

SOSIO-HISTORIESE EN SOSIOLOGIESE INTERPRETASIE VAN DIE NUWE
TESTAMENT *

Jan Botha

Sentrum vir Kontekstuele Hermeneutiek, Universiteit van Stellenbosch
Stellenbosch, 7600

ABSTRACT

Contemporary social and political developments on a global scale prompted a renewed interest in the study of the social facets of the New Testament during the past decade or so. The purpose of this article is to give an overview of the progress made in this line of questioning. More specifically, the article has as its aim to propose a set of categories in terms of which the two main approaches within this branch of New Testament studies can be clearly and consistently distinguished - a matter on which there is currently much confusion. These two approaches are (i) a description of social aspects of the New Testament based on historical-critical methodology, and (ii) an interpretation of the social data thus collected, based on modern social-scientific methodology (specifically Sociology and Anthropology). It is argued that there is ample room as well as a need for the practice of both these approaches, despite the disagreements between the proponents of the two schools. An important aspect of my argumentation is to give relatively elaborate illustrations of each approach.

* Die navorsing vir hierdie artikel is gedoen tydens 'n verblyf in die VSA in 1987-88. Dit is moontlik gemaak deur 'n aanstelling as RGN-Universiteitsnavorsers deur die Universiteit van Stellenbosch. Uiteraard is die standpunte hierin my eie en nie dié van enige van genoemde instansies nie.

1. 'N NUWE BELANGSTELLING IN DIE SOSIALE ASPEKTE VAN DIE NUWE TESTAMENT

Om verskillende redes staan die gebruik van die sosiale wetenskappe vandag in die brandpunt van navorsing in die Nuwe-Testamentiese wetenskap.

Die Bybel word meestal in die eerste plek deur Christene gebruik om raad en troos te soek in persoonlike probleme. Die opvatting dat die boodskap van die Bybel die boodskap van verlossing vir die individu is, is diep gewortel en deur eeue se teologie en prediking gevoed. Hiermee kan daar waarskynlik ook nie veel fout gevind word nie. Tog is dit uit die geskiedenis duidelik dat die Bybel dikwels ook op meer as net die persoonlike vlak van die individu betrek is. Die afskaffing van slawerny is 'n belangrike voorbeeld van hoe Christene begryp het dat die Bybelse boodskap van verlossing óók die samelewing raak en dat sommige samelewingstrukture in die lig daarvan verander behoort te word (vergelyk De Villiers, 1988:1).

Daar is vandag wêreldwyd onder groot groepe Christene 'n bewussyn van en 'n sensitiwiteit oor die maatskaplike probleme van die moderne wêreld. Sake wat hoog op die agenda staan, is onreg, uitbuiting, armoede en die lyding as gevolg daarvan - byvoorbeeld die groeiende gaping op materiële gebied tussen die sogenaamde derdewêreldlande en die eerstewêreldlande; diskriminasie in die kerk en samelewing teen die vrou; slagoffers van rassediskriminasie; mense met fisiese en geestelike gebreke; dakloses; dwelmverslaafdes, VIGS-lyers; vlugteling, ongewenste swangerskappe en die kwessie rondom abortie; ontspoorde jeugdige; kernwapens; die ekologiese verwoesting van ons planeet as gevolg van die eise van die moderne geïndustrialiseerde samelewing, en so meer. Dit is alles sake waarvoor baie Christene vandag diep begaan is (hierdie toedrag van sake het ek elders meer volledig beskryf - vergelyk Botha, 1989:17-19).

Teen hierdie agtergrond is dit te verstane dat daar al hoe meer besin word oor hoe Bybelse tekste saamgehang het met die konkrete samelewingsomstandighede waarin dit ontstaan en aanvanklik gefunksioneer het én wat die moontlike implikasies daarvan vir moderne samelewings kan wees.

Daar is egter ook 'n ander faktor wat baie bygedra het tot die herlewing van die sosiologiese interpretasie. Waar daar in die taalwetenskap vroeër veral aandag gegee is aan die betekenis van frases, sinne en tekste en die semantiek, het daar in die laaste tyd 'n merkbare verskuiwing ingetree met die pragmatiek as ondersoekveld (vergelyk De Villiers, 1983). Volgens die insigte van die pragmatiek word die betekenis van 'n taaluiting fundamenteel bepaal deur die konteks waarin dit gebruik word. Die pragmatiek wil taal in gebruik bestudeer. Dieselfde sin kan selfs teenoorgestelde betekenis hê, afhangende van die konteks waarin dit gebruik word. As my kind op 'n koue dag die deur oop los, kan ek (sarkasties) vir haar sê: "Moenie die deur toe maak nie." In werklikheid bedoel ek egter net die teenoorgestelde. Hierdie ontwikkeling in die taalwetenskap het bygedra tot die verskuiwing van die fokus in die hermeneutiek vanaf die outeur of die teks na 'n derde fase waarin die rol van die leser al hoe meer aandag begin kry het (vergelyk Lategan, 1984:10-12 en W.S. Vorster, 1988:37-38).

Die sosiale konteks van die hedendaagse leser sowel as 'n nuwe belangstelling in die sosiale konteks van die aanvanklike leser van die tekste, het dus al hoe belangriker begin word. Hierdie belangstelling het in die Nuwe-Testamentiese wetenskap na vore gekom in die gebruikmaking van uitlegmetodes vir Bybelse tekste wat oorgeneem en aangepas word uit die sosiale wetenskappe. Vandag kan daar gepraat word van 'n nuwe duidelik onderskeibare metoderigting in die Nuwe-Testamentiese wetenskap. Ou probleme rondom die verstaan en relevansie van die Nuwe Testament vir vandag, word vanuit nuwe paradigmas bevra (vergelyk Domeris, 1988). Hierdie rigting het so merkwaardig gegroei en invloed gewen dat De Villiers (1982) met reg kan praat van 'n renaissance van die sosiologiese teksanalise. Hierdie ontwikkeling is ook te verstaan teen die agtergrond van die huidige neiging tot 'n interdisiplinêre aanpak van die studie van die Nuwe Testament (vergelyk Combrink, 1986).

Die doel van hierdie artikel is om hierdie interessante, belangrike en resente navorsingstendens in die Nuwe-Testamentiese wetenskap oorsigtelik en vereenvoudig aan die orde te stel. Gesien die inleidende en oorsigtelike aard van die artikel, word van die belangrikste literatuur met kort opmerkings daarby in die literatuurlys aangedui. Om dieselfde rede word die titels van sommige boeke volledig in die teks opgeneem (en nie net volgens die Harvard-verwysingsmetode aangedui nie).

Meer spesifiek stel die artikel hom egter ten doel om die ooreenkomste en verskille tussen twee van die hoofbenaderings binne hierdie rigting, duidelik aan te toon. Wat hierdie saak betref, bestaan daar 'n groot leemte in literatuur oor die onderwerp: De Villiers (1982:22), W.S. Vorster (1988:41) en Domeris (1988:379) noem almal die belangrikheid daarvan om goed te onderskei tussen sosio-historiese en sosiologiese benaderings tot die Nuwe Testament. Nie een werk egter hierdie verskille breedvoerig uit nie. Aune (1981:16) en Scroggs (1980:167-168) beklemtoon ook die belangrikheid van die onderskeid en verduidelik dit kortliks. Beide verduidelikings - hoewel waardevol - is egter baie kripties en maak ook nie voorsiening vir die belangrike ontwikkelinge sedert 1980 en 1981 nie. Hierdie toedrag van sake lei tot groot verwarring en maak dit ook moeilik om die stroom van nuwe literatuur oor sosiale aspekte van die Nuwe Testament sinvol en met insig te kan plaas. Dit is dus veral ten opsigte van hierdie tweede probleem wat hierdie artikel 'n bydrae wil lewer.

Daar word vervolgens aandag gegee aan die volgende vier sake: (i) vroeëre studies gerig op sosiale aspekte van die Nuwe Testament, (ii) 'n vergelyking van die fokusverskille tussen die historiese wetenskappe se belangstelling in sosiale verskynsels enersyds en die sosiale wetenskappe andersyds, (iii) enkele fasette van moderne sosio-historiese navorsing in die vroeë Christendom, (iv) enkele fasette van moderne sosiologiese navorsing in die vroeë Christendom en laastens (v) 'n voorbeeld van 'n sosiologiese interpretasie van Romeine 13:1-7.

2. VROEËRE STUDIES GERIG OP SOSIALE ASPEKTE VAN DIE NUWE TESTAMENT

Belangstelling in die sosiale aspekte van die vroeë Christendom is nie heeltemal nuut nie.

Sedert die ontwaking van die historiese bewussyn met die Aufklärung in die agtiende eeu, was daar nog altyd in die eksegetiese 'n oog vir Zeitgeschichte - beter aan ons bekend as Kulturhistoriese agtergrond - as 'n noodsaaklike onderafdeling van die Nuwe-Testamentiese wetenskap. Saam met al die ander "-geschichtens" het dit deel van die galery van die historiese-kritiese paradigma se metodologiese arsenaal gevorm. Hoewel hierdie belangstelling, wat primêr

om historiese oorwegings ontstaan het, altyd daar was, is die kultuurhistoriese agtergrond meestal as aparte afdeling behandel en aspekte daarvan is op 'n redelike lukraak wyse in die eksegeese betrek. In die meer moderne aanpak van hierdie probleme, is die metodologie baie meer verfynd en word die kultuurhistoriese agtergrond ook baie meer toegespits op spesifieke boeke. Ons kom later weer hierop terug (vergelyk Afdeling 4 en 5).

Gedurende die eerste dekades van die twintigste eeu, met die hoogbloei van die sogenaamde social gospel in die VSA, is daar deur verskillende wetenskaplikes sosiale vrae aan die Nuwe Testament gevra. Werke soos A. Deissmann se *Licht vom Osten* (1908) (in 1911 in Engels uitgegee onder die titel *Light from ancient east. The New Testament illustrated by recently recovered texts of the Graeco-Roman world*), E. Lohmeyer se *Soziale Fragen im Urchristentum* (1912), S.J. Case se *The Social Origins of Christianity* (1914), S. Matthews se *The Social Teaching of Jesus: an Essay in Christian Sociology* (1897) en F. Grant se *The Economic Background of the Gospels* (1926) - om maar net enkele te noem - lewer oorvloedig getuienis hiervan.

Met die klem van die neo-ortodoksie op teologie en op die Woord (Karl Barth), het hierdie wyse van vraagstelling egter na die dertigerjare "uit die mode" geraak en is daar weinig tot geen navorsing vanuit hierdie hoek onderneem (Scroggs, 1980:165).

Onder meer vanweë die faktore wat in die inleiding tot hierdie artikel genoem is (vergelyk Afdeling 1), het die pendulum sedert ongeveer die middel sewentigerjare weer teruggeswaai. Waar die Nuwe-Testamentiese wetenskap vir baie jare gedomineer is deur teologiese en historiese probleme, het die duidelik geword dat hierdie benaderings nie antwoorde bied op ander dringende vrae van ons tyd nie. Hierdie benaderings vra byvoorbeeld nie na of bied ook nie antwoorde op probleme met betrekking tot verhouding tussen aardse besittings en geloof en die interaksie tussen teologiese opvattinge en die sosiale werklikheid nie. Vir baie mense het dit begin lyk asof die teologie van die Nuwe Testament (=die geskiedenis van idees) van 'n metodologiese docetisme uitgaan: asof die gelowiges denke en gees gehad het los van hulle individuele liggame en konkrete bestaan in die sosiale werklikheid van hulle tyd. Soos Scroggs (1980:166) dit stel: met die studie van die sosiologie van die vroeë Christendom word daar gepoog om liggaam en siel weer aan mekaar te verbind.

Hierdie fokus wil egter nie die totale realiteit van die Christendom reduseer tot die sosiale dinamiek daarvan nie. Dit is eerder 'n poging om teen 'n ander uiterste te waak, naamlik om die Christendom te reduseer tot die innerlik-geestelike of tot 'n objektief-kognitiewe sisteem.

3. SOSIOLOGIESE EN SOSIO-HISTORIESE EKSEGESE

Normaalweg word daar 'n onderskeid getref tussen historiese navorsing in sosiale verskynsels (bekend as die sosio-historiese benadering) en sosiologiese analise (bekend as die sosiologiese benadering). Scroggs (1980:167-168) verduidelik hierdie onderskeid soos volg: die historikus vra byvoorbeeld die vraag: "Wat was die sosiale vlak van die vroeë Christene?" Hy of sy probeer daarop antwoord deur die data wat teoreties beskikbaar was vir die bewuste waarnemings en belewings van daardie vroeë Christene te evalueer. Vervolgens probeer sy of hy om dit in terme van oorsaak-effek en die diachroniese ontwikkeling daarvan te verklaar. Die sosioloog neem hierdie data van die historikus en vra wat is die onderliggende dinamiek waarvan die mense destyds onbewus was, watter interaksie tussen daardie sosiale vlak en ander vlakke bestaan het, watter konflikte normaalweg in sulke omstandighede ontstaan het en of ons, as ons hierdie dinamiek verstaan, ander verhoudings miskien beter kan interpreteer. Sosiologie berus dus op dieselfde data, maar gaan anders daarmee te werk as historiografie.

Die onderskeid kan ook soos volg verduidelik word: in die sosio-historiese benadering is dit asof jy met 'n toerbus deur Palestina reis - jy sien byvoorbeeld 'n wynplaas en later 'n olyfplaas en dan 'n dorp en net buite die dorp is 'n leerlooierij. Elke sosiale verskynsel word vervolgens afsonderlik soos in 'n toerverslag beskryf. Die boeke van Hock (1980) en meer resent, Stambaugh & Balch (1986), is 'n goeie voorbeelde van hierdie benadering. In die sosiologiese benadering, aan die ander kant, is dit asof jy met 'n helikopter in die lug bokant daardie selfde landstreek hang en die geheel met een oogopslag waarneem en duidelik die onderlinge samehang tussen al die dinge kan sien - iets wat die mense op die grond nie self kan raaksien nie. Aan die hand van 'n omvattende model probeer jy dan alles wat jy sien, beskryf. Dit is egter meer as 'n blote beskrywing - vanuit jou besondere gesigshoek probeer jy die verskynsels ook verklaar, onder meer deur uit te spel hoe al die dinge met mekaar saamhang en as een verweefde geheel saam funksioneer.

Daar kan volgens Domeris (1988:379) eers werklik van sosiologiese of sosiaal-wetenskaplike navorsing gepraat word wanneer verduidelikende teorieë/modelle en hipoteses vanuit die spesifiek sosiaal-wetenskaplike dissiplines - sosiologie, antropologie en psigologie - in die verklaringsproses betrek word.

In die VSA kan daar tans baie duidelik tussen twee "skole" ondersoek word wat hierdie twee benaderings navolg. Onder leiding van mense soos Wayne Meeks en Abraham Malherbe is daar 'n hele groep aan die werk wat die sosio-historiese benadering navolg. Aan die ander kant speel mense soos John Elliott en Bruce Malina weer 'n leidende rol in die "skool" wat hoofsaaklik sosiologies te werk gaan. Tussen hierdie twee skole is daar ook nie baie groot liefde nie: Elliott-hulle is oortuig dat die Meeks-groep nie hulle metodologie uitspel nie en redelik lukraak met hulle beskrywing van sosiale verskynsels in die eerste eeu te werk gaan. Meeks-hulle beskuldig weer op hulle beurt die Elliott-groep dat hulle anachronisties werk deur van moderne sosiologiese modelle gebruik te maak om samelewings van tweeduisend jaar gelede te probeer beskryf.

Ten einde die verskil in fokus tussen hierdie twee benaderings goed te verstaan, is dit miskien goed om die twee aan die hand van bepaalde kategorieë met mekaar te vergelyk (hierdie sinopsis is saamgestel uit ongepubliseerde klasaantekeninge van J.H. Elliott tydens lesings gedurende 1988 gelewer aan die University of San Francisco):

SOSIOLOGIES

SOSIO-HISTORIES

Handelinge/Aksies:

gereeld, herhalend, geroetineerd,
geritualiseerd, algemeen, daaglik,
normale werksdag

per geleentheid, enkel, raar,
ongewoon, uniek, buitengewoon

handelinge-in-verhoudings, patrone
van handelinge, in verhouding tot

handelinge as oorsaak/
veroorsoakte/ effek

rolle en status

tipiese handeling in normale gang van sake

buitengewone handeling in uitsondering op die normale gang van sake

handeling as sosiale interaksies

handeling as optrede van individue

Akteurs:

persoonlike identiteit, in 'n aantal sosiale verhoudings, netwerke van sosiale rolle en status, ekonomiese, sosiale en kulturele lokalisering

persoonlike identiteit, individuele karakteristieke, (veral unieke eienskappe) oorsprong en historiese biografie

kollektiewe karakters
gemeenskaplikhede
algemeenhede
as tipies

individue
uitsonderings
spesifiekhede
as eiesoortig

Situasie, Omgewing:

geografies, ekonomies, sosiaal, polities, kulturele eienskappe van ekosisteem en sosiale sisteem en hulle sistemiese onderlinge verhoudings

geografies, ekonomies, sosiaal, polities, kulturele kenmerke as onderskeibare entiteite

Samelewing:

Sosiale strukture, koalisië, groepe, organisasies, instellings

individue en groepe

sosiale sisteme

sosiale waardes, mikpunte, norme
(kollektief, gedeeld, algemeen,
tipies)

strukture en meganismes van
primêre en sekondêre sosialisering

sosiale dinamiek en prosesse

Objekte, verskynsels:

eienskappe, kenmerke met fokus op
patrone in onderlinge verhoudings,
algemeenhede, verteenwoordigend

plek en hoedanigheid binne die
totale sisteem, of "funksie" van dele
binne die geheel

Tyd:

fokus op hede, toekoms en verlede
met klem op die hede

sinchronies en diachronies met klem
op sinchroniese

predictive

samestellende dele

individueel of ongewoon of
a-tipies, waardes, mikpunte,
norme

individuele en onafhanklike
dinamiek

eienskappe, kenmerke met die
fokus op ongewone of unieke
aspekte

fokus op hede, toekoms en
verlede met klem op die verlede

diachroniese die primêre fokus

retrodictive

Kragte aan die werk:

bepalend, magsverhoudings	beïnvloedend,	bepalend, bronne, oorsake en effek van mag	beïnvloedend,
------------------------------	---------------	--	---------------

Kennis, Kultuur, Opvatting:

algemene, gedeelde kennis	ongewone, buitengewone kennis waarop individue of groepe aanspraak maak
algemene kultuur en kulturele kenmerke	uitgesoekte en onverwante eienskappe van die kultuur
prosesse en meganismes van sosialisering en kulturalisasie	opvoedingsstrukture en instellings
tipiese betekenis (gemanifesteer en latent of implisiet)	verskillende, ongewone betekenis
sisteme van opvatting en die verhouding tussen hierdie opvatting en die sosiale sisteem (ideologie)	individuele opvatting. Religie, teologie as aparte sosio-kulturele entiteit
ingebedheid	eiesoortigheid

**Algemene punte van vergelyking
van fokus:**

sosiaal kollektief algemeenhede gewoon, normaal	persoonlik individueel eienaardighede buitengewoon, abnormaal
--	--

patrone van onderlinge verhoudings sinchroniese strukture en prosesse eksplisiete abstrak-konseptuele modelle en teorie	onafhanklike eienskappe van dele diachroniese ontwikkeling en verandering implisiete modelle en teorieë, fokus op konkrete
--	--

Metode:

Vergelykend (tussen klasse, kulture en strata)	Enkelvoudige fokus op een samelewing, kultuur, tydvak
---	--

Sensitief vir emies/etiese onderskeidings	Vae onderskeid en 'n geneigdheid om voorkeur aan emiese weergawes te gee sonder inagneming van etiese interpretasieteorie
--	---

eksplisietmaking en verantwoording van navorsingsontwerp	intuïtiewe prosedures geniet die voorkeur van die gilde.
---	---

Dit is inderdaad so dat die meeste van die werk in die sosio-historiese benadering niks anders as 'n spesifieke gerigtheid binne die histories-kritiese paradigma verteenwoordig nie.

'n Modelvoorbeeld hiervan is waarskynlik die boek van Hock (1980). Sy objektivistiese wetenskapsbeskouing - kenmerkend van die betrokke paradigma - blyk duidelik uit die volgende opmerkings: "... [T]hese few references, however, will provide a factual basis for the following reconstruction of Paul's daily life, using the parallel experiences of contemporary artisans and philosophic missionaries. Only then will Paul's daily life be seen in greater clarity and truer perspective" (1980:27) (my kursiverings). Hy werk dus voluit met 'n komparatiewe metode, lees alle moontlike relevante antieke tekste asof dit "vensters" op die werklikheid daaragter is en gaan uit van 'n naïewe aanname dat hy met "feite" wat hy so versamel, Paulus se werklike daaglikse bestaan inderdaad kan rekonstrueer.

Met die sosiologiese benadering se groter teorie-bewussyn word daar normaalweg uitgegaan van 'n baie meer verantwoorde siening op die "werklikheid" en op "feite". Die insig dat dit in hierdie tipe wetenskaplike ondersoek gaan om 'n konstruksie van 'n sosiale sisteem aan die hand van antropologiese modelle en nie die rekonstruksie van 'n "werklike wêreld" nie (vergelyk J.N. Vorster, 1988:41), plaas baie van die sosiologiese navorsing myns insiens op 'n veel hoër wetenskaplike niveau as wat die geval met die ander benadering is. Aan die ander kant kan die latere werk binne die sosio-historiese benadering (van veral Meeks en Theissen) nie van dieselfde "teorievergetelheid" as iemand soos Hock beskuldig word nie. Malherbe (1983:20), hoewel hy ruimte laat vir beide, wil egter steeds voorkeur gee aan die sosio-historiese benadering: "Even though new historical information may be assimilated within old paradigms, we should strive to know as much as possible about the actual social circumstances of those communities before venturing theoretical descriptions or explanations of them".

Onder redaksie van Meeks is daar gedurende 1986-87 agt boeke in die reeks Library of Early Christianity gepubliseer. In die voorwoord tot die reeks, laat Meeks hom soos volg uit oor die doel van die reeks (in Stambaugh & Balch, 1986:9):

"The common perspective of the series is that of social history. Both words of the phrase are equally important. The objects of study are the living Christian communities of the early centuries in their whole environment: not just their ideas, not only their leaders and heroes. And the aim is to understand those communities as they believed, thought, and acted then and there - not to "explain them by some supposedly universal laws of social behavior".

Hiermee gee Meeks 'n baie goeie tipering van hoe hy die sosio-historiese benadering verstaan, en in die laaste sin deel hy ook sommer 'n dwarsklap uit na die sosiologiese benadering van Elliott. Elliott, op sy beurt, laat in sy kontrastering van die twee benaderings, ook nie altyd reg laat geskied aan die sosio-historiese benadering nie. Meeks-hulle wil byvoorbeeld nie slegs met die akteurs as persoonlike identiteite en uitsonderlike individue ("leaders and heroes") werk nie. In hierdie opsig het die sosio-historiese benadering 'n breër fokus as wat Elliott-hulle wil te kenne gee.

Myns insiens het beide hierdie benaderings 'n belangrike bydrae om te lewer. Al is daar kritiek teen beide in te bring, het elkeen ook genoegsame winspunte en het beide ook reeds soveel waardevolle en nuttige resultate opgelewer, dat daar rustig vir beide ruimte gelaat behoort te word - met die kwalifikasie dat die parameters van die onderskeie paradigmas waarbinne elk beoefen word (soos dit hierbo in tabelvorm gegee is), duidelik in gedagte gehou word. Daar word dus vervolgens 'n baie kort oorsig gegee oor enkele aspekte van die werk wat reeds in beide hierdie benaderings gedoen is.

4. SOSIO-HISTORIESE NAVORSING IN DIE VROEË CHRISTENDOM

Sedert die vroeë sewentigerjare het daar uit die pen van Martin Hengel 'n hele reeks publikasies verskyn waarin hy dit veral oor die verhouding tussen die konkrete politiese en ekonomiese geskiedenis en die geskiedenis van die eerste eeue van die kerk gehad het [vergelyk onder andere sy *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche* (1973) en *Christus und die Macht* (1974)]. Hy het veral aandag gegee aan die sosiale werklikheid van Jesus en sy volgelinge en aan die probleme met betrekking tot politieke mag en oorlogsgeweld. Die boek van E.A. Judge, *the Social Pattern of Christian Groups in the First Century* (1960) het ook sedert die middel sewentigerjare al hoe belangriker geword. In 1977 verskyn die eerste uitgawe van Abraham Malherbe se *Social aspects of early Christianity*. Daarmee het Malherbe hom gevestig as een van die leidende figure op hierdie gebied.

In al hierdie werke is daar besonderlik aandag gegee aan die sosio-ekonomiese vlak van die vroeë Christene. Sedert Deissmann (1911) is die opvatting nog altyd gehuldig (en dit is vandag nog gewild by mense wat nie op hoogte van nuwere navorsing is nie) dat die eerste Christene uit die heel onderste lae van die samelewing afkomstig was - die plaasslawe en dagloners. Judge (1960) het hierteenoor die standpunt gestel dat die Christendom aanvanklik inderdaad nie onder die Roomse adel inslag gevind het nie. Maar net so het dit ook nie onder die heel onderste lae van die samelewing veel aanhangers gehad nie. Behalwe hierdie uiterstes het die vroeë Christene al die lae van die samelewing verteenwoordig. Uit 1 Korintiërs 1:26-28 kan daar byvoorbeeld afgelei word dat daar, alhoewel nie baie nie, tóg Christene uit die relatief bevoorregte klasse was.

Volgens Malherbe (1983:31,86,118) kan daar sedert Judge se boek inslag gevind het, gepraat word van 'n "nuwe konsensus" onder akademici wat die eerste Christene op 'n veel hoër sosiale vlak as Deissmann plaas. Hierdie konsensus is verder op baie oortuigende wyse bevestig in die uitstekende boek van Meeks, *The first urban Christians* (1983). Hy wy 'n volle hoofstuk daaraan om al die titels van persone wat in Paulus se briewe genoem word noukeurig na te gaan. Sy gevolgtrekking (1983:72-73) is dat die data nie voldoende is om 'n finale profiel van die Pauliniese gemeentes te trek nie. Daar is egter genoegsame aanduidings en terloopse opmerkings om 'n "impressionistiese skets" van hierdie groepe te teken. Dit lyk asof hierdie groepe inderdaad 'n redelike wye spektrum van die Hellenistiese stadsgemeenskappe van die eerste eeu verteenwoordig het. Die mees prominente en die mees aktiewe lede in Paulus se kring (wat ook Paulus self insluit) was mense van 'n redelike hoë status of mense wat besig was om te klim in sosiale status - dit wil sê, hulle het 'n hoër vlak bereik as dit waarin hulle gebore is. In sy boek *Early Christianity and society* (1977) kom Robert Grant tot die gevolgtrekking dat die vroeë Christene ten minste net so gestel op hulle sosiale klas was as enige iemand anders in die destydse wêreld. Hy teken die kerk as 'n groep wat sowel polities as ekonomies konserwatief was en in hierdie opsig die basiese opvatting van die Romeinse ryk gereflekteer het. Die Christendom het nie as 'n sosiale rewolusie oor die Romeinse wêreld gespoel nie.

Wat baie interessant is, is die feit dat hierdie moderne navorsers op grond van dieselfde data as Deissmann en ander van sy tyd, tot hierdie nuwe gevolgtrekkings gekom het. Uit die aard van die saak het hierdie nuwe konsensus groot betekenis vir die sosio-historiese interpretasie van die vroeë Christene. Dit is ook van groot betekenis vir ons verstaan van wat en hoe 'n Christen in vandag se samelewing behoort te wees. 'n Arm mens kyk eenvoudig met ander oë na die wêreld as 'n ryk mens. In die VSA, een van die rykste lande in die wêreld, is daar honderde-duisende daklose mense. In Suid-Afrika woon party mense in relatief groot huise (gemiddeld sewe vertrekke en meer) en baie van hierdie bevoorregte mense het ook nog 'n vakansiehuis by die see wat vir die grootste deel van die jaar leeg staan. Die meerderheid Suid-Afrikaners woon egter in getalle van tien en meer in 'n twee- of drievertrekhuise in 'n krotbuurt. Hoe moet 'n Christen teenoor hierdie sosiale werklikheid staan? In ons soeke na 'n antwoord hierop is dit belangrik om te

weet watter moontlike paralelle daar hiertussen en die sosiale status van die vroeë Christene is.

Dit is egter opvallend dat daar in meeste van hierdie nuwere navorsing hoofsaaklik met Paulus se briewe gewerk is om tot hierdie gevolgtrekking te kom. Wat die Pauliniese groepe betref, lyk dit inderdaad na 'n verantwoorde standpunt.

Scroggs (1980:171) vra egter die baie interessante vraag of hierdie nuwe konsensus nie moontlik toegeskryf kan word aan feit dat die moderne Westerse beskawing vanaf die meer "revolusionêre" sestigerjare na die meer "konvensionele" sewentigerjare beweeg het nie. Was daar miskien behoefte om 'n meer "respektabele" oorsprong vir die kerk te vind, 'n oorsprong wat beter pas by die mense van die sewentigs? Aan die ander kant sou 'n mens ook vir die navolgers van Deissmann kon vra of hulle nie dalk, as kinders van hulle tyd, armoede wou romantiseer nie?

Interessant genoeg verskyn daar in die heel jongste verlede al hoe meer studies wat dieselfde vrae aan veral die sinoptiese evangelies vra. Uit hierdie studies groei daar weer 'n beeld van ten minste die vroeë Christene in veral Palestina as die arm plattelandse mense van die heel onderste lae van die samelewing. 'n Baie goeie voorbeeld hier is die studie van Sjef van Tilborg oor die sosiale agtergrond van die Bergrede (1986). 'n Mens sou dus na aanleiding van Scroggs nou weer kon vra of die groeiende armoede van die tweede helfte van die tagtigerjare nie tog ook maar weer meespreek in hierdie gevolgtrekking nie. Wat in elk geval duidelik uit hierdie moderne navorsing blyk, is dat 'n mens nie bloot maar ongenuanseerd alle vroeë Christene oor dieselfde kam kan keer nie - daar was diepgaande verskille in sosiale status (en as gevolg daarvan ook in teologiese opvattinge) tussen die groepe waar die sinoptiese evangelies en Handelingte ontstaan het enersyds en die Pauliniese groepe andersyds.

5. SOSIOLOGIESE ANALISES VAN DIE VROEË CHRISTENDOM

Aangesien die moderne sosiologie as vakdissipline 'n ryke verskeidenheid teorieë en modelle vir samelewingsanalise geproduseer het, is dit te verstane dat hierdie aspekte van sosiologiese interpretasie ook 'n verskeidenheid sal vertoon (vergelyk Elliott, 1986). Domeris (1988:382-383) noem die volgende nege

modelle wat reeds suksesvol in die interpretasie van die Nuwe Testament gebruik is: tipologieë, kognitiewe dissonansie, rol-analise, kennissosiologie, Marxistiese historiese materialisme, normatiewe dissonansie, legitimasie van magstrukture, kulturele antropologie en Mary Douglas se Grid/Group-model. Daar word vervolgens (op die basis van Scroggs, 1980) slegs baie oorsigtelik aan twee van die belangrikste benaderings aandag gegee, naamlik rol-analise en kennissosiologie.

5.1 Rol-analise

Die Duitser Gerd Theissen is ongetwyfeld die belangrikste sosioloog van die Nuwe Testament. In 'n indrukwekkende reeks artikels en verskeie boeke het hy sowel die plattelandse Palestina-setting van die eerste gemeente as die stedelike setting van die Christendom van die Hellenistiese wêreld sosiologies ontleed (vergelyk byvoorbeeld sy boek *Soziologie der Jesusbewegung: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, 1977). In van sy werke maak hy gebruik van 'n funksionele benadering tot die sosiale dinamiek wat hy beskryf, naamlik die sogenaamde rol-analise. In rol-analise word daar gekyk na die beskrywing of selfverstaan van mense wat sekere rolle in die samelewing aanneem of vervul. Hierdie rolle word gedefinieer deur sosiale status, die verhouding van 'n persoon tot 'n groep, en die soorte aktiwiteite wat tipies van so 'n rol verwag is. Die fokus van hierdie benadering is die vraag na die funksie van die rolle in die breër sosiale konteks. Die sosiologiese model van Max Weber word dikwels gebruik om sosiale rolle te definieer en hulle funksie te beskryf.

Theissen stel die Palestynse Christelike profeet voor as 'n "rondreisende charismatikus". Hulle was mense wat hulle hele ou lewenswyse opgegee het ten einde die dringende evangelie van die Koninkryk van God te verkondig. Dakloosheid, rug draai op jou familie, min of geen besittings en min tot geen selfbeskerming was die vernaamste eienskappe van hulle nuwe lewe. Jesus het beveel dat hulle so moet lewe en belowe dat daar gesorg sal word vir hulle deur die mense wat hulle dien. Om as bedelaars te lewe was 'n bewys van hulle vertrouwe op God.

Aan die ander kant verteenwoordig Paulus 'n ander tipe - hy vervul 'n ander rol. Hy is 'n **gemeenskapsorganiseerder**. Die Hellenistiese stedelike kerke het

meer die beeld van 'n middelklas gemeenskap vertoon, 'n gemeenskap waarin die rondreisende bedelaar nie sou inpas nie. In 1 Korintiërs is Paulus op die verdediging juis omdat hy nie besoldiging van die Christene wou ontvang nie - dit sou hom dan in die onaanvaarbare bedelaarsrol plaas. Hierdie gedeelte was altyd baie moeilik om te verstaan - waarom het die Korintiërs nie hulle dominee vergoed nie? Waarom moes hy self sy brood verdien met sy tentmakery? (vergelyk Hock, 1980).

Theissen meen dat hy met hierdie rol-analise 'n oplossing vir die probleem kan voorstel: die situasie in Korinte waarop Paulus in die brief reageer, het ontstaan omdat daar van die rondreisende charismatici uit Palestina in Korinte aangekom het. Toe hulle sien Paulus beoefen sy eie beroep onafhanklik van die gemeente en hy verdien geld daarmee, het hulle hom aan die Korintiese Christene probeer voorstel as 'n ontroue sendeling, iemand wat nie in vertroue op God en uit gehoorsaamheid aan Jesus 'n bedelaarsrol aanneem nie.

Hierdie oorspronklike analise verander die tradisionele beeld van Paulus se opponente ingrypend en lei tot 'n radikaal verskillende interpretasie van die brief. Die konflik is nie tussen die "goeie Paulus" en die "slegte opponente" nie. Nee, dit is 'n konflik tussen twee botsende sosiale rolle, tussen twee botsende wyses waarop die ware sendeling gesien is. Theissen bied dus 'n nuwe perspektief met sy sosiologiese analise.

Uiteraard kan hierdie nuwe perspektief ook veel sê vir die praktyk van vergoeding van predikante in ons kerke - moet dit orals dieselfde gedoen word of moet die praktyk verskil, afhangende van die sosiale status en materiële vermoë van verskillende gemeentes?

5.2 Sosiologie van kennis

Die belangrikste sosiologiese benadering kom heel waarskynlik uit die kennissosiologie. Die boek wat waarskynlik die grootste invloed uitgeoefen het om hierdie opvatting te vestig, is dié van P. Berger en T. Luckmann, *The social construction of reality* (1966).

Volgens hierdie benadering is die wêreld waarin ons leef en dink en wat ons meen 'n ontologiese status het, in werklikheid 'n sosiale konstruksie en word

dit geskep, gekommunikeer en in stand gehou deur taal en simbool. Hierdie "wêreld" se verhouding tot die "werklike wêreld" is per definisie onkenbaar. Om te verwys na hierdie gekonstrueerde wêreld, word die terme *sosiale wêreld* of *simboliese wêreld* of *simboliese universum* gebruik. Wat potensieel bedreigend is, is dat taal - insluitende teologiese taal - nooit onafhanklik van ander sosiale werklikhede gesien kan word nie. Gevolglik kan teologiese taal en die aansprake wat daarmee gemaak word nie langer verduidelik word sonder om die sosiale, ekonomiese en kulturele faktore wat noodsaaklike elemente in die produksie van daardie taal is, in ag te neem nie. Die moeilike vraag vir sosioloë is nou hoe om in konkrete gevalle tussen taal en sosiale werklikhede te beweeg en watter sosiale werklikhede met watter linguïstiese strukture in verband gebring moet word. Twee voorbeelde van die toepassing van die kennissosiologiese benadering op gedeeltes uit die Nuwe Testament word vervolgens kortliks bespreek.

Meeks (1972) gaan uit van 'n kennissosiologiese aanname om die christologie van die neerdalende opvarende Verlosser in die Johannesevangelie te probeer verstaan. Watter sosiale funksie het hierdie opvatting vervul in die gemeenskap aan wie die Vierde Evangelie geskryf is? Waarom is die openbaringsredevoerings in Johannes so onverstaanbaar? Volgens hom is Johannes 3 se dialoog tussen Jesus en Nikodemus eintlik 'n parodie op 'n openbaringsredevoering. Wat geopenbaar word is dat Jesus onbegrypbaar is. Selfs vir die geïnteresseerde (soos Nikodemus) bly Jesus onverstaanbaar. Die motief van neerdaal/opvaar wat deurgaans in die evangelie ten opsigte van die Seun gebruik word sinspeel dus op kontras, vreemdheid, verdeling en oordeel. Dit geld eintlik vir die hele Johannes - Meeks bestempel die boek as "'n geslote sisteem van metafore". Vir die "wêreld" is die boek onverstaanbaar. Hierin lê volgens Meeks die sleutel om die funksie van die Johannese christologie te verstaan: aangesien die gemeenskap waarin hierdie boek ontstaan het hulleself as vreemd en van die wêreld afgeslote ervaar het, druk die christologie in die boek ook hierdie vervreemding uit. As die kerk nie van hierdie wêreld is nie, kan die Here van die kerk ook nie van hierdie wêreld wees nie. Een van die funksies van die boek was dus heel moontlik om regverdiging aan die sosiale identiteit van die Johannese gemeenskap te gee ... "It provided a symbolic universe which gave religious legitimacy, a theodicy, to the group's actual isolation from the larger society" (Meeks, 1972:68). Die christologie kan dus nie los van hulle sosiale konteks verduidelik word nie. Eintlik bestaan daar

'n dialektiese verduideliking tussen die twee. Die christologiese aansprake van die Johannese Christene het daartoe gelei dat hulle vervreemd van hulle samelewing geraak het. Hierdie vervreemding is op sy beurt weer "verduidelik" deur 'n verdere ontwikkeling van die christologiese motiewe. Tog beteken hierdie dialektiek nie dat die christologiese taal nie meer ernstig opgeneem moet word nie. Teologiese insigte kan ongetwyfeld ontwikkel uit die pyn van vervreemding.

Vir so ver as wat Meeks se argumente oortuigend is, moet dit ons tot groter versigtigheid noop om die christologiese aansprake van Johannes te veralgemeen of te universaliseer. Tog spreek so 'n versigtigheid ook van 'n groter mate van realisme en eerlikheid as wat miskien andersins die geval mag wees.

In die belangrike boek van Petersen, *Rediscovering Paul: Philemon and the sociology of Paul's narrative world*, (1986) waarin hy uitgaan van 'n kennissosiologiese aanname, probeer hy nie in die eerste plek om die verband tussen die "werklike wêreld" en die "simboliese universum" te beskryf nie - waarskynlik omdat dit vir alle praktiese doeleindes ondoenbaar is. Wat hy wel doen, is om op fassinerende wyse, aan die hand van die brief van Filémon, Paulus se "simboliese universum" te (re)konstrueer. Hy wys hoedat daar twee groepe samelewingsrolle in die "simboliese universum van die brief veronderstel word - "wêreldse rolle" (soos κύριος - baas, δούλος - slaaf, θείλος - skuldenaar, ensovoorts) en "kerklike rolle" (soos πρεσβυτηρ - ambassadeur, δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ - gevangene van Jesus Christus, πατήρ - vader, τέκνον - kind, συνεργός - medewerker, ἀδελφός - broer, κοινωνός - vennoot, ensovoorts). Hierdie twee groepe rolle en die twee simboliese wêrelde wat hulle verteenwoordig, kom in die brief in 'n spanning teenoor mekaar te staan. In terme van die een wêreld is Paulus (wat self 'n "slaaf van Jesus Christus" is), Filémon se "vader" en is Filémon dus 'n "skuldenaar" teenoor Paulus. Intussen het Onesimus nou 'n "kind" van Paulus geword en verwag Paulus dat Filémon hom as "broer" moet terugontvang. Maar in die ander wêreld is Onesimus 'n weggeloopte "slaaf" van Filémon, sy "baas" en is hy dus 'n "skuldenaar" teenoor Filémon. Die spanning tussen hierdie twee simboliese wêrelde kan slegs opgehef word en een nuwe simboliese universum sonder onderlinge teensprake kan slegs daargestel word as Filémon sy slaaf vrylaat en hom as "broer" aanvaar.

6. 'N SOSIOLOGIESE INTERPRETASIE VAN ROMEINE 13:1-17

Jonathan Draper van die Universiteit van Natal het onlangs (1988) 'n baie interessante voorbeeld van 'n sosiologiese interpretasie van Romeine 13:1-17 binne die Suid-Afrikaanse konteks gepubliseer. Ter wille van 'n meer omvattende praktiese illustrasie van hierdie soort eksegetiese, word enkele hooftrekke van Draper se argumentasie hier weergegee.

Draper gebruik die sosioloog Max Weber se analise van die verskillende maatskappelijke gronde waarop mense wat in gesagsposisies in 'n samelewing is hulle aansprake op gesag kan maak. Volgens Weber se model is daar drie sulke gronde, naamlik "wettig-rasioneel", "tradisioneel-sakraal" en "charismaties-revolusionêr".

Wettige-rasionele gesagstrukture berus op die wettigheid van normatiewe reëls en die reg om onder daardie reëls bevels uit te vaardig. 'n Persoon oefen slegs gesag uit binne die sfeer waarvoor daar wettig voorsiening gemaak is. In die meeste Westerse demokrasieë is hierdie gesagstruktuur normatief. Dit berus op die aanname dat daar 'n "sosiale kontrak" tussen die regeerders en geregeerdes bestaan. Gesag word voorwaardelik oorgedra aan die geregeerdes, tot voordeel van die geregeerdes. Die gesag kan ook verwyder word.

Tradisioneel-sakrale gesagstrukture berus op die heiligheid en geëerdheid van ou tradisies en die legitimiteit van die statusfigure. Hierdie grond vir gesag word byvoorbeeld in patriargale gesagstrukture gevind - die sisteem van norme wat nie oortree mag word nie, word as "heilig" of "sakraal" beskou. Pa is in 'n gesagsposisie omdat hy pa is, sy gesag word sakraal begrond: "eer jou vader en moeder ...". Om teen hierdie gesagsinstelling te oortree, is 'n religieuse oortreding, 'n oortreding teen God self en dit sal gestraf word. Hierdie gesagstrukture setel mag in persone eerder as in funksies. Gevolglik is daar ruimte vir vrye en arbitrêre optrede deur die maghebber, optredes wat fundamenteel irrasioneel is/kan wees.

Charismaties-revolusionêre gesagstrukture ontstaan in tye van sosiale onrus en spanning. Die persoonlike aansprake en karaktereienskappe van die leier beantwoord aan die eise van die omstandighede. Hierdie aansprake is dikwels buite die normale aanvaarbare kanale en gesag. Die leier word gesien as iemand

met spesiale en buitengewone eienskappe. Hy verwoord die vrese en ideale van die gemeenskap in nood en daarom sien die gemeenskap op na hom en aanvaar dat hy gesag oor hulle uitoefen.

Draper ontleed die huidige gesagstrukture in Suid-Afrika aan die hand van hierdie model van Weber. Volgens hom het die wettig-rasionele gesagstruktuur wat Suid-Afrika van die Engelse kolonialisme geërf het (die parlementêre sisteem) ná 1948 meer en meer plek gemaak vir 'n tradisioneel-sakrale gesagstruktuur. Dit móés gebeur, want die minderheid witmense in die land het geen "sosiale kontrak" met die meerderheid swartmense aangegaan om oor hulle te regeer nie. Ten spyte van die baie "parlemente" van die grondwet van 1983, is daar dus oorbeweeg na 'n tradisioneel-sakrale struktuur: die werklike mag is nou in die hande van die staatspresident en 'n anonieme veiligheidsnetwerk onder hom gesetel en nie meer in die parlement nie. Finale besluite berus nou by die "free arbitrariness of the lord. South African politics is becoming a matter of presidential whim, it seems, as the country's future is decided in a narrow circle of security advisers surrounding the state president." Die werklike belangrike politieke besluite word nie meer in die openbaar en die parlement gedebatteer en geneem nie.¹

Suid-Afrika het tans ook nie 'n charismaties-revolusionêre gesagsbasis nie. Die rol van sodanige charismatiese leier is fundamenteel revolusionêr - en revolusie is juis dit wat vir die heersende wit minderheid in Suid-Afrika onaanvaarbaar is. Dit mag egter gebeur dat die wit gemeenskap so 'n charismatiese leier sal oplewer soos wat die druk toeneem.

Religieuse motivering vir die huidige tradisioneel-sakrale gesagsbasis moet dus gevind word. Dit is volgens Draper ingeskryf in die aanhef van die 1983-grondwet: "In nederige onderworpenheid aan die Almagtige God." Hierin sien Draper 'n verwysing na Romeine 13:1-17 - "Elkeen moet homself onderwerp

1 Hierdie beoordeling van Draper is 'n geldige evaluering van die situasie soos dit in 1988 (met die skryf van sy artikel) was. Die feit dat juis hierdie toedrag van sake intussen deur die De Klerk-bewind verander is, maak egter nie Draper se analise van die 1988-situasie ongeldig nie.

aan die owerhede wat oor hom aangestel is. Want die owerhede is 'n instelling van God." Implisiet sê dit dus: oortreding teen die owerhede is 'n religieuse oortreding. Die Bybel en die hoog geëerde Christelike tradisie wat deur die meeste mense in Suid-Afrika aangehang word, word dus in die grondwet ingespan om die mag van die regeerder(s) te legitimeer.

'n Tradisioneel-sakrale gesagsbasis is ook afhanklik van die sanksionering van die religieuse leiers. Aangesien daar selfs in die Afrikaanse kerke (wat tradisioneel hierdie religieuse legitimasië aan die regering verskaf het) in die jongste tyd meer en meer kritiese stemme begin opgaan, is die regering genoodsaak om dit op ander plekke te soek. Dit verklaar dan waarom die regering by monde van die SAUK, hom meer en meer wend na leiers vanuit Amerikaanse fundamentalistiese en pentekostalistiese kerke. Hierdie kerke het self 'n tradisie van kapitalistiese sekulêre godsdiens en 'n a-politiese of vergeestelike benadering teenoor konkrete maatskaplike probleme.

Die vraag is dus nou of hierdie appél op Romeine 13 in die grondwet geldig is. Om 'n antwoord daarop te probeer vind, gebruik Draper dieselfde sosiologiese model van Weber om die basis vir Paulus se gesagsaansprake te analiseer.

Hy kom tot die gevolgtrekking dat die primêre basis van gesag by Paulus charismaties is. Aan die begin van die brief aan die Romeine definieer Paulus die basis vir sy gesag oor hierdie gemeenskap wat nie deur hom gestig is nie en wat hom glad nie ken nie. Paulus sê dat hy 'n spesiale roeping van God ontvang het (κλητός), gevolg deur 'n spesiale opdrag (ἀποστολος Rom 1:1). Die herhaling van hierdie woord in vers 5 (δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν) toon hoe belangrik hierdie saak was vir die manier hoe Paulus homself verstaan het. In 1:1 noem hy homself ook iemand wat "afgesonder" (ἀφωρισμένος) is om 'n bepaalde taak uit te voer. Hierdeur gee hy uitdrukking aan sy besondere sin van charismatiese begronding vir sy gesag. Sy gesag is egter nie absoluut nie, maar dit is gesag wat gerig is op die "evangelie van God". Wat dit is, vat Paulus kernagtig saam deur in Romeine 1:2-4 'n bekende Christelike belydenisformule aan te haal en direk daarna in vers 6 weer aanspraak te maak daarop dat sy gesag ook geldig is ten opsigte van die Romeinse gemeenskap aan wie hy skryf: ἔν οἷς ἔστε καὶ ὑμεῖς). Die feit dat hy 'n belydenis aanhaal in die beredenering van sy gesagsaanspraak, toon dat hy sensitief is daarvoor om sy gesag op 'n "sosiale kontrak" met die gemeenskap

te begrond. Dit is immers 'n belydenis wat deur die Christene in Rome onderskyf word. Ten spyte van die charismatiese begroning van sy gesag (sy roeping en apostelskap wat hy van die opgestane Here ontvang het), bevat sy aanspraak dus ook elemente van 'n wettig-rasionele begroning. Dit blyk ook uit die feit dat hy sy kollegiale samewerking met die ander apostels en die gemeenskaplike aanvaarding van die sendingopdrag baie hoog ag (vergelyk Gal 1:23 en 2:10-11).

Wat verder baie interessant is, is dat Paulus groot dele van sy briewe daaraan wy om die tradisioneel-sakrale gesagsaansprake van die Joodse godsdienstige leiers te bestry. Die vaders, die besnydenis, die mondelinge tradisie, die sanhedrin en sinagoge as kanale van regspraak - al hierdie dinge berus op 'n tradisioneel-sakrale gesagsbegroning. Paulus karakteriseer dit as καύχησις ("roem"). In Romeine 3:21-31 stel hy dit baie duidelik dat Christene uitgesluit is van hierdie καύχησις omdat hulle geregtigheid gemanifesteer is χωρὶς νόμου (buite die wet). Verwerping van die wet kom dus ook neer op die verwerping van die gesag van die Joodse owerhede. Nie die wet of die tradisie van eeue wat so hoog geëer word nie, maar genade en die openbaring van God is die basis van Christelike gesag en lewe. Christene wat probeer het om hierdie tradisioneel-sakrale gesag in die kerk in te dra word hewig deur Paulus bestry (Filp 3:1-11, Gal 2:11-3:29).

Hoewel Paulus vanuit 'n charismatiese gesagbegroning optree, is hy versigtig om teenoor die Romeine sy gesag te beperk tot funksie en dit nie uitsluitlik in sy persoon te setel nie. Hy beklemtoon dit dat elke Christen - waaronder hy homself by implikasie insluit - slegs gesag uitoefen in die bepaalde sfeer van sy of haar besondere gawe (χαρίσμα) (Rom 12:3-8). Hiermee word die demokratiese beginsel in die gemeenskap gevestig. Dit is kenmerkend van wettig-rasionele gesag. Paulus kombineer dus die charismatiese en die rasonale beginsels in sy eie gesagsbegroning.

Paulus se opdrag tot onderworpenheid aan die owerhede in Romeine 13 is aan die geregeerdes gerig. Dit is nie bedoel as 'n normatiewe etiese sisteem wat 'n kode van optrede vir die regerings van alle tye daar wil stel nie. Dit gee dus ook nie enige mistieke en sakrale status aan die staat nie. Dit sou vreemd wees indien hy so 'n tradisioneel-sakrale gesagsbegroning vir die staat aanvaar terwyl hy dit in die Christelike gemeenskappe self so onomwonde verwerp. In

Romeine 13 het Paulus vanweë die besondere politieke omstandighede in Rome aan die Christene in Rome in die laat vyftigerjare van die eerste eeu, hierdie opdrag tot onderworpenheid gegee. Soos J.N. Vorster (1988) dit tereg stel: "Dit gaan nie vir Paulus in Romeine 13 daarvoor om Christene se houding teenoor die staat ad infinitum uit te spel of om staatsgesag prinsipiëel te begrond nie. Nee dit gaan vir hom daarvoor om 'n gemeentetjie pragmaties te oriënteer in 'n spesifieke situasie, ter wille van die voortbestaan van die gemeente."

Die feit dat hy in Romeine 13:4 staatsgesag ook ondubbelsinnig relatieweër (die staat is daar tot voordeel van die geregeerdes - σοὶ εἰς τὸ βγαθόν), veronderstel iets van die onderlinge kontrak wat daar tussen owerheid en onderdaan behoort te wees. Die Christene in Rome was nie in 'n posisie om die regering van hulle tyd te beïnvloed nie. Nogtans moedig Paulus hulle aan om van hulle kant af 'n "sosiale kontrak" met die regering aan te gaan, ter wille van hulle eie voordeel. Hulle moet belasting betaal en bid vir die regering terwyl die regering beloning en straf uitdeel aan die wat dit toekom. As die gedagte van 'n sosiale kontrak werklik ten grondslag van Paulus se legitimering van die staat lê, dan kan ook aanvaar word dat die staat sy legitimititeit verbeur indien dit ophou om die goeie te beloon en die slegte te straf, maar eerder mense onderdruk en uitbuit.

Draper se uiteindelijke konklusie is dus dat die 1983-grondwet van Suid-Afrika, wat vanuit 'n tradisioneel-sakrale gesagsbegronning uitgaan, ten onregte in die aanhef 'n appél op Romeine 13 maak. "There is no evidence that Paul would have supported this claim. Inasmuch as the state claims to be a Christian state, his teaching would require a mutual accountability which benefits both rulers and ruled. Such mutual accountability of government and governed is missing in South Africa today" (Draper, 1988:37). Die meerderheid van die inwoners van Suid-Afrika het geen "sosiale kontrak" met die huidige regering aangegaan om oor hulle te regeer nie.

Die aanname waarop Draper se hele argument berus, naamlik dat die aanhef van die huidige Suid-Afrikaanse grondwet direk 'n beroep op Rom 13:1-7 maak, kan miskien bevraagteken word. Dit doen egter nie afbreuk aan die feit dat sy analise 'n goeie voorbeeld is van die gebruik van 'n moderne sosiologiese model om 'n analise van 'n bepaalde aspek van die sosiale werklikheid van die eerste eeu te maak nie. Die aanklag dat dit anachronisties is om so te werk

te gaan, is waarskynlik ook nie totaal sonder grond nie. Aan die ander kant kan die verklarende krag van so 'n werkwyse ook nie ontken word nie. Daarom het ek dit hierbo (einde Afdeling 3) duidelik gestel dat sowel die sosio-historiese as sosiologiese benaderings na my oortuiging 'n belangrike bydrae het om te lewer tot die interpretasie van die Nuwe Testament. Daar is iets van 'n onderlinge kontrole daarin om beide in ons interpretasie-arbeid te betrek.

LITERATUURLYS MET AANTEKENINGE

1. AUNE, D.E. 1981. The social matrix of the apocalyps of John. BR 26.
2. BOTHA, J. 1989. 'n Blik op die RSA na 'n verblyf in die VSA (2): Sou Christus in ons kerke kom sit? *Woord en Daad*, (Januarie 1989):17-19.
3. BREYTENBACH, C., red. 1986. Eenheid en konflik. eerste beslissinge in die geskiedenis van die Christendom. Pretoria : N.G. Kerkboekhandel.
4. BREYTENBACH, C., red. 1988. Kerk in konteks. Pretoria : N.G. Kerkboekhandel. Beide boeke van Breytenbach tel onder die eerstes in Afrikaans wat deur die kerklike problematiek van vandag se Suid-Afrikaanse samelewing geïnspireer is om met behulp van die sosio-historiese benadering nuwe lig in die Nuwe Testament te gaan soek.
5. COMBRINK, H.J.B. 1986. The changing scene of biblical interpretation. (In J.H. Petzer & P.J. Hartin, reds). *A South African perspective on the New Testament* (fs vir B.M. Metzger). Leiden : E.J. Brill. p.9-17.)
6. DE VILLIERS, P.G.R. 1982. Renaissance van die sosiologiese eksegesi. *Theologia Evangelica*, 15(3):19-33.
7. DE VILLIERS, P.G.R. 1984. The interpretation of a text in the light of its socio-cultural setting. *Neotestamentica*, 18:66-79.
8. DE VILLIERS, P.G.R. 1988. Inleiding: Bybel, Kerk en konteks. (In Breytenbach, C., red. *Kerk en konteks*. Pretoria : N.G.

Kerkboekhandel. p.1-10.) De Villiers word met reg as pionier van die sosiologiese interpretasie in Suid-Afrika beskou. Reeds in 1982 toe dit nog heel ongewoon in Suid-Afrika was, het hy al daarvoor gepubliseer. In 1987 het hy ook vir 'n tyd lank onder Meeks in die VSA verdere navorsing oor die onderwerp gedoen.

9. DOMERIS, W.R. 1988. Social scientific study of the early Christian churches: new paradigms and old questions. (In Mouton, J., et al., reds. Paradigms and progress in theology. Pretoria : RGN (Vol 5 in RGN Studies in navorsingsmetodologie). p.378-393.
10. DRAPER, J.A. 1988. "Humble submission to Almighty God" and its biblical foundation. *Journal of Theology in Southern Africa*, 63:30-38, June.
11. ELLIOTT, J.H. 1981. A home for the homeless. A sociological exegesis of 1 Peter, its situation and strategy. London : SCM. Een van die heel eerste omvattende sosiologiese studies van 'n Nuwe-Testamentiese boek. Baanbrekerswerk.
12. ELLIOTT, J.H. 1986. Social-scientific criticism of the New Testament: more on methods and models. *Semeia*, 35:1-33. Die hele Semeia 35 handel oor sosiologiese eksegesi. In hierdie artikel toon Elliott onder meer aan watter ryke verskeidenheid van metodes en modelle in hierdie benadering gebruik word.
13. ELLIOTT, J.H. 1988. Social sciences compared with history - Focus and interests. Ongepubliseerde klasaantekeninge, University of San Francisco.
14. HOCK, R.F. 1980. The social context of Paul's ministry. Tentmaking and apostleship. Philadelphia : Fortress. Die boek toon oortuigend aan watter belangrike rol Paulus se beroep in sy lewe gespeel het. Volgens Hock moet ons liever dink aan Paulus as "Paulus die tentmaker" as wat ons hom, soos die praktyk is, primêr sien as "Paulus die teoloog".

15. JUDGE, E.A. 1960. The social pattern of christian groups in the first century. London.
16. KEF, H.C. 1980. Christian origins in sociological perspective. Philadelphia, P.A. : Westminster.
17. LATEGAN, B.C. 1984. Current issues in the hermeneutical debate. Neotestamentica. 18 17.
18. MAIHERBE, A.J. 1977. Social aspects of early Christianity. Baton Rouge. (Tweede uitgebreide uitgawe in 1983 by Fortress Press.) 'n Baie invloedryke boek waarin daar vir die eerste keer gepraat word van 'n nuwe konsensus met betrekking tot die sosiale vlak van die eerste Christene.
19. MALINA, B.J. 1981. The New Testament world. Insights from cultural anthropology. London : SCM. Naas Elliott is Malina sekerlik dié leidende figuur in die sosiologiese benadering. Die lig wat modelle wat in die moderne antropologie ontwikkel is op die Nuwe Testament kan werp, word in hierdie boek behandel.
20. MALINA, B.J. 1983. Why interpret the Bible with the social sciences. American Baptist Quarterly, 2:119-133. Volgens hierdie artikel is kennis van sosiale sisteme van sender en ontvanger 'n voorvereiste vir sinvolle kommunikasie. Kennis van die sosiale sisteme van die Bybelse literatuur sal die moderne leser daartoe bring om die mense van destyds as mense te verstaan en dit sal lei tot 'n dieper vlak van begrip van die Bybel.
21. MEEKS, W.A. 1983. The first urban Christians. The social world of the apostle Paul. New Haven : Yale University Press. Sekerlik een van die monumente van die moderne Nuwe-Testamentiese wetenskap. 'n Fassinerende boek en 'n moet vir elke teoloog.
22. PETERSEN, N.R. 1985. Rediscovering Paul: Philemon and the sociology of Paul's narrative world. Philadelphia : Fortress. Die kennisosiologie word op 'n besondere interessante wyse gebruik om 'n sosiologiese en literêre benadering in die interpretasie van 'n bepaalde brief te kombineer.

23. SCROGGS, R. 1980. The sociological interpretation of the New Testament: the present stage of research. *New Testament Studies*, 26:164-179. 'n Deeglike oorsig oor die ontwikkeling op hierdie gebied tot en met die 1980. Hierdie artikel van Scroggs dien grootliks as basis vir die voorgaande artikel van Botha.
24. STAMBAUGH, J.E. & BALCH, D.L. 1986. The New Testament in its social environment. Philadelphia : Wetsminster. (Vol 2 in die reeks *Library of Early Christianity*, red. Meeks, W.A.) 'n boek wat besonder hoog aangeslaan word binne die kringe in die VSA wat die sosio-historiese benadering navolg.
25. THEISSEN, G. 1987. The shadow of the Galilean. London : SCM. 'n Merkwaardige boek. Die outeur gebruik die verhaalvorm as genre om 'n wetenskaplike boek van hoogstaande gehalte te skryf. Die konflikte tussen die verskillende sosiale groeperinge in die historiese Jesus se tyd word op uiters treffende manier duidelik gemaak.
26. VAN AARDE, A.G. 1988. Jesus en die sosiaal-veragtes. *Hervormde Teologiese Studies*, 44:829-846. Volgens Van Aarde is dit inderdaad so dat Jesus en sy volgelingen die sosiaal-veragtes uit die lae klasse van hulle tyd was. Tog meen hy dat ons hulle nie in terme van ons moderne politieke en ekonomiese opvattinge moet sien nie. Jesus lei hierdie veragte mense tot nuwe vertroue in God, ten spyte van hulle drukkende omstandighede en die oënskynlike afwesigheid van God. Nie almal sal natuurlik met hierdie gevolgtrekking van Van Aarde saamstem nie.
27. VAN STADEN, P. 1988. A sociological reading of Luke 12:35-48. *Neotestamentica*, 22:337-353. 'n Toepassing van die kennissosiologie en rol-analise op die interpretasie van hierdie gelykenisse.
28. VAN TILBORG, S. 1986. The Sermon on the Mount as an ideological intervention. A reconstruction of meaning. Assen : Van Gorcum. Die Bergrede word verklaar teen die agtergrond van die sosiale dinamiek van eerste eeuse Palestina. Verstommende nuwe insigte word op hierdie wyse - vir die leser geopen op tekste wat ons gewoonlik slegs in "vergeestelike" sin verstaan.

29. VORSTER, J.N. 1988. Die vroeë Christene en die politiek. (In Breytenbach, C., red. Kerk en konteks. Pretoria : N.G. Kerkboekhandel. p.104-120.) in Vergelyking van die verskil in pragmatiese situasie tussen Rom 13 en Op 13.

30. VORSTER, W.S. 1988. Towards a post-critical paradigm: progress in New Testament scholarship. (In Mouton, J. et al. reds. Paradigms and progress in theology. Pretoria : RGN. Vol 5 in RGN Studies in navorsingsmetodologie. p.31-48.)