2000:24)

Pilch (2000:24) wys op die klassieke definisie van die “World Health Organisation”: “state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease and infirmity”.¹⁷ Ter samevatting kan gesondheid na my mening saam met Pilch die beste verstaan word as “ a condition of well-being as understood by a given culture” (Pilch 2000:24).

1.4. HIPOTESE

In die proefskrif gaan ek die hipotese ondersoek dat Jesus volgens Johannes dié genees wat in 'n posisie van siekte, gebrokenheid en disoriëntasie (soms ook marginalisasie) verkeer, wat weer in breë terme met die kategorie van “dood” in verband gebring kan word. Jesus, as transformasie agent, skep dan nuwe lewe deur die individu in 'n transformasionele interaksie te genees en hulle gebrokenheid te

¹⁶ Vgl. Wilkinson (1998:7-21) vir 'n bespreking ten opsigte van die Bybelse verstaan van gesondheid. Hy bespreek ook die konsepte “disease” en “healing” in die Ou en Nuwe Testament (vgl. 1998:31-53; 63-142).

¹⁷ Uit die aard van die saak word hierdie definisie nie deur alle eksponente van die Westerse Biomediese geneeskundige wêreld aanvaar nie aangesien daar van geneesing gepraat word as 'n bestaansmodus of toestand.



restoureer deur nuwe lewensmoontlikhede te skep. In die proses verander die lewenssituasie en lewensgevoel van disoriëntasie en dood na 'n lewenssituasie van reoriëntasie en representasie van realiteit met die gevolglike lewensmoontlikhede wat daaruit voortvloei.

Daar sal ook gepoog word om te bewys dat dié wat oor genesing in Johannes wil praat ook die kategorie van geestelike genesing daarby moet insluit en dat dit onlosmaaklik verbind word aan die lewe-teologie in Johannes.

Ek gaan verder poog om te bewys dat die genesingshandelinge in Johannes uiteindelik die opstanding as sentrale maar ook kulminerende lewe-gewende restouratiewe genesingshandeling en representasie van realiteit insluit.¹⁸

✚ 1.5. NAVORSINGSMETODOLOGIE

Nuwe-Testamentiese wetenskaplike navorsingsmetodes vertoon konstante ontwikkeling en groei, veral soos dit uit die laaste paar dekades blyk (Kyk Lategan 1984:3; Snyman 1991:86; Thiselton 1980:10). Hierdie dinamika het ook in die onlangse geskiedenis begin oorspoel na die benutting van ander dissiplines in die bestudering van die Nuwe Testament. So argumenteer Craffert (2002:53) byvoorbeeld dat interdissiplinêre studie vandag, meer as ooit van tevore, 'n wesenlike belangrike onderneming is (Kyk ook Horrell 1999:3). Die motivering hiervoor lê daarin dat die verskillende perspektiewe van ander dissiplines mekaar nie net verryk nie, maar tegelyk ook die konklusies van individuele navorsingsvelde onderling uitdaag (Groenewald 2005:7).

Dit is dan ook die rede waarom die navorsingsresultate van die mediese antropologie in die proefskrif nuttig aangewend in die besinning van die Bybelse genesingsverhale vanuit 'n kulturele perspektief (vgl. Turner 1980; Fabrega 1971; Pilch 2000:23). Die biomediese genesingsmodel fokus eksklusief op uitkoms-

¹⁸ Siekes is in die antieke Mediterreense konteks as onrein beskou. Dit behels in 'n mindere of meerdere mate sosioreligieuse marginalisering. Die betrokke individu beland in 'n ongunstige sosiale en religieuse posisie en ervaar verlies en marginalisasie. Dit lei by hom en ander tot die vraag na sin en betekenis. Jesus as brugbouer-geneesheer verrig *optimale religieuse genesing* en skep *funksionele sosiale genesing of herstel*. Jesus herstel mense in die eerste plek in hul regmatige posisie voor God en herstel ook funksionele lewensmoontlikhede op sosiale vlak. Jesus genees nie net die sieke nie, maar transformeer die situasie deur die betrokke gebrokenheid (as teenpool van heelheid) te restoureer.¹⁸ Hierdie restourasie het die latente potensiaal om tot rekonsiliasie met God en die samelewing te lei. In die woorde van Pilch (2000:130): “Jesus as healer restores to life and restores meaning to life.”



gebaseerde genesing vanuit 'n natuur-wetenskaplike oogpunt (Pilch 2000:23). Die mediese antropologie aan die ander kant, is veral geïnteresseerd in die restourasie van verlore betekenis en die skep van nuwe betekenis en sin in die lewe. In die lig hiervan benut die mediese antropologie die hermeneutiese dimensie van genesing (Pilch 2000:23) om hulle doelwitte mee te bereik.

Dit het daartoe gelei dat die eksponente van die mediese antropologie die etnomediese paradigma ontwikkel het as alternatief tot die biomediese paradigma (Pilch 2000:23). Volgens Kleinman (1980:377) is hierdie paradigma beter as die biomediese paradigma in staat om die menslike ervaring van gesondheid, siekte en genesing te interpreteer en te beskryf. Pilch (2000:24) ondersteun hierdie gedagte en wys op die belangrikheid en bydrae van mediese antropologie in dialoog met Nuwe Testamentiese wetenskap as hy sê:

Interdisciplinary specialists point out that the best interdisciplinary cooperation is often that carried out in the mind of a single researcher, an expert in one field who borrows eclectically from other disciplines and creatively integrates as variety of insights.

(Pilch 2000:24)

Vir die Nuwe Testamentikus is die bydrae van die mediese antropologie uiters bruikbaar aangesien dit een van die mees ontwikkelde subvelde van antropologie is (*Aldus* Pilch 2000). Die rede daarvoor is dat dit die perspektiewe van die ander subdissiplines oorgeneem het en daarop steun. Indien die Nuwe Testamentikus dus in dialoog sou tree met die mediese antropologie aangaande die kruis-kulturele onderwerp van siekte en genesing, sal die eindproduk daarvan groter wees as die som van sy dele.

In hierdie proefskrif gaan die insigte van die sosiale wetenskappe in 'n groot mate aangewend word om die Bybelse genesingsverhale in kulturele konteks te interpreteer. Daar is alreeds opgemerk dat dit uiters noodsaaklik is dat die moderne leser van antieke dokumente sensitiwiteit sal openbaar vir die kulturele sisteem van die skrywer en eerste lesers van die Bybelse verhale. In die eksegetiese proses is sosiaal-wetenskaplike kritiek 'n noodsaaklike fase wat primêr fokus op die sosiale - en



kulturele dimensies van die teks. Elliott (1993:7) definieer Sosiaal Wetenskaplike kritiek as volg:

Social-scientific criticism of the Bible is that phase of the exegetical task which analyzes the social and cultural dimensions of the text and of its environmental context through the utilization of the perspectives, theory, models, and research of the social sciences.

(Elliott 1993:7)

Historiese kritiek word as 'n sub-dissipline van eksegeese beskou wat die ander eksegetiese dissiplines aanvul (Elliott 1993:340).¹⁹ Volgens Elliott (1993:8) verskil sosiaal-wetenskaplike kritiek van die ander subdissiplines van eksegeese in dié sin dat dit fokus op die teks as 'n refleksie en 'n respons op die sosiale en kulturele konteks waarbinne die teks ontstaan het; asook hoe die teks ontwerp was as om 'n middel tot sosiale interaksie te funksioneer (Elliott 1993:10). Die doel van die sosiaal wetenskaplike kritiek is om beide die eksplisiete én implisiete (sosiale) betekenismoontlikhede in die teks verborge lê oop te sluit en te bepaal. Hierdie is die resultaat van die wisselwerking tussen die sosiale en kulturele sisteme sowel as die betekenisraamwerke van beide die skrywer en die oorspronklike gehoor. Die betrokke teks het dus nie net ontstaan binne 'n bepaalde sosiale en kulturele konteks nie, maar dit beskik ook oor 'n implisiete en unieke *sosiale dimensie* wat verreken moet word (Elliott 1993:9).

Indien mens siekte en genesing in die Bybel wil bestudeer is dit met ander woorde noodsaaklik dat daar in ag geneem moet word dat die bepaalde fenomene afspeel binne 'n groter konstellasië van sosiale, ekonomiese, religieuse, politieke en kulturele faktore (Elliott 1993:9). Die Sosiaal-wetenskaplike kritiek se unieke bydraë lê daarin dat dit die kennis van die sosiale wetenskappe (sosiologie, antropologie, argeologie) in gesprek met Bybelse tekste bring.

Die doel van eksegeese is om die betekenis (-moontlikhede) van Bybelse tekste in hulle oorspronklike konteks te bepaal deur middel van 'n komprehensiewe

¹⁹ Die ander eksegetiese dissiplines is: teks-kritiek; literêre-kritiek; narratiewe-kritiek; historiese-kritiek; tradisie-kritiek; vorm-kritiek; redaksie-kritiek; retoriese-kritiek; teologiese-kritiek. Elliott (1993:7-8) gee 'n kort oorsig oor die betrokke doelwitte van die verskillende eksegetiese dissiplines. Sien in hierdie verband ook vir Egger (1996).



bestudering van al die elemente van die teks (tekstueel, literêr, linguisties, histories, tradisie, redaksioneel, retories en teologies asook sosiaal).

Antropoloë onderskei tussen “lae konteks” – en “hoë konteks” samelewings. In hoë konteks samelewings soos dié waarin die Bybelse tekste ontstaan het, word kennis aangaande die sosiale konteks veronderstel. Elliott (1993:11) merk in dié verband op: “Accordingly, it is presumed in such societies that contemporary readers will be able to ‘fill in the gaps’ and ‘read between the lines’.” Daarom is dit so noodsaaklik dat die moderne interpreteerder navorsing moet doen met inagneming van en met betrekking tot die veronderstelde kennis aangaande die groter sosiale en kulturele matriks waarbinne die teks sy ontstaan gehad het.

Elliott (1993:11) is korrek as hy hieroor sê:

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

(Elliott 1993:11)

Volgens Elliott (1993:18) kan ‘sosiale studies’ in vyf kategorieë geklassifiseer word:

Kategorie	Fokus	Eksponente
1. Bestudering van “ <i>social realia</i> ”	Beskrywing van antieke gemeenskappe sonder om dit te analiseer/verklaar	Joachim Jeremias Frederich Grant Abraham Malherbe
2. Integrering van politieke, ekonomiese fenomene met sosiale fenomene	Konseptuele raamwerk is histories eerder as sosiaal wetenskaplik	Martin Hengel Wolfgang Stegemann
3. Bestudering van die sosiale organisasie, sosiale institusies en ontstaan van Christendom	Gebruik doelbewus sosiale teorieë en modelle. Beweeg na sosiale beskrywing/verklaring van vroeë Christendom	Gert Theissen Wayne Meeks
4. Konteks Groep	Bestudeer sosiale en kulturele omgewing van die Nuwe Testament. Kyk na die sosiale en kulturele manuskripte wat sosiale interaksie beïnvloed. Gebruik teorieë van kulturele antropologie.	Bruce Malina Jerome Neyrey
5. Analise van Bybelse tekste	Gebruik navorsing, teorieë en modelle van die sosiale	Fernando Belo John Elliott



	wetenskappe om Bybelse tekste te analiseer.	Norman Peterson
--	---	-----------------

(Figuur 3: Kategorieë van sosiale studies)

Die mees resente werke van veral Pilch (2000) en Malina & Neyrey (1991) word om hierdie rede vrugbaar in die hierdie studie aangewend. Volgens Elliott word Malina en Neyrey onder die sogenaamde ‘context group’ geëposisioneer. Laasgenoemde geleerdes reflekteer oor siekte en genesing veral vanuit en in die sosiaal-wetenskaplike idioom en verdiskonteer daarby ook die sosiale en kulturele konteks van die Nuwe Testament. Derhalwe het hulle ook bepaalde teoretiese konstruksie ontwikkel waarmee hulle die Bybelse verhale interpreteer (vgl. eer en skande). Op sy beurt verdiskonteer Pilch (2000) in sy studie die insigte van die mediese antropologie en benut daarby die sosiaal-wetenskaplike insigte van Malina en Neyrey oor reinheid en onreinheid sowel as eer en skande.

Ek vind myself gemaklik binne die sosiaal-wetenskaplike matriks en wend hulle teorieë vrugbaar, maar krities aan. Dit wil voorkom of Pilch (2000) in sy boek *Healing in the New Testament*, nie reg laat geskied aan die uniekheid van die Johannese teologie nie. As voorbeeld kan daar genoem word dat hy nie die *semeia-teologie* sowel as die *lewe-teologie* in Johannes en die verband daarmee met die genesingshandelinge deeglik verdiskonteer nie. Daar is ook met akademiese integriteit eerlik met ander geleerdes omgegaan wat nie met Pilch (2000) en andere saamstem nie. Die mees prominente eksponent by wie ek die meeste geleer het is Milgrom (1991). Hy het 'n ekstensiewe kommentaar op Levitikus geskryf en verskil op kardinale plekke met die kontemporêre sosiaal-wetenskaplikes. Daar word dus gepoog om 'n gesonde balans te handhaaf tussen die ‘Pilch-skool’ en die ‘Milgrom-skool’ deur telkens sensitief te wees vir die dinamika van die genesingshandelinge in die teks self. Daar word dus gewaak daarteen om te maklik teorieë en konsepte op die teks “af te druk”.

EKSKURSIE: Die hidrae van die Mediese Antropologiese dissipline

Daar sal in die verloop van die studie op sommige plekke gebruik gemaak word van die insigte van die Mediese Antropologie. Die Mediese Antropologiese as dissipline het ontwikkel in die tydperk na die Tweede Wêreldoorlog (1948-1945) toe Westerse gesondheidspesialiste weerstand beleef het teen hulle pogings om die “wonders” van moderne medisyne te deel met individue in ander kulture (Pilch



2000:2).²⁰ Kleinman (1980:301) beklemtoon dat “biomedicine is as much ideology as science” (Pilch 2000:21). Hy argumenteer verder (1980:18) dat dit gerig word deur Westerse kulturele voorveronderstellings en deurdrenk is met bepaalde teoretiese- en waarde-oriëntasies. Met die Westerse biomedici se kontak met nie-Westerse kulture het dit egter duidelik geword dat eersgenoemde se voorveronderstellings diep gewortel is in die Westerse kulturele ideologie. Pilch (2000:22) wys daarop dat “the encounter highlighted just how deeply biomedicine is afflicted with ethnocentrism and biomedical reductionism.”

Mediese antropologie as subdissipline van antropologie

Mediese antropologie is tans een van die mees gevorderde subdissiplines van antropologie (Pilch 2000:21).²¹ Unschuld (1988:179) in Pilch (2000:21) beskryf een van die doelwitte van die mediese antropologie as 'n uitmekaar haal van “[T]he closely interwoven natural-environmental, human biological and socio-cultural threads forming the behavioral and conceptual network of human responses to the experience of illness.” Kulturele antropologie bestudeer die lewensstyl van 'n bepaalde groep mense. Foster en Anderson (1978)²² identifiseer enkele wortels van mediese antropologie in die vroeëre navorsingsaktiwiteite van kulturele antropologie naamlik: studies aangaande heksery, toorkuns, primitiewe medisyne, persoonlikheid en geestesgesondheid in diverse kulture.

Vir studente van Bybelse literatuur is daar 'n verdere subdissipline van kulturele antropologie te wete die *Mediterreense antropologie* wat die waardes, geloofsopvattinge, gedrag ensovoorts van diverse kulture bestudeer. Die bydrae van die Mediterreense antropologie vir die doeleindes van hierdie studie, is gesetel in die kennis aangaande die begrippe gesondheid, siekte en genesing in die Mediterreense kulturele konteks van die eerste eeu (Pilch 2000:21).²³

Hoe moet 'n Gesondheidsorgsisteem verstaan word?²⁴

Craffert definieer 'n Gesondheidsorgsisteem soos volg:

[T]he term *health care system* refers to the organisation, means and world-view elements which constitute illness and healing in a particular setting. It includes the structures, resources, convictions, beliefs, practices and techniques employed in a particular culture for dealing with illness and healing.

(1999:21)

Alle sosiale gemeenskappe het 'n gesondheidsorgsisteem wat gevorm word deur 'n kollektiewe siening en gedeelde patroonmatigheid wat op plaaslike vlak funksioneer maar verskillend beskou en gebruik word deur verskillende sosiale groepe en individue (Kleinman 1980:39 in Pilch 2000:26). In hierdie sin kan ons dus argumenteer dat die gesondheidsorgsisteem 'n sosiaal-konstruksionistiese realiteit is. Craffert (1999:21) is dus korrek as hy opmerk: “Since a health-care system forms part of a particular group’s cultural system, specific cultural elements influence the different health care systems.” Dit beteken dus dat die Bybelse *navorser altyd bewus behoort te wees van die konseptuele model wat ter sake is in die bestudering van diverse genesingsverhale in diverse kulturele kontekste*. Daarby behoort hy of sy ook in ag te neem dat daar 'n wederkerige interaksie bestaan tussen die gesondheidsorgsisteem, wêreldbeeld en kulturele sisteem van die eerste eeue Mediterreense sosioreligieuse matriks.

²⁰ Vgl Logan en Hunt 1978. Johnson en Sargent (1990) gee die mees uitgebreide bibliografie vir bykomende verwysings. Wellin (1978) gee 'n oorsig oor die ses dekades van navorsing tot en met 1978 en lig die vernaamste konseptuele modelle uit.

²¹ Eksponeer soos Seymour-Smith (1986:187) gebruik die term "Ethnomedicine" as ruilterm vir Mediese antropologie in 'n poging om die dissipline verder te disassosieer van Westerse wetenskaplike geneeskunde (Pilch 2000:21).

²² Vgl. In Pilch (2000:21).

²³ Sien ook Gaines en Farmer (1986); Gilmore (1982; 1987); Murdock (1980); Harwood (1981); Henderson (1989); Henderson en Primeaux (1981); McGoldrick et al (1982); Palgi (1983); Saunders (1969); Spiegel (1982). Vgl. Pilch (2000:21).

²⁴ Sien Craffert (1999:22-25) vir 'n bespreking van die verskillende soorte gesondheidsorgsisteme. Hy onderskei tussen die 1) Naturalistiese gesondheidsorgsisteem, 2) en die Personalistiese gesondheidsorgsisteem, 3) die Biomediese gesondheidsorgsisteem.



Hieruit volg dit duidelik dat die hele sisteem by die genesingsproses betrokke is (vgl. Kleinman 1980:72) en dat dit nie net die geneesheer is wat die sieke genees nie (Kyk Craffert 1999:19). Daarom moet die navorser 'n mikro - en 'n makro-sistemiese analise doen om te bepaal hoe gebeurtenisse op klein skaal binne die sisteem as geheel (in bogenoemde drie sektore) met grootskaalse sosiale strukture en prosesse in verhouding staan. Pilch (2000:26-27) merk op: "Social reality determines what the power is: witchcraft, exorcism, fortune-telling, surgery, psychotherapy, and symbolic reality determines the pathways by which the application of power may be affective. In turn, political, political-economic, and cultural power determines which view prevails and which outcomes are acceptable."

Daarom waarsku Kleinman (1980:415) dat 'n gesondheidsorgsisteem nie verstaan kan word buite sy kulturele konteks nie (Sien ook Craffert 1999:21). In die konteks van dit wat so pas gesê is stem ek saam met Pilch (2000:26) dat dit baie belangrik is om sosiale gedrag te verstaan teen die agtergrond van die onderliggende kulturele waardes in 'n gegewe sosiohistoriese en kulturele konteks. Wanneer daar dan met Bybelse literatuur gewerk word, is dit na my mening baie belangrik dat ons binne die ruimte van die kerk ook die simboliese universum van die Bybelse skrywers verstaan. So glo Johannes dat God vanaf die onsigbare ewige sfeer na die tydelike sigbare sfeer gekom het en Homself in Jesus Christus geopenbaar het. Die metafisiese element word met ander woorde hierby ingebring. Craffert (1999:21) stem hiermee saam en merk op:

Perhaps more correctly stated, there is a reciprocal interaction between health care system, world-view and cultural system. For example, where supernatural beings co-inhabit the world with humans, they can naturally play a role in human affairs, including illness and health care.

(Craffert 1999:21)

In 'n poging om etnosentrisme te vermy moet die eksegeet dus deurgaans bewus wees van sy eie voorveronderstellings en wêreldbeeld terwyl hy of sy die antieke genesingsverhale interpreteer teen die agtergrond van die eerste eeuse Mediterreense wêreldbeeld. Met hierdie waarde oriëntasies in ag genome, kan die volgende definisie van gesondheid ten opsigte van die Mediterreense mense gebruik word: Gesondheid is "a state of complete well-being and not merely the absence of disease or infirmity" (Callahan 1973 in Pilch 2000:12). Indien ons die onderliggende waardes van die antieke Mediterreense konteks in ag neem, raak dit duidelik dat gesondheid 'n staat van totale "well-being" is eerder as die blote restourasie of herstel van 'n individu se funksionaliteit. Dit is om hierdie rede dat Pilch (2000:12) opmerk: "Sickness and healing, then, are perceived quite differently in this matrix than in the Western, scientific perspective." Die Westerling sal verlamming beskou as 'n verlies aan funksionaliteit terwyl die antieke groepsgeoriënteerde persoonlikheid dit sou sien as 'n "disvalued state of being."²⁵ In Johannes 5:7 lees ons hoe die verlamde persoon sonder vriend was en duidelik 'n sosiale uitgeworpene, iemand sonder sosiale eer. Jesus verander/transformeer die man se "disvalued state", en herstel hom tot heelheid, en word ook sy eerste "vriend" (Pilch 2000:13).

Craffert (1999:21) maak die belangrike opmerking dat in sommige gemeenskappe die verskillende sosiale sisteme onafhanklik en minder geïntegreerd funksioneer en dat daar in 'n gegewe kultuur verskillende gesondheidsorgsisteme teenwoordig kan wees. So byvoorbeeld, is die dominante gesondheidsorgsisteem van die Weste ingebed in die *Biomediese paradigma* met die tipiese hoë tegnologiese instrumente, hospitale en gesofistikeerde medikasie. Daar bestaan egter tans ook nog die *alternatiewe geneeskundige* gesondheidsorgsisteem wat uit dissiplines soos byvoorbeeld akupunctuur, chiropraktyk en tradisionele geneeshere bestaan. In ander kulture weer, soos in die geval van die eerste eeuse Mediterreense samelewings, was die interaksie tussen die verskillende elemente en sisteme meer geïntegreerd.²⁶ Craffert (1999:21) merk op: "The result is that in such a cultural system it is difficult, if not impossible, to distinguish and separate, say, religion from politics or health care from religion. Such was the world of the New Testament". *Wanneer ons derhalwe oor genesingsverhale in die Nuwe Testament besin, moet ons in ag neem dat die begrip "siekte" ook sosioreligieuse implikasies ingehou het. 'n Biologiese patologie het nie soos vandag net biologiese en funksionele implikasies ingehou nie.*

²⁵ In Levitikus sien ons hoe iemand met 'n abnormale ledemaat as 'n sieke beskou word en homself in 'n "disvalued state of being" bevind (Pilch 2000).

²⁶ Craffert (1999:21-22) meen dat daar in die eerste eeu ook verskillende gesondheidsorgsisteme geheers het.



Dit het ook mense se religieuse bestaanstoestand en status beïnvloed. Die gesondheidsstelsel moet dus in die konteks van die kulturele matriks beskou word en nie in isolasie daarvan nie.

1.6. HERMENEUTIESE BENADERING

Alle navorsing en waarneming behels bepaalde teoretiese en metodologiese vertrekpunte en voorveronderstellings (Heidegger 1962; Koningsveld 1977:126; De Villiers 1991:146) wat natuurlik oor 'n bepaalde tyd groei, ontwikkel en verander (vgl. Kümmel 1970; Stuhlmacher 1975; Bruce 1979:21-59; Lategan 1982; Thiselton 1980 en 1992:142). In hierdie gedeelte van die proefskrif gaan daar gepoog word om 'n uiteensetting te gee van hoe ek die hermeneutiese proses verstaan in verhouding tot my eie metodologiese benadering in die argumentering van die tese.

1.6.1. Hermeneutiek as Kommunikasie dinamiek

Nuwe Testamentiese Hermeneutiek word beskou as die 'teorie van verstaan' of verstaanskunde met die oog op die interpretasie van antieke Nuwe Testamentiese tekste (Kyk Smit 1987; Smit 1988:441; Thiselton 1980:10-11; Kyk Ricoeur 1980:15).²⁷ Lategan merk in dié verband op:

In the most general terms, hermeneutics can be described as the “art of understanding.” Used in its narrower sense, hermeneutics can refer to the method and techniques used to interpret written texts. In a wider sense, it can refer to the conditions which make understanding possible and even to the process of understanding as a whole. In theology, it is usually used in contrast to exegesis—the former is understood as the theory, the latter as the practice of interpretation.

(Lategan 1992:149)

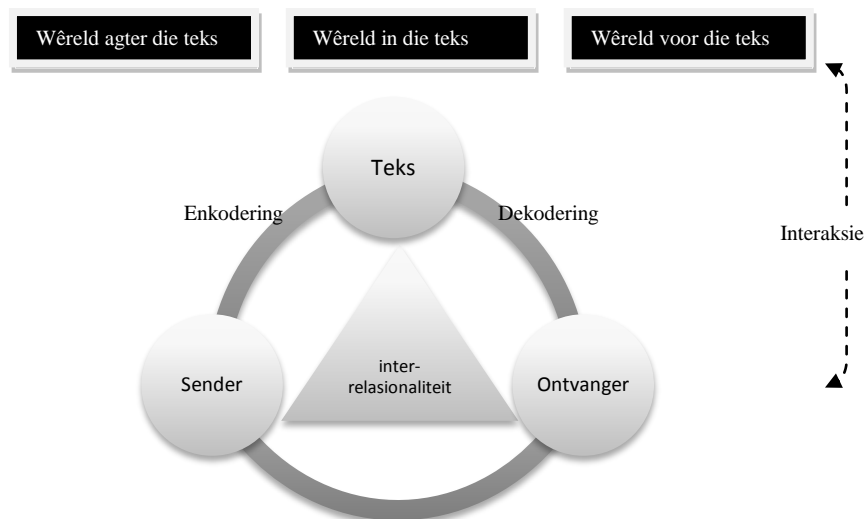
Hermeneutiek het te make met die *Verstehen* (verstaan) van 'n destydse antieke Mediterreense *Erlebnis* (belewenis) in 'n bepaalde konteks en 'n poging om in gesprek daarmee te tree met die doel om tot 'n *Nacherleben* (her-belewenis) te kom (vgl. Lategan 1992:149). In hierdie sin kan hermeneutiek dus ook as kommunikasie-proses

²⁷Vgl. Ricoeur (1975:265); Rousseau (1985:95). Roberts (1979:58) verstaan dit as die 'theory of scriptural exposition.'

Du Rand (1990:7) merk op dat die betekenis van en kommunikasie met die Johannese boodskap voortvloei uit 'n interpretasie van die teks van die Johannesevangelie self. Vgl. Ricoeur (1975:265); Rousseau (1985:95).

beskou word aangesien daar interaksie of dialoog plaasvind in 'n poging om betekenis te konstrueer en verstaanbaar te formuleer (vgl. van der Merwe 1995:52). In 'n poging om by die bedoeling en betekenis van die Johannese getuienis (evangelie) as tekssoort (verteltekst²⁸) uit te kom is dit sinvol om dit vanuit die raamwerk van 'n kommunikasieproses te beskou (Kyk Smit 1987; Roberts 1979:48-58).

In enige suksesvolle kommunikasieproses is daar ten minste die volgende drie elemente teenwoordig: Sender, Boodskap en Ontvanger. Indien een van hierdie dimensies afwesig is, is kommunikasie nie moontlik nie. Die volgende Figuur van Van der Merwe (1995:52) illustreer 'n konvensionele kommunikasiemodel:



(Figuur 4: Kommunikasie model)

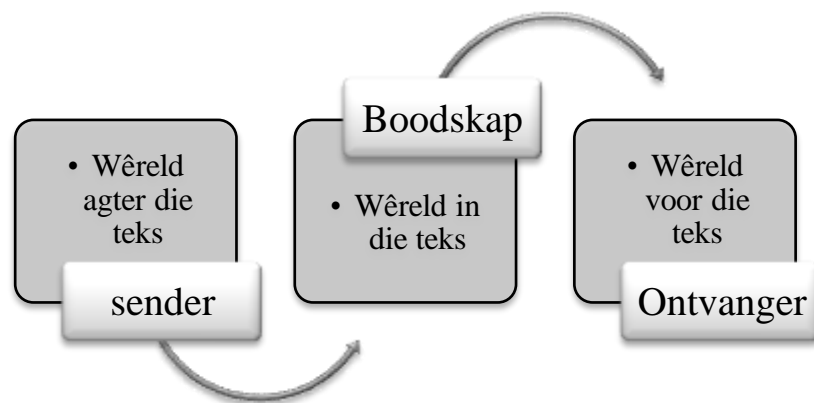
Die Nuwe Testamentiese geskrewe teks is 'n skriftelike vergestaltung van 'n bepaalde kommunikasie proses waardeur 'n sender 'n bepaalde boodskap aan 'n bepaalde gehoor wou gee in 'n bepaalde kon-tekst. Nie net is die teks 'n produk van interaksie tussen verskillende mense in 'n bepaalde sosio-historiese en kulturele konteks nie, maar is die teks as geheel tegelyk ook 'n produk wat se betekenis afhang van sy inter-tekstuele en intra-tekstuele kontekste. In die hermeneutiese proses poog ons dus om tot verstaan te kom van die boodskap wat die oorspronklike historiese skrywer in die oog gehad het, met die onderliggende wete dat daar 'n reuse historiese en kulturele

²⁸ Met vertelde wêreld word daar verwys na die literêre wêreld waarin die verhaal afspeel.

kloof tussen die moderne leser en die antieke skrywer is. Daarom is die ‘tot verstaan kom’ van die teks by implikasie altyd voorlopig (Kyk Ricoeur 1975; 1980).

Huidige Tendense in die Hermeneutiese debat

Hier gaan nie gepoog word om in detail in die hermeneutiese debat in te gaan nie, maar bloot om my eie posisie te verduidelik in die konteks van die ontwikkelingsgeskiedenis²⁹ van die hermeneutiese debat. Van der Merwe (1995:48)³⁰ se model, wat hy van Lategan (1984:3) oorgeneem het, word hier aangepas in 'n poging om kortliks die geskiedenis (Kyk Lategan 1992:150-154) en ontwikkeling van hermeneutiek te verduidelik:



(Figuur 5: Sender, Boodskap, Ontvanger)

Die onderskeiding tussen sender, boodskap en ontvanger en die rigting of beweging van tendense van sender, na boodskap, na ontvanger verteenwoordig “three different groups of theories regarding the locus and actualization of meaning: author-centred, text-centered and reader-centered approaches to the text” (van der Merwe 1995:48; Kyk Lategan 1984:2).³¹

Die *sender gefokusde benadering* fokus op die wêreld agter die teks, die historiese konteks waarbinne die teks ontstaan het, die omstandighede van die outeur en die produksie van die teks. Hierdie benadering het ontstaan met die ontwaking van

²⁹ Vir inligting aangaande die geskiedenis van teologiese hermeutiek kan die volgende bronne geraadpleeg word: Sien Kümmel (1970); Bruce (1979:21-59); Tate (1991) en Thiselton (1992:142vv).

³⁰ Op voetspoor van Lategan (1984:3).

³¹ Vgl; Lategan (1984:2vv); Longman (1987:19vv) en Tate (1991:xvi).



die historiese bewussyn van die mens en is kenmerkend van die histories-kritiese metodologie (vgl. Teks-kritiek, bronne-kritiek, vorm-kritiek, tradisie-kritiek en redaksie kritiek).

Die *boodskap gefokusde benadering* fokus op die wêreld binne die teks of “text preservation and mediation” (van der Merwe 1995:49). Met die opkoms van 'new Criticism'³² en strukturalisme het die pendulum vanaf die (diakroniese) historiese kritiek na die (sinkroniese) outonome teks geswaai.³³ Hier word veronderstel dat die lokus van betekenis in die strukturele samestelling van die teks opsigself gevind kan word (vgl. Mlakuzhyil 1987:17vv).

Die *reseptor gefokusde benadering* verteenwoordig 'n meer resente ontwikkeling wat fokus op die wêreld voor die teks, of die verhouding tussen die teks en die leser (Lategan 1984:3; 1992:151-152). Hierdie benadering is in 'n sekere sin meer geïnteresseerd in die effek van kommunikasie as in die meganika daarvan (van der Merwe 1995:49).³⁴ Lategan merk op:

In recent hermeneutical reflection, the pragmatic aspect of texts has gained in importance. Various factors contributed to this development. Speech act theory focused attention on the effect of verbal communication. Similarly, the revival of rhetorical criticism is directly linked to an interest in the persuasive potential of biblical material. Up to this point the role and situation of the receiver hardly formed part of hermeneutical reflection. But the advance of reader theories in literature and the appearance of contextual theologies (black, liberation, feminist), made it imperative to include the context of reception in any effective hermeneutical design. Deconstruction and post-

³² New Criticism verwys na 'n algemene tendens in literêre teorie wat kenmerkend van die 1940's - 1950's was. Longman merk op: “The literary work is self-sufficient; the author's intention and background are unimportant to the critic” (Longman 1987:25 aangehaal deur Van der Merwe 1995:49).

³³ Hierdie tendens het veral populêr geword in die 1970's toe daar groter erns gemaak is met die teks self. Dit kan veral gesien word in die verskeie struktuurbenaderings wat in daardie tyd na vore gekom het. Hier het die fokus veral geval op die linguïstiese oppervlaktestruktuur om by betekenis van die teks uit te kom: opbou van die teks; relasies tussen die verskillende dele. Vgl. die Franse strukturaliste Greimas en Patte, se strukturalistiese benaderinge. So is die Suid-Afrikaanse struktuuranalise gerig op die linguïstiese oppervlaktestruktuur met die klem op teksbinding en tekssamehang (Du Rand 1990:7).

³⁴ Sien ook Van Tilborg (1989:19-31) wat die verband tussen eksegeese en kommunikasie teorie uitlig. So merk hy byvoorbeeld op: “Biblical exegesis should thus be done within the framework of communication theory. This interest in communication can also be related to the influence of and interaction with textual linguistics and textual theory.”



modern theories pose a challenge to the structural and new critical concept of the autonomy of the text and attempt to move beyond what is seen as the foundationalism of reader studies and the modernist position.

(Lategan 1992:151-152)

Du Rand (1990:6) wys daarop dat die klem in die navorsing oor die Johannesevangelie in die verlede taamlik eensydig geval het op die wording van die teks en nie genoeg op die ontvangs daarvan as sodanig nie (Kyk Nicol 1972:1; Fortna 1970, 1988; Brown 1970; Schnackenburg 1965-1984). Dit het meer as dikwels gebeur dat die eenheid van die Evangelieverhaal en die verhouding tussen leser en teks nie voldoende verreken is deur die historiese benaderings nie (Du Rand 1990:6; Lategan 1992:151-152). Een van die grootste probleme in die verstaan van die Johannesevangelie het bestaan uit die groot kloof tussen die oorspronklike historiese konteks van die evangelie en die kontemporêre lesers.

Juis om hierdie rede word daar in hierdie proefskrif veral gesteun op die insigte van die sosiolinguistiek (en sosiale wetenskappe) waarvolgens die ‘setting’ van die teks en die leser as belangrik geag word in die interpretasie van teks-inligting aangesien die teks en die leser nie net histories nie maar ook kultureel aansienlik verwyderd van mekaar staan.³⁵ So word daar in die hierdie proefskrif gewys op die gevaar van etnosentrisme in die interpretasie van die betekenis van siekte en geneesing in kulturele perspektief.³⁶

Samevatting

Deist (1983:128) is korrek as hy opmerk dat die verskillende benaderinge of aksente elkeen 'n waardevolle bydrae te lewer het in die interpretasie van die teks en mekaar komplimenteer. Uit die aard van die saak verleen bepaalde tekste hulself meer tot sekere benaderinge. Elkeen van die benaderinge verlig bepaalde aspekte van die teks. Daarom moet die eksegeet duidelik uiteensit wat nagevors wil word en die bepaalde

³⁵ Volgens Theissen (1979:3) is die sosiologiese benadering 'n logiese gevolg van die histories-kritiese metodologie. Vgl. Thiselton (1992:10) vir bykomende perspektiewe oor 'new Horizons in the Development of Hermeneutics.'

³⁶ Ek stem met van der Merwe (1995:51) saam dat "One must therefore adopt the viewpoint that the linguistic-literary perspectives is embedded in a socio-historical situation."



beperkinge en grense van die metodologiese benaderinge verdiskonteer.³⁷ In die konteks van die vraag oor die verhouding tussen die diakroniese en die sinkroniese benaderinge tot teksinterpretasie is dit belangrik om 'n gebalanseerde³⁸ benadering te handhaaf met 'n openheid vir alle toepaslike dimensies.³⁹ Saam met Du Rand (1990:8) word daar ten opsigte van 'n metodologiese uitgangspunt gekies vir 'n meer-dimensionele kombinasie waar die winsmomente van die histories-kritiese benaderings⁴⁰ verdiskonteer word waar dit van toepassing mag wees. Die Johannesevangelie word in hierdie proefskrif met ander woorde as *teologiese vertelling* beskou en nie as *bruta facta* nie. Daarom sal die bedoeling van die teologiese vertelling aangaande die genesingsverhale telkens in fokus staan tydens die eksegetiese proses. Die voorveronderstelling word gehandhaaf dat die genesingsverhale tekens (σημεία) is wat heenwys na die Johannese waarheidsaanspraak dat Jesus *lewe* gee (vgl. Joh. 20:30-31).

1.6.2 Die Johannesevangelie as Verteltekst

Die Johannesevangelie as verteltekst moet deur middel van narratiewe eksegeese en resepsie ontleed word. Die Johannesevangelie weerspieël in sy vertelskema⁴¹ 'n logiese verhaalopbou te midde van tekstuele tegnieke soos chiasmes (18:28-19:16), ironie (4:12; 7:35; 8:22), misverstand (7:4; 14), dubbele betekenis (3:3), inclusio (2:11; 4:46, 45) ensovoorts (Du Rand 1990:10). Die skrywer van die Johannesevangelie se vertelling word gekenmerk deur narratiewe stof wat gevolg word deur redevoeringstof. Die vertelling en die kommentaar daarop word meesterlik in die evangelie tot 'n eenheid geïntegreer.

³⁷ Dit is gemeenplaas dat elke metode bepaalde vrae aan die teks stel en met bepaalde antwoorde vorendag kom. In die *formgeschiedliche* benadering word die teks beskou as 'n versameling tradisies wat in verhaal-raamwerk geplaas is deur een of ander versamelaar aan die eide van 'n sosiologiese proses. Volgens die sogenaamde *redaktionsgeschiedliche* benadering was bepaalde redaktors diegene wat die tradisies teologies geïnterpreteer het en dit aangepas het na aanleiding van die bepaalde situasie van die gemeenskap waaraan hulle behoort het.

³⁸ Vgl. Du Rand (1990:6).

³⁹ Die rede daarvoor bestaan uit die feit dat die aard van die Johannesevangelie vereis dat dit onder andere histories geïnterpreteer moet word na aanleiding van sy oorsprongsgeskiedenis, inhoud, oordrag en kanonisering. Hiermee word egter nie gesê dat die Johannesevangelie as *bruta facta* verstaan moet word nie.

⁴⁰ Soos die redaksie-kritiese; strukturele (linguistiese oppervlaktestruktuur) en strukturele (verhaalstruktuur) benaderings.

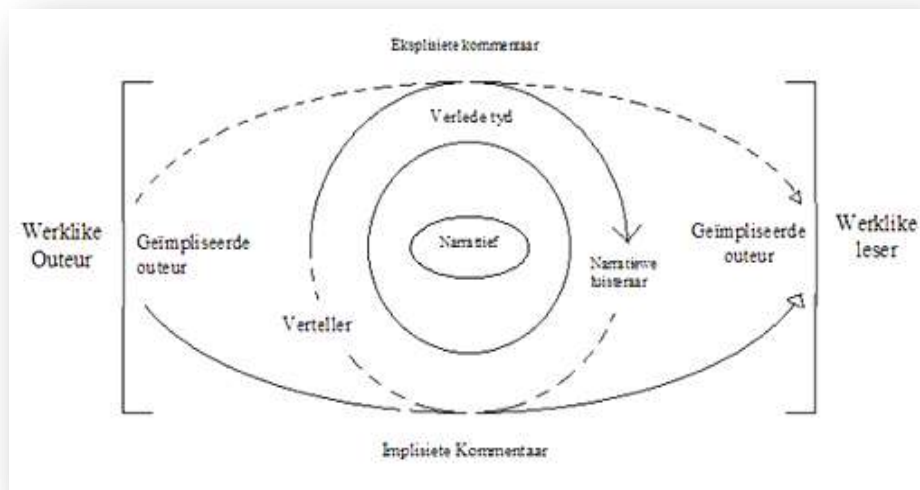
⁴¹ Let egter daarop dat die vertelgang van die teks nie sinoniem met die verhaal is nie. Daar word dus onderskei tussen die vertelsamehang of vertelgang en die inhoud van die verhaal.



Die evangelie-skrywer het 'n *vertelde wêreld* geskep waardeur die *verteller* die leser by die verhaal probeer betrek. In die vertelde wêreld wat die wat die skrywer konstrueer, kom verskeie karakters na vore wat in bepaalde verhouding tot mekaar staan, eie gesigspunte openbaar en relasioneel op bepaalde maniere teenoor ander karakters en die protagonis optree. Die taak van die eksegeet is dan onder andere om te poog om die gesigspunt van die verteller aan te neem om só te sien hoe die skrywer die onderlinge verhoudinge beskou. Deur middel van kommentaar gee die verteller dikwels vir die leser in die literêre wêreld insig wat nie in die werklike situasie vir die karakters openbaar word nie.⁴² So lei die verteller die leser in 'n bepaalde rigting. Du Rand (1990:10) wys daarop dat die vertelde wêreld van die Evangelieverhaal nie dieselfde is as die van Jesus of die evangelis nie. Dit is bloot 'n gekonstrueerde literêre wêreld wat deur die skrywer geskep is.

Die skrywer van die Johannesevangelie het dus nie net 'n kliniese verslaggewing van *bruta facta* gepleeg nie, maar 'n lewende geïnterpreteerde teologiese vertelling kunstig aangebied (vgl. Du Rand 1990:11). Kenmerkend van 'n vertelling het die evangelie 'n duidelike plot, dominante vertellersperspektief, karakters en 'n bepaalde boodskap wat hy wil kommunikeer. In die Johannesevangelie sentreer die vertellersperspektief rondom die identiteitsvraag van Jesus en wat Hy as die Gestuurde Seun van God op aarde kom doen het, naamlik om Lewe te bring (vgl. Joh. 20:30-31). Die Johannese getuienis (evangelie) as tekssoort (vertelteks) moet ook binne die raamwerk van 'n kommunikasieproses beskou word. Du Rand (1990:12) bied die volgende model van Culpepper (Kyk Culpepper 1983:6) aan om te verduidelik hoe 'n verhaal oorgesein word vanaf die skrywer na die leser:

⁴² Vgl. Johannes 13:2 waar die leser in die literêre wêreld vertel word dat Judas bese planne het en dat die duiwel in hom gevaar het. Die dissipels in die werklike situasie dra nie daarvan kennis nie. Die leser weet dus meer as die karakters in die verhaal self na aanleiding van die kommentaar wat die verteller aan die leser bied.



(*Figuur 6: Culpepper se kommunikasie proses*)

Uit bogenoemde Figuur word daar ter samevatting onderskei tussen:

- Die *werklike outeur* en die *werklike lesers*
 - Albei is buite-tekstuele entiteite
 - wat tot die historiese konteks van 'n geskrewe stuk literatuur gereken word.
 - Die werklike outeur konstrueer die vertelling en bied dit so aan dat dit deur die verteller 'n bepaalde beeld van die outeur projekteer.
 - Hierdie beeld stem nie noodwendig ooreen met die ware identiteit van die werklike outeur nie.
 - Hierdie geprojekteerde beeld verwys dan na die geïmpliseerde outeur.
- Die *geïmpliseerde outeur* en *geïmpliseerde leser*
 - Die geïmpliseerde outeur is die somtotaal van die keuses van die werklike outeur in die opset, ironie, karakterisering, afstand, tyd, vertellerspektief ensovoorts.⁴³

⁴³ Juis om hierdie rede is dit so moeilik om op grond van interne getuienis in die teks outeurskap van 'n geskrif te bepaal. Du Rand (1990:77) merk op: “Die verteller as skepping van die werklike outeur kan as strategiese literêre skepping die werklike outeur se perspektiewe vir die leser aanvaarbaar en verwerkbaar probeer maak deur middel van die geïmpliseerde outeur.”



- Hierdie keuses van die werklike outeur skep 'n bepaalde geestelike beeld van die outeur en bepaal uiteindelik hoe die leser op die inhoud reageer.
- In die Johannesevangelie is daar geen verskil tussen die gesigspunt of perspektief van die werklike outeur en die geïmpliseerde outeur nie.
- Die geïmpliseerde outeur en die geïmpliseerde leser (die werklike leser wat die werklike outeur in gedagtes gehad het), sowel as die verteller en die luisteraar is almal binne-tekstuele literêre funksies (vgl. Du Rand 1990:12).
- Verhaalgang
 - Die onderlinge verhoudinge tussen karakters en die gebeure wat daar plaasvind konstrueer die *verhaalgang*. Die plot van die Johannesevangelie bevat 'n inherente geladenheid na aanleiding van die unieke sendingmotief wat in die evangelie aangebied word. Jesus se preëksistensie (vgl. Joh. 1:1-18) skep 'n geladenheid wat in die res van die verhaal van beslissende hermeneutiese belang is (Du Rand 1990:13).
- *Implisiete of indirekte kommentaar*
 - *Implisiete of indirekte kommentaar* verwys onder andere na die fenomene van ironie of simboliek aangesien dit die tegnieke is waarop die geïmpliseerde outeur taktvol met die geïmpliseerde leser⁴⁴ kommunikeer.
 - Die outeur-verteller wil die leser uiteindelik in die wêreld van die teks self inlei en oorreed tot sy betrokke *ideologiese vertellersperspektief*.
 - In die evangelie volgens Johannes het die verteller ten doel om die leser te oorreed dat Jesus inderdaad die gestuurde Seun van God is wat Lewe kom bring het (vgl. Joh. 3:15-16; 20:30-31) en die leser te help om daarmee te assosieer en te identifiseer (vgl. Du Rand 1990:78).

⁴⁴ In die Evangelie volgens Johannes kan die geïmpliseerde leser bykans nie van die fiktiewe leser of luisteraar onderskei word nie (vgl. Du Rand 1990:13).



✚ 1.7. ANALITIESE PROSES: EKSEGETIESE METODOLOGIE

In enige suksesvolle eksegetiese onderneming is dit belangrik om verskillende en toepaslike metodes aan te wend om die betekenismoontlikhede van bepaalde tekste te ondersoek. Egger (1996:8) merk byvoorbeeld op: “To do justice to the varied aspects of New Testament texts, a varied set of methodological instruments is used in scholarly dealing with the New Testament.”⁴⁵ Alle relevante metodes wat my as eksegeet help om die teks beter te eksegetiseer sal aangewend word (Kyk Lategan 1992:153-154). Die eksegetiese benadering wat in hierdie studie aangewend word, funksioneer binne die grense van *grammatiese, literêre, sosiale en historiese* analises en interpretasie soos deeglik bespreek in die werke van Egger (1996), Fee (2002), Green (1995), Morgan en Barton (1988), Osborne (1991), Porter (2002), Schnelle (1998) en Van der Watt (2001). In hierdie studie domineer die sosiaal wetenskaplike model, maar daar sal uit die aard van die saak ook van ander eksegetiese metodes en instrumente gebruik gemaak word om my te help om die teks beter te ontsluit.

✚ 1.8. RELEVANSIE VAN DIE NAVORSING?

1.8.1. Die behoefte aan Genesing en Rekonsiliasie in die Global dorp

Sedert die publikasie van Dawid J. Bosch se *Transforming Mission* (1991) is daar in die sendingwetenskappe gedink in terme van paradigmas: sending as inkulturasie, bevryding, proklamasie, dialoog, en so meer. Volgens Kim (2005:xv) in die boek *Reconciling Mission: The Ministry of Healing and Reconciliation in the Church Worldwide* (2005), het Robert Schreiter (2004) onlangs geargumenteer dat sending as genesing en rekonsiliasie binne die huidige globale situasie waarin ons onself bevind, al meer besig is om die vorige sending paradigmas te vervang (Kim 2005:xv).

Schreiter (2004) gee 'n aantal redes waarom die behoefte aan genesing en rekonsiliasie in die huidige klimaat 'n groot behoefte is:

1) Daar is 'n behoefte aan rekonstruksie (heropbou en ontwikkeling) van bepaalde samelewings na 'n lang tydperk van totalitêre oorheersing;

2) Daar is 'n behoefte aan die kant van vorige kommunistiese regerings wat hulleself weer moet restoureer, representeer en moet “*Re-Imagine*” in die konteks van

⁴⁵ In die eksegetiese bestudering van geselekteerde tekste gaan daar *onder andere* gebruik gemaak word van die die eksegetiese skema van Van der Watt (1999). *Die tien stappe van Eksegese*. Ongepubliseerde lesingmateriaal. Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria.



ekonomiese en sosiale globalisasie en die ontwikkeling van etnisiteit wat lank onder druk was;

3) Daar is wêreldwyd 'n groeiende bewuswording van die seer en gebrokenheid wat kolonialisering tot gevolg gehad het en 'n behoefte aan genesing van die verhale van seer (vgl. Suid-Afrika; Australië; New Zeeland; Zimbabwe);

4) Daar is 'n uitdaging om eenheid te bewerkstellig in die konteks van 'n groeiende globale kulturele konteks te midde van 'n diversiteit van kulture wat saam woon en werk;

5) Ook in die Suid-Afrikaanse konteks is daar 'n bewuswording van genesing en rekonsiliasie na aanleiding van die onlangse wêreldwye fokus op die Waarheid- en Versoeningskommissie “after the apartheid rule and the need for healing of the continent from revages of poverty, civil wars and pandemics such as HIV/AIDS” (Kim 2005:xvi);

6) Die groeiende getal fundamentalistiese geloofsgroepe wat met geweld geassosieer word (vgl. Sept. 11 2001);

7) In terme van die toekoms voorspel Schreiter (2004) dat konflik tussen verskillende ouderdomsgroepe en generasies toenemend gaan plaasvind. Schreiter argumenteer dat mense al hoe langer leef en al hoe minder kinders gebore word, veral in Europa, en dat daar tans konflik bestaan rondom pensioenfondse. Hy wys ook op die realiteit van geweld in Afrika rondom die jonger generasie wat toenemend kommerwekkend raak (Schreiter 2004:11-15).

Tydens my studietydperk in Duitsland het ek by vele geleerdes gehoor dat hulle bekommerd is oor die sogenaamde “Ausländer-Problem.” Hierdie probleem hou vele moontlike konflik situasies in soos die groeiende spanning rondom 'n jonger generasie uitlanders wat nie deeglike opleiding ondergaan nie en werkloos raak. Sommige geleerdes gaan so ver as om te waarsku teen 'n moontlike rewolusie en konflik situasie in Duitsland in die nabye toekoms.⁴⁶ Langguth (1995:139)⁴⁷

⁴⁶ Johnson (1995: ad loc), in sy resensie van Langguth (1995) se boek, “In search of Security,” argumenteer dat “Germany is the only country in the world where two major transformations are taking place at the same time: a process of modernization in the west and a transition from command economy to free market economy in the east. In this work, Langguth highlights the dramatic social and political changes occurring in east and west Germany. He concludes that the increasingly complex European political and social landscape and the new diversity of lifestyles in Germany have raised levels of insecurity among individual Germans. Moreover, the end of the bipolar world, with its rigid political, social, and economic structures, is requiring Germans--particularly German youth--to adjust their political and philosophical positions. This important work will be of interest to scholars and students of Germany and the contemporary European scene.”



argumenteer dat die invloed van uitlanders uit onstabiele lande tot moontlike konflik binne Duitsland kan lei: “Massive waves of migration from unstable regions in the world could spill into the industrial nations of the West. The danger is that civil wars could be imported into Germany – that Kurds, Serbs or Algerian Muslims, for example, could act out their conflicts on German soil.” Hy wys reeds teen 1995 daarop dat die behoefte na olie teen 2010 met 30% gaan toeneem. Hy vrees dan dat “If energy sources got into the hands of anti-Western fundamentalists, it could create an economic crisis in the West” (Langguth 1995:139). Die toenemende groei in religieuse fundamentalisme hou ook 'n bedreiging in: “Other areas of possible future conflict in the region are a potential increase in nuclear proliferation, a decline in water supplies and a resurgence of religious fundamentalism (both Islamic and Jewish)” (Langguth 1995:139). Juis om hierdie rede is daar 'n toenemende behoefte aan konflik resolusie, rekonsiliasie, genesing en vrede.

As bestuurslid van Kempbisa, 'n organisasie wat stads-transformasie nastreef deur middel van kerk-eenheid oor kultuur en denominasionele grense heen, het ek dikwels met kerkleiers en lidmate van Tembisa, 'n swart woonbuurt, saamgewerk. Dit het vir my duidelik geword dat daar 'n groeiende behoefte is aan samewerking oor kultuur en denominasionele grense heen. Onder die sambreel van Kempbisa vind daar ook jaarliks Genesing en Rekonsiliasie werksinkels plaas in 'n poging om die seer van die verlede aan te spreek. In 'n onlangse fasiliterings-kongres onder leiding van die Amerikaanse organisasie *Equip* in 2006 het ons bepaalde “Reuse” geïdentifiseer wat in die pad van eenheid, genesing en rekonsiliasie staan. Een so 'n reus is die reus van *SEER* wat uit die Suid-Afrikaanse verlede voortspruit. Dit wil voorkom of daar in die Suid-Afrikaanse kollektiewe psige steeds reste van seer en ongemaklikheid rondom die verlede heers en dat daar moontlik nog 'n baie lang genesings-pad geloop moet word alvorens ons 'n nasie van nasionale eenheid te midde van diversiteit kan word.

1. Teen die agtergrond van die Suid Afrikaanse konteks is die studie relevant aangesien die hele kwessie rondom tradisionele geneeshere se aanspraak op

⁴⁷ Kyk gerus na die volgende webtuiste adres waar 'n gedeelte van Langguth se teks verskyn, asook Johnson se resensie op Langguth se werk:

http://books.google.co.za/books?id=gxgOk3dwAnwC&pg=PA139&ots=1AVSBsv03&dq=Future+conflict+in+Germany&sig=3quWGNrBPM2GpnSTvOMN_8pLir0#PPA139.M1



dokter-status 'n huidige debat in die Mediese sektor vorm. Dit weerspieël die spanning tussen die kontak van Westerse Biomediese geneeskunde en -sisteme met Tradisionele kulture se gesondheidsorg-sisteme (*health care systems*).

2. Wanneer ons dan sinvol oor siekte en genesing in Bybelse perspektief wil praat moet ons in ag neem dat die eie subjek se kulturele voorveronderstellings 'n beduidende invloed op die interpretasieproses uitoefen. Daarom is hierdie studie verder relevant in die Suid-Afrikaanse konteks aangesien dit die hermeneutiese aspek van interpretasie sinvol kan belig. Dit word dan veral beskou teen die agtergrond van “Reading the Bible in Africa” en die huidige Vigs Pandemie.
3. Suid-Afrika verkeer tans in 'n konteks van krisis en disoriëntasie soos blyk uit die geweldstoestand en die realiteit van misdaad. Die ekonomiese toestand in Suid-Afrika met stygende inflasie en prys-tendense vererger die gebroke realiteit in die land, asook die gaping tussen ryk en arm. Die realiteit van konflik in Suid-Afrika, soos die onlangse Xenofobiese geweld (Mei/Junie 2008) noodsaak verder ook die refleksie van 'n Bybelse perspektief oor die kerk se rol in die proses van genesing en restourasie. Die kerk se profetiese stem moet veral in hierdie tyd weer die klank van God se hart vir restourasie laat weerklink. *Die Evangelie-boodskap is tog wesenlik 'n restourasie-boodskap, 'n herskeppings-boodskap, 'n boodskap van multi-dimensionele genesing en heling, die herskepping van kwalitatiewe Lewensmoontlikhede in die dampkring van Sy liefde...*

Myns insiens is die tema van genesing en restourasie uiters relevant in die huidige konteks. Hierdie studie kan vanuit 'n Nuwe-Testamentiese perspektief waardevolle bydrae lewer in terme van die huidige behoefte rondom genesing en rekonsiliasie in die Globale dorp.

1.9. VERLOOP VAN DIE NAVORSING

Om by die doelwitte van hierdie tese uit te kom gaan die navorsingsproses soos volg verloop:



- I. In die volgende afdeling word die eksegetiese studie van die genesingsverhale in Johannes onderneem.
- II. In die tweede hoofstuk word die agtergrond en inleiding tot die eksegetiese bespreek.
- III. In hoofstuk drie word 'n eksegetiese studie van Johannes 4:43-54 onderneem.
- IV. In die vierde hoofstuk word die genesingsverhaal in Johannes 5:1-9 bestudeer.
- V. In die vyfde hoofstuk word die genesingsverhaal in Johannes 9:1-41 geëksegetiseer.
- VI. In die sesde hoofstuk word die genesingsverhaal in Johannes 11:1-42 onderneem.
- VII. In hoofstuk sewe word daar besin oor Johannes se verstaan van geestelike genesing. Daarna word daar geargumenteer waarom die interaksie tussen Jesus en die Samaritaanse vrou in Johannes 4:1-42 as 'n genesingsverhaal beskou kan word.
- VIII. In hoofstuk agt word daar oor die sin van die dood en opstanding van Jesus besin. Daar word geargumenteer waarom die opstanding as die sentrale maar ook kulminerende genesingshandeling- en teken van die evangelie beskou kan word.