

Die “ander”: Lukaanse Jesus en Lévinas*The “other”: The Lukan Jesus and Lévinas***ANEL BECKER-FERREIRA**

Departement Nuwe Testament
 Fakuteit Teologie, Universiteit van Pretoria
 Suid-Afrika
 E-pos: anel.ferreira@gmail.com

ERNEST VAN ECK

Knox College
 Toronto Theological School
 University of Toronto, Canada
 E-pos: ernest.vaneck@utoronto.ca



Anel Becker-
Ferreira



Ernest van Eck

ANEL BECKER-FERREIRA (BTh, MTh) is ’n pastorale hulp by die NG gemeente vir Doves in Pretoria. Sy het Teologie aan die Universiteit van Pretoria studeer en in 2015 haar BTh (Teologie – met lof) en in 2017 haar MTh (Teologie – met lof) grade verwerf. Sy het akademiese erekleure verwerf en het in 2016 ’n prys gekry vir uitstekende akademiese prestasie (Dean’s List, 2016). Sy het in die tydperk vanaf 2018 tot 2023, onderskeidelik die rol van dominee, berader, besigheidsbestuurder en webtuiste ontwerper vol gestaan. Sy het in 2018 ’n nuwingsgewende organisasie, wat gehoorgestremdes oplei, bemagtig en ondersteun, op die been gebring. In 2019 het sy ’n koffiestalletjie met gehoorgestremde werknemers oopgemaak en het die besigheid en bates in 2022 aan dowe eienaars oorgegee. Sy studeer tans verder aan die Universiteit van Suid-Afrika met die oog om ’n graad in BCom Bedryfsielkunde te bekom.

ANEL BECKER-FERREIRA (BTh, MTh) is a pastoral counsellor at the NG congregation for the Deaf in Pretoria. She studied Theology at the University of Pretoria and obtained her BTh degree (Theology – with distinction) in 2015 and her MTh degree (Theology – with distinction) in 2017. She obtained academic honours and in 2016 received a prize for excellent academic performance (Dean’s List, 2016). During the period of 2018 to 2023, she held the position of reverend, counsellor, business manager and website designer, respectively. In 2018, she founded a non-profit organization that trains, empowers and supports the hearing impaired. In 2019, she opened a coffee stall with hearing-impaired employees and handed over the business and assets to deaf owners in 2022. She continues her studies at the University of South Africa with a view to obtaining a degree in BCom Industrial Psychology.

ERNEST VAN ECK (MA [Grieks]; DD) is die Prinsipaal van Knox Kollege. Laasgenoemde is deel van Toronto Teologiese Skool, geaffilieer met die Universiteit van Toronto. Professor van Eck was voorheen verbonde aan die Departement Nuwe Testament en Verwante Literatuur, Fakulteit Teologie en Religie, Universiteit van Pretoria, waar hy as Departementshoof en

ERNEST VAN ECK (MA [Greek]; DD) is the Principal of Knox College. Knox College is part of Toronto Theological School, affiliated with the University of Toronto. Professor van Eck was previously attached to the Department of New Testament and Related Literature, Faculty of Theology and Religion, University of Pretoria, where he served as Head of Department and

Datums:

Ontvang: 2023-04-13

Goedgekeur: 2023-10-06

Gepubliseer: Desember 2023

<p>Adjunk-Dekaan gedien het. Hy is die outeur van 50 en medeouteur van 44 wetenskaplike artikels, 12 hoofstukke in akademiese boeke, en die outeur van 2 monografieë. In sy navorsing fokus hy op die sosiaalwetenskaplike en ideologiese kritiese lees van die gelykenisse van die historiese Jesus, genderstudies, seksualiteit in antieke tekste, die evangelies, Paulus, postkoloniale hermeneutiek, die anti-imperiale lees van die Nuwe Testament, narratologie en ander literêre teorieë. Professor van Eck is assistent-redakteur van HTS Theologies/Theological Studies sedert 2020</p>	<p>Deputy Dean. He is the author of 50 and co-author of 44 scientific articles, 12 chapters in academic books, and the author of 2 monographs. In his research he focuses on the social-scientific and ideologically-critical reading of the parables of the historical Jesus, gender studies, sexuality in ancient texts, the gospels, Paul, postcolonial hermeneutics, the anti-imperial reading of the New Testament, narratology and other literary theories. Professor van Eck has been assistant editor of HTS Theologies/Theological Studies since 2020.</p>
--	---

ABSTRACT

The “other”: The Lukan Jesus and Lévinas

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

Lévinas’s philosophy of the “other” is considered. The focus of Lévinas’s philosophical works is the primacy of an ethical relationship of the “self” with the “other”. This is described as “ethics as first philosophy”. Lévinas (1985:98) revises Dostoyevsky’s quotation to support the ethical responsibility of the “self” towards the “other”: “The I always has one responsibility more than all the others”. Lévinas constantly examines the question of the infinite demand of the ethical relationship with the “other”. For Lévinas, the “other” is truly present through the face of the “other”. According to Lévinas, the “other” can never be fully understood and does not become part of the “self”. The “other” Lévinas focuses on promoting the humanity of the “other”.

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

How the “self” (or rather own group) interacted with the “other” (group) within the first-century Mediterranean world is investigated. Examining the role of values such as honour and shame, the image of god as patron, what was regarded as clean and unclean and the function of patron-subject relationships, helps to better understand the original meaning of texts written in a first-century world.

The writers of the gospels in the New Testament had different perspectives on who Jesus was. Who Jesus was, from the perspective of Mark, Matthew, John and Luke has been examined. Through a selection of texts from the Gospel of Luke, Jesus’s attitude and actions toward his “other” in the Gospel of Luke are analysed. Jesus proposes and enacts a new kingdom where everyone who is considered an outsider through the lens of the first-century Mediterranean social world is welcome and loved. In this new kingdom of God, boundaries and advantages created by ethnicity, gender, status, and age are nullified. Jesus notices his “other”, shows

deep compassion towards those in need, and holistically restores the “other” for them to re-join their communities.

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

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

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

KEYWORDS: Emmanuel Lévinas, Jesus, social scientific method, gospel of Luke, diversity, otherness, foreigner, reciprocity, restoration, social justice, love, responsibility, humanity, kindness, neighbour

TREFWOORDE: Emmanuel Lévinas, Jesus, sosiaalwetenskaplike metode, evangelie van Lukas, diversiteit, andersheid, vreemdeling, wederkerigheid, herstel, sosiale geregtigheid, liefde, verantwoordelikheid, menslikheid, vriendelikheid, naaste

OPSOMMING

Emmanuel Lévinas se filosofie van die “ander” word ondersoek en in gesprek gebring met hoe die Lukaanse Jesus sy “ander” hanteer het. Die fokus van Lévinas se filosofiese werke is die voorrang van ’n etiese verhouding van die “self” met die “ander”. Deur gebruik te maak van die sosiaalwetenskaplike metode, word Jesus se gesindheid en optrede teenoor sy “ander” in die evangelie van Lukas oorweeg. Jesus skep nuwe koninkrykswaardes en sluit mense wat “anders” was in die familie van God in. In hierdie nuwe koninkryk word grense en vooroordele wat deur etnisiteit, geslag, status en ouderdom geskep word, tot niet gemaak. Die raakpunte tussen Jesus se hantering van die “ander” vanuit ’n seleksie van Lukaanse tekste en Lévinas se filosofie, word bespreek. ’n Voorstel oor wat Suid-Afrikaners oor andersheid, gelykheid en diversiteit kan leer en ’n benadering om buitelanders te omhels, word gemaak.

Inleiding

Interaksie met ’n “ander” is deel van die alledaagse lewe. Van die vroegste tye af het mense keuses gemaak oor hoe om teenoor “ander” op te tree. Die “ander” kan verwys na individue, families, of groepe en kan dus familieledede, bure, kollegas, vriende, die baas, die werker by die supermark, die karwag, of selfs ’n vyand wees. Die “ander” word dikwels as die “vreemde” beskou.

Suid-Afrika het elf amptelike tale en huisves mense van verskillende etnisiteite. Suid-Afrika is ryk aan diversiteit. In die volksmond word daar dikwels na Suid-Afrika as die “reënboognasie” verwys. Volgens Wörnich *et al.* (2018:91) kan diversiteit beskryf word as die erkenning dat individue unieke eienskappe besit, maar ook gemeenskaplike eienskappe kan deel. Hierdie eienskappe sluit die kenmerke van ’n persoon in en word byvoorbeeld deur ras, etnisiteit, geslag, ouderdom, posvlak of -tipe, inkomste en opvoeding beskryf. Verskeie

dimensies van diversiteit word binne ’n bepaalde gemeenskap aangetref, en word volgens Wörnich *et al.* (2018:91) in primêre en sekondêre dimensies verdeel. Primêre dimensies verwys na aangebore menslike verskille en sluit kategorieë soos ouderdom, ras, fisiese vermoëns en geslag in (Wörnich *et al.*, 2018:91). Hierdie aangebore kenmerke van ’n individu kan nie verander word nie. Sekondêre dimensies is meer veranderlik en kan gedurende ’n persoon se leeftyd aanpas, verander, of selfs uitgeskakel word (Wörnich *et al.*, 2018:91). Sekondêre dimensies sluit opvoeding, inkomste, huwelikstatus, godsdiens, werkservaring, geografiese ligging en ouerstatus in. Die sekondêre dimensies van ’n individu kan verander soos hul omstandighede verander (Ferreira, 2023:14).

In Suid-Afrika word daar dikwels onreg teenoor die “ander” gepleeg. Xenofobie, rassisme en “ander-haat” is steeds volop. Dit is ’n algemene praktyk dat die “self” sy of haar eie behoeftes prioritiseer. Misdaad en korrupsie lei dikwels tot wantroue in “ander”. Algemene verontagsaming van landswette, slegte dienslewering deur munisipaliteite en die land se beurtkragprobleem, maak die kloof tussen die “self” en “ander” selfs nog groter (Van Eck, 2022:40). Die geskiedenis van die veronderstelling van ’n sosiale hiërargie gebaseer op die verwerping van “andersheid” is steeds een van die letsels waarmee sommige Suid-Afrikaners leef (Mbembe, 2017:10). Verskille kan konflik meebring, misverstande veroorsaak en selfs tot rusie lei (Booyesen, 2007:51). Verskille laat dikwels min toleransie vir ’n “ander” persoon of groep. Selfs Suid-Afrikaners met gedeelde primêre dimensies van ooreenkomste sukkel om verskille tussen mekaar te hanteer. Denke oor eenheid en “andersheid” is dus ’n noodsaaklikheid in die Suid-Afrikaanse konteks.

Die manier waarop die Joodse filosoof, Emmanuel Lévinas, die hantering van die “ander” verstaan, gaan vervolgens in die artikel bestudeer word. Lévinas en Poller (2003:xxvi) verduidelik dat die relasie tot die “ander” ’n belangrike rol in die etiek van menswees speel. Die integriteit van die “self” spruit uit die etiese verantwoordelikheid teenoor die “ander”.

Lévinas se filosofie rondom die hantering van die “ander” tree in gesprek met Jesus se hantering van sy “ander” in die Lukasevangelie. ’n Seleksie van Lukaanse tekste waar Jesus mense ontmoet wat totaal “anders” as Hy is, sal geëksegetiseer en geanaliseer word. Vanuit die tekste sal daar gesien kan word hoe Jesus sy “ander” hanteer.

Die sosiaalwetenskaplike metode gaan gebruik word om die leefwêreld van Jesus van Nasaret (en Lukas) te ontleed, om sodoende tekste ook vanuit ’n hedendaagse perspektief te kan verstaan.

Esler (1994:2, 6) verduidelik dat Nuwe-Testamentiese dokumente vir spesifieke vroeë Christelike gemeenskappe met spesifieke sosiale kontekste geskryf is. Lesers in die een-en-twintigste eeu is nie die gehoor wat die skrywer in gedagte gehad het nie. Sosiaalwetenskaplike kritiek poog om die hulpbronne wat die sosiale wetenskappe bied, saam met ander metodes – tekstuele en historiese kritiek – te gebruik ten einde ’n meer volledige waardering van Bybelse tekste en gemeenskappe binne hulle historiese, sosiale en kulturele konteks te ontwikkel (Horrell, 1999:3).

Die doel van die toepassing van sosiaalwetenskaplike kritiek op die Nuwe Testament is volgens Esler (1994:2) om vas te stel wat die oorspronklike gehoor verstaan het wanneer daardie spesifieke teks hardop voorgelees is. Van Eck (1995:82) meld dat patrone van sosialiteit in tekste deur die sosiaalwetenskaplike metode bestudeer word. Sosiaalwetenskaplike kritiek poog om die reëlmattighede en herhalende patrone van gedrag te identifiseer om sodoende duidelikheid oor ongewone of unieke gedrag te verkry (Petersen, 1985:18; Rohrbaugh, 1991:68).

Lukas se woorde oor Jesus kan net verstaan word vanuit die konteks van die tyd waarin dit geskryf is (Esler, 1994:2; Malina, 1996:xi; 2008:6). Die gebruike, perspektiewe en waardes van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld sal dus verduidelik word om Jesus se optrede teenoor sy “ander” beter te verstaan.

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

Lévinas in die gesig van die “ander”

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

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

(Michener, 2010:154)

Peperzak (1978:178) skryf dat Lévinas se herinneringe oor die oorlog in die agtergrond lê van al sy werke.

Ontologie of etiek?

Lévinas maak ’n onderskeid tussen ontologie en etiek. Ontologie hanteer vrae rondom watter entiteite bestaan, hoe entiteite groepeer word en hoe entiteite met mekaar verband hou vanuit die “self-”posisie (Lévinas *et al.*, 1996:9). Lévinas lewer streng kritiek teenoor ontologie as vertrekpunt tot die verstaan van menslike bestaan (Lévinas *et al.*, 1996:9). Hy (Lévinas, 1969:46) beskryf ontologie as ’n filosofie van ongeregtigheid, omdat dit oor die mag wat die “self” oor die “ander” het, handel.

Dit is volgens Lévinas (1969:34) onmoontlik om die begrip van die “self” as wese te definieer. Lévinas (1969:38) voer aan dat ’n poging om die “self” te benoem, egoïsties is. Critchley (2002:16) verduidelik dat Lévinas ontologie beskou as iets wat elke “andersheid” manipuleer om soos die “self” te wees, en daarom nooit die “ander” werklik in ag neem nie. Veelvoudigheid word deur ontologie onderdruk en verwerp (Lévinas, 1996:13). Lévinas (1996:10) is daarom van oordeel dat filosofiese navorsing nie tevrede kan wees met ’n skamele refleksie van die “self” nie.

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

Lévinas (1969:39; 1999:103) stel dat die absolute “ander” werklik die “ander” is: “He and I do not form a number. The collectivity in which I say “you” or “we” is not a plural of

the ‘I’”. Die “ander” bly oneindigend (*infinitely*) transendent en vreemd (Lévinas, 1969:194). Die etiese verhouding met ’n “ander” behels die oorweging van die “ander” sonder om die “ander” ’n “self” te maak, die omhelsing van “andersheid” en die verwelkoming van die ervaring van magteloosheid wanneer daar in die gesig van die “ander” gekyk word (Lévinas, 1969:47).

Lévinas (1985:83) verduidelik dat die totale “andersheid” nie afhanklik is van die “ander” se karakter, fisiese voorkoms of sielkundige samestelling nie, maar dat dit slegs oor die beginsel van “andersheid” gaan. Die “ander” word aan die “swakkeling, arme, weduwee en weeskind” gelyk gestel. Die verhouding tussen die “self” en die “ander” bly dus altyd ’n asimmetriese verhouding (Lévinas, 1969:100, 251). Die relasie met ’n “ander” word deur etiek as onbegryplik en nie-oordelend beskryf.

Gesigsontmoeting

Die “ander” is waarlik teenwoordig deur die gesig van die “ander”. Soos Lévinas (1969:66) dit stel: “The face speaks”. Die nabyheid van die “ander” is die betekenis van die gesig: “The face is a living presence; it is expression” (Lévinas, 1969:66).

Die gesig van die “ander” is die manier waarop die “ander” se “andersheid” deur hom-/haar “self” aangebied word. Die “waarheid” oor wie die “ander” is, kan nie deur die “self” vasgestel word nie. Die “ander” kan hom-/haar “self” voorstel nes hy/sy wil. Dit is die vryheid wat die “self” vir die “ander” bied. Die beeld van die “ander” kan dus vals wees. Dit is, volgens Lévinas (1969:202), ’n saak van vertroue: “To seek truth I have already established a relationship with a face which can guarantee itself, whose epiphany itself is somehow a word of honour”. Die gesig-tot-gesig-ontmoeting openbaar ’n verhouding tussen die “self” en die “ander” wat op ’n wyse met mekaar verband hou maar nie die uniekheid van die “ander” verlore laat gaan nie (Lévinas, 1969:51, 100, 251).

Lévinas *et al.* (1996:8) oordeel dat ’n naaste gekenmerk word deur die toeganklikheid tot daardie persoon. Die “ander” as ’n mens word deur sy of haar gesig toeganklik vir die “self”. Die gesig van die “ander” nooi die “self” tot verhouding, maar dring aan, verwag en vereis ook verantwoordelikheid teenoor die “ander” (Lévinas, 1969:198, 1999:27).

Maskers, naaktheid en magteloosheid

Lévinas is van oordeel dat kultuur en simboliese en sosiale rolle as ’n masker dien vir die gesig (Lévinas & Poller, 2003:32). Die kulturele, simboliese en sosiale maskers wat mense dra verskil van persoon tot persoon en probeer die broosheid of naaktheid van die gesig versteek (Lévinas, 1985:86). Die gesig word volgens Lévinas (1985:86) in die ontmoeting tussen die “self” en “ander” van alle maskers gestroop. Nadat die gesig naak gemaak is, is dit wat oorbly ’n *visage brut*, ’n leë gesig (Waldendels, 2002:71). Die naaktheid van die gesig behels ekstreme blootstelling van die “self” en beklemtoon die “self” se magteloosheid, broosheid en kwesbaarheid, waarteen die “self” geen verdediging teenoor die “ander” kan bied nie (Lévinas, 1999:24). Die naaktheid van die “ander” se gesig is wat eerlikheid oor gebrokenheid toelaat: “the very straightforwardness of the face to face, without the intermediary of any image, in one’s nudity, that is, in one’s destitution and hunger” (Lévinas, 1969:200).

Die stroop van alle maskers maak die vreemdeling of die “ander” ’n gelyke vir die “self”, sonder om afbreuk te doen aan die “andersheid” van die “ander”: “Its nakedness is not factual, so that it could be eliminated, but is due to an ‘essential poverty’ which makes the poor and

the stranger equal to us” (Waldenfels, 2002:71). Om die “ander” se gesig te verwelkom, wat reeds as ’n verantwoordelikheid ervaar word, maak die “ander” ’n naaste.

Verantwoordelikheid

Die gesig van die “ander” roep nie net verantwoordelikheid op nie, maar word deur Lévinas as die bron van verantwoordelikheid gesien (Morgan, 2007:62). Verantwoordelikheid teenoor die “ander” is nie ’n keuse nie: “Positively, we will say that the other looks at me, I am responsible for him, without even having taken on responsibilities in his regard” (Lévinas, 1985:96).

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

’n Verantwoordelikheid teenoor die “ander” is volgens Lévinas (2000:175) baie belangriker as die egoïstiese vryheid van die “self”: “To be oneself – as the condition or uncondition of a hostage – is always to have one more responsibility”.

Philippe Nemo vra vir Lévinas tydens ’n radiogesprek (Lévinas, 1985:98) of die “ander” dan ook vir die “self” verantwoordelik is. Lévinas (1985:98) antwoord: “Perhaps, but it is *his* affair”, en maak dit duidelik dat die verantwoordelikheid teenoor ’n “ander” asimmetries is. Die “ek” is, volgens Lévinas (1985:99) totaal verantwoordelik en altyd méér verantwoordelik as al die “ander”.

Lukaanse Jesus se hantering van die “ander”

Die manier waarop Jesus sy “ander” in die Lukasevangelie hanteer het, word in hierdie artikel ondersoek. Lukaanse tekste waarin Jesus mense ontmoet wat totaal “anders” as hy is, word geanaliseer deur die sosiaalwetenskaplike metode te gebruik. Hierdie metode help om die sosiale sisteme, gebruike en perspektiewe in die Lukas-tekste te verstaan. Dit wat as rein en onrein beskou was, hoe daar teenoor mense met afwykings opgetree is, hoe die verhoudinge met die “ander” gelyk het, hoe beskermheer-onderdaan-verhoudings gelyk het en hoe geresiproeseer is, word vanuit dié tekste bespreek.

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

In Lukas 6:6 word ’n man met ’n gebrekkige hand voorgestel. Die gebrek was abnormaal, uit plek en daarom ook onrein. Williams (2010:209) verduidelik dat ’n persoon met ’n siekte, afwyking of gestremdheid nie binne die prentjie van wat as “normaal” of aanvaarbaar was, gepas het nie. ’n Persoon wat as “onrein” bestempel is, is dikwels deur die samelewing verwerp. Jesus nooi die man om “Ἐγείρε καὶ στῆθι εἰς τὸ μέσον (in die middel van hulle/tussen hulle te gaan staan). Jesus nooi die man met die abnormaliteit nader, terwyl die samelewing bes moontlik die man wegstoot. Nadat Jesus vir die man gevra het om sy hand uit te steek, genees hy die man.

Pilch (2000:203) wys daarop dat daar in hierdie verhaal nie net ’n biologiese genesing plaasvind nie, maar dat die totale sosiaalreligieuse sisteem by die genesingsproses betrokke is. Die biologiese genesing laat die man toe om volgens die sosiaalkulturele waardes weer deel van die gemeenskap te word (DeSilva, 2022:323).

Jesus en sy verhouding met die Fariseërs rondom die kwessie van wat op die Sabbat toegelaat kan word, is egter die hoofokus van die teks. Die genesing vind op 'n heilige dag (Sabbat) en op 'n heilige plek (sinagoge) plaas (Luk 6:6). Volgens die Jode het Jesus die Sabbatswette oortree en die sosiaalreligieuse orde versteur en so die heilige dag ontheilig (Kok, 2008:227).

In hierdie teks kom die eerste-eeuse Mediterreense waardes rondom eer en skaamte duidelik voor. Plevnik (1993:96) verduidelik dat volwasse mans eer in openbare kompetisies kon “wen” (challenge-riposte): “It must be claimed, gained, and defended before one’s peers”. Tydens die deelname aan die “uitdaging en reaksie-”spel kon 'n persoon 'n uitdaging of eis aan 'n ander rig (Rohrbaugh, 2010:114). As daardie uitdaging of eis nie beantwoord kon word nie, was die persoon wat uitgedaag is se eer in gedrang (DeSilva, 2000:29).

Lukas 6:6-7 beskryf 'n publieke uitdaging deur die Fariseërs aan Jesus. Die Fariseërs het vir Jesus dopgehou om te kyk hoe hy sou reageer. Vanuit die teks is dit duidelik dat Jesus goeie vaardighede betreffende die deelname aan die uitdaging-reaksie as sosiale spel gehad het (Rohrbaugh, 2010:114).

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

Vanuit Lukas 6:6-11 kan daar gesien word dat Jesus die wet van liefde teenoor sy “ander” toepas. Groenewald (1989:89) merk in verband met die gebeure van Lukas 6:6-11 op: “Op daardie dag moet die hoogste gebod tot uitvoering kom, naamlik liefde tot God en liefde tot die naaste”.

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

Jesus en sy volgelinge arriveer by die stad, Nain, en gewaar dan 'n begrafnisstoet (Luk 7:12). Die dorp se mense het saam met die weduwe geloop en rou. Die begrafnisstoet het volgens Malina en Rohrbaugh (2003:265) gewoonlik uit die stad se grense na buite die stad se mure beweeg, waar die persoon wat gesterf het in die familiebegraafplaas begrawe is. Begrafnisse het volgens Groenewald (1989:104) en Malina en Rohrbaugh (2003:253) op die dag waarop die persoon gesterf het, aan die einde van die dag, plaasgevind. Green (1997:356) dui daarop dat die warm klimaat in Palestina die dringendheid van 'n vinnige begrafnis bevorder het. Die oë van die persoon wat gesterf het, was toegemaak, die mond toegebind en die lyk is gewas en geolie (Green, 1997:356). Die persoon is in sy eie klere of met 'n spesiale kleed toegedraai en op 'n dra-bed gedra.

Die weduwe word as 'n hoofkarakter in die verhaal uitgebeeld. Green (1997:355) merk op dat die sentraliteit van die weduwe in die verhaal verrassend is. In die eerste-eeuse Mediterreense sosiale konteks was vrouens gewoonlik geken aan hulle verhouding tot 'n manlike figuur. In hierdie verhaal word die man wat gesterf het egter as “die enigste seun van sy moeder” (μονογενῆς υἱὸς τῆ μητρὶ αὐτοῦ) geïdentifiseer.

Die weduwe sou oor die verlies van haar geliefde seun kon huil, maar ook oor die verlies van die sosiale beskerming wat hy vir haar gebied het (Green, 1997:356). Malina en Rohrbaugh (2003:253) dui aan dat die dood van haar seun die weduwe totaal en al weerloos gelaat en sy in diep verknorsing sou verkeer het.

Jesus het die weduwe ἐσπλαγχνίσθη (innig jammer gekry) (Luk 7:13). Die gebruik van ἐσπλαγχνίσθη kan ook vertaal word as “gevolg gevul met sagtheid” en het gewoonlik die gevolg

gehad dat Jesus daarna met outoriteit optree (Bock, 1994). Jesus is diep geraak deur die vrou se hartseer en hopelose situasie.

Jesus neem die inisiatief en spreek die vrou en haar situasie aan (Brawley, 2016:231). Die wonderwerk word volgens Green (1997:355) as ongewoon bestempel, omdat Jesus uit sy eie besluit om haar te help. Hy bied ’n woord van troos en vra haar om op te hou huil (Luk 7:13). In Lukas 7:14 regverdig Jesus sy trooswoorde en tree hy op. Jesus raak aan die dra-bed waarop die lyk van die seun gedra word en oortree sodoende die grense van rituele reinheid (Green, 1997:356). Jesus wek die dooie man op uit die dood.

Die kritieke punt van die verhaal is volgens Malina en Rohrbaugh (2003:253) die oomblik wanneer Jesus die seun aan sy moeder teruggee (Luk 7:15). Danker (1988:162) stel dit so: “The relationship between mother and son, broken by death is restored by Jesus”. Die verhaal se genesing word volgens Green (1997:356) aan die “dooie” man maar ook aan die vrou gebied. Die vrou se sosiale status binne die gemeenskap word herstel.

Bock (1994) merk verder op dat die teks rondom die teruggee van die seun aan sy moeder in Lukas 7:15, verbatim met die teks van 1 Konings 17:23 ooreenstem. Jesus se wonderdaad word met die profeet Elia se werke vergelyk. Bock (1994) verduidelik dat Lukas die verbintenis met die tema van Elia se verhaal opsetlik maak: “The Elijah motif makes one other key point when it is seen as a Lucan theme: through Jesus, God is coming to the aid of the defenseless”. In hierdie verhaal gaan biologiese genesing (opwekking) gepaard met sosiaalkulturele herstel van ’n weerlose buitestander.

Jesus demonstreer sy omgee en bereidwilligheid om uit te reik na dié mense wat in nood verkeer (Luk 7:13). Jesus neem inisiatief en tree deernisvol op. Jesus kies genesing ten spyte van die risiko van besoedeling.

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

Lukas 9:51 merk die begin van die reis wat Jesus vanaf Galilea na Jerusalem aanpak. Jerusalem is as die kulturele en godsdienstige middelpunt van die Joodse wêreld gesien (Green, 1997:455). Lukas gebruik ’n Joodse idioom “om jou gesig te draai om êrens heen te gaan” in Lukas 9:51 om Jesus se gesindheid tot die reis uit te beeld. Bock (1996:968) verduidelik dat dit beteken dat Jesus vasberade en doelgerig gereis het.

Jesus stuur boodskappers (ἀγγέλους) vooruit om plek vir hulle voor te berei (ἐτοιμάζω) (Luk 9:52). Die verhaal vertel dat die Samaritane vir Jesus afwys en verwerp (Luk 9:53).

Lukas verduidelik nie eksplisiet die spanning in die verhouding tussen die Jode en Samaritane nie omdat dit algemene kennis in die eerste-eeuse antieke wêreld was (Green, 1997:456). Bock (1996:970) argumenteer dat tradisionele vyandigheid moeilik is om te verander: “It is hard to reverse such traditional hostility”. Samaritane was die Jode se “ander” en is as vreemdelinge, heidene en selfs vyande bestempel.

Bock (1996:970) vind dit vreemd dat Jesus en sy volgelinge deur Samaria reis, terwyl die Jode gewoonlik ’n ander (langer) pad (deur die Transjordan) gebruik het om na Jerusalem te reis. Jesus daag hierdie gebruik uit deur na die Samaritane uit te reik. Die Samaritane kon moontlik vir Jesus afwys omdat hy ’n Jood was, of omdat die Samaritane geweet het wat sy eindbestemming (Jerusalem) was (Luk 9:53) (Hamm, 1994:276).

Met die aanhoor van die verwerping deur die Samaritane, word die dissipels, Jakobus en Johannes, dadelik kwaad (Luk 9:54). Die verwerping van die Jesusgroep deur die Samaritane het ’n gevoel van skaamte veroorsaak. Skaamte het dikwels oorgegaan tot woede. Die dissipels wil sommer die hele dorp vernietig (Bock, 1996:970). Plevnik (1993:96) wys daarop dat eer

primêr ’n groepswaarde was. Die Samaritane handel as groep teenoor die Jode as groep. Die twee vurige dissipels wou deur middel van wraak Jesus se eer (en daarom die groep se eer) beskerm (Bock, 1996:971).

Die dissipels dink hulle besit die krag om “vuur uit die hemel” te roep. Hierdie idee verwys volgens Allison (2002:459) indirek na Jesus as ’n profeet, omdat dit die konneksie maak tussen Jesus en Elia wat vuur uit die hemel laat kom het om die verteenwoordigers van die koning van Samaria te verteer (2 Kon 1:1-16).

In Lukas 9:55 reageer Jesus teenoor die dissipels se woede. Bock (1996:971) stel dat Jesus se reaksie vinnig en dramaties was. Jesus ἐπετίμησεν (het voorgeloopt), wat beteken dat hy voor gestap het. Jesus wys die dissipels tereg omdat hulle oorhaastig en in woede teenoor die verwerping reageer het. Allison (2002:459) wys daarop dat Jesus te alle tye wraak teenoor vyande afkeer: “Jesus’s unelaborated rebuke seemingly implies that violent vengeance is wrong at all times and places”.

Hierdie verhaal wys dat Jesus almal, van enige ras of kultuur, by die koninkryk van God wil insluit (Bock, 1996:971). Selfs in die midde van verwerping reageer Jesus nie met woede, wraak of verwoesting nie, maar bly die boodskap verkondig dat almal welkom is in die nuwe familie van God.

Jesus se hantering van sy “ander” in Lukas 10:38-42: Martha en Maria

Die milieu word in Lukas 10:38 beskryf as die huis van Martha. Malina en Rohrbaugh (2003:271) vind dit vreemd dat die huis beskryf word as “haar” (Martha se) huis (Luk 10:38). Die ontvangs van gaste deur ’n enkele vrou is buitengewoon (Macnamara, 2019:597). Terwyl die huis die privaat ruimte is en dus ’n area waarin vroue vrylik kon funksioneer, sou die ontvangs van gaste, die voorstel van die huis (en aan alle familieleden) normaalweg deur die oudste manlike lid van die familie gedoen word (Malina & Rohrbaugh, 2003:271).

In Lukas 10:39 neem Maria die inisiatief om tydens sy besoek by Jesus se voete te gaan sit. Bock (1996:1038) bevestig dat Maria se daad antieke lesers sou skok: “... the picture of a woman in the disciple’s position, at the feet of Jesus, would be startling in a culture where women did not receive formal teaching from a rabbi”.

Bock (1996:1037) wys daarop dat alle soorte mense by Jesus gemaklik gevoel het: “Those who are sensitive to him recognize that he invites them to come to him. They sense that he will receive them, that he is ready to teach all types of people”. Jesus bevraagteken nie Maria se posisie by sy voete nie en verwelkom haar.

Eer en skaamte se rol in die samelewing was geslags sensitief. Eer (en skaamte in die negatiewe sin) is volgens Plevnik (1993:96) beliggaam deur volwasse mans, terwyl positiewe skaamte deur vrouens behou moes word. Malina (2001:47) verduidelik dat alle publieke ruimtes (na buite) aan die man behoort het, terwyl die binneruimtes vrouens se plek aangetoon het. Alhoewel die verhaal in die binneruimte plaasgevind het, het Maria, volgens Malina en Rohrbaugh (2003:271), soos ’n man by Jesus se voete gesit (Luk 10:39). Martha kla dat Maria haarself nie “soos ’n vrou” gedra nie. Die vrou moes haar plek in die samelewing respekteer en op hierdie manier skaamte uitvoer om vir die man eer te verdien (Plevnik, 1993:96; DeSilva, 2000:33). Aangesien ’n vrou se eer en reputasie verder afgehang het van haar vermoë om ’n huishouding te bestuur, sou Martha se klagte teenoor Maria deur die kultuur as legitiem geles word (Malina & Rohrbaugh, 2003:271).

Jesus is volgens Bock (1996:1041) nie noodwendig teen Martha se daad van diens gekant nie, maar wel teen haar besig-wees wat haar teenwoordigheid wegneem. Die tweede deel van

Jesus se reaksie ondersteun Maria se besluit om by sy voete te sit en na sy woorde te luister (Green, 1997:480). Die “een goeie ding” wat Maria gekies het, word soos volg deur Bock (1996:1042) beskryf: “She is fixed on the guest, Jesus, and his word; she heeds the one whose presence is commensurate with the coming of the kingdom of God”. Maria se aandag op wat belangrik is, word geprys (Brawley, 2016:240).

Jesus se antwoord dui kontra-kultureel daarop dat ’n vrou (daarom ook enige iemand anders) ’n dissipel mag wees (D’Angelo, 1990). Bock (1996:1043) stel dat die herstelde status van ’n vrou deur Jesus in hierdie verhaal aangespreek word: “Mary (and, with her, those of low status accustomed to living on the margins of society) need no longer be defined by socially determined roles.” Jesus se bediening herdefinieer geslagsrolle. Bock (1996:1043) stel tereg: “Jesus’s ministry breaks molds”.

Jesus se hantering van sy “ander” in Lukas 14:12-14: Gasvryheid

In Lukas 14:12-14 stel Jesus dat gaste wat niks het om terug te gee nie, genooi moet word na ’n ete. Jesus stel in Lukas 14:13 voor dat die armes (πτωχούς), kreupeles (ἀναπήρους), verlamdes (χωλούς) en blindes (τυφλούς) genooi word. Hierdie groepe mense verwys na mense wat nie iets het om terug te gee nie en nie kan resiproseer deur hulle eie uitnodiging weer aan die gasheer te rig nie (Bock, 1996:1266).

Armes, kreupeles, verlamdes en blindes is dikwels geïgnoreer of uitgewerp uit die samelewing as gevolg van Joodse reinheidswette (Malina, 2001:167). Hierdie groep mense wat Jesus as “gaste” voorstel, is deur die algemene samelewing as “abnormaal” en “onrein” beskou (Van Eck, 2016:106). Malina en Rohrbaugh (2003:286) stel dat etes buite die statusgrense skaars in tradisionele samelewings was. Van Eck (2016:99) dui daarop dat sosiale kontak tussen die elite en die “minderes” byna nooit plaasgevind het nie. Green (1997:570) dui daarop dat dit moeilik vir die elite moes gewees het om Jesus se voorstel aan te hoor, omdat in- en uit-groepe deur etes daargestel is. Jesus se voorstel het volgens Malina en Rohrbaugh (2003:286) die elite uitgedaag om die risiko te neem om eer te verloor.

Etes is in die antieke tyd, volgens Green (1997:570), gebruik om bestaande verhoudinge te bevorder. Lukas gebruik egter gereeld etes om nuwe verhoudings daar te stel en bestaande sosiale grense oor te steek (Luk 5:29-32, 7:34-36, 19:1-10).

Green (1997:582) wys daarop dat Jesus se voorstel rondom die uitnodiging van die “minderes” die sosiale afstand tussen die ryke en arme, die binne- en buitestander tot niet sal maak. Jesus beklemtoon die waarde van die “minderes” deur hulle as waardige gaste en dus as “gelykes” voor te stel.

Algemene resiprositeit verwys na interaksies wat gefokus is op die sosiale belange van die ander party (Malina, 1986:102). Neyrey (2005:469) verduidelik dat algemene resiprositeit beaam dat die “ander” se behoeftes eerste gestel word en dikwels verstaan word as “om te gee sonder om iets terug te verwag”. Bock (1996:1267) verwys na die boodskap van die koninkryk van God vanuit Lukas 14:7-13: “Rather, it is to make chairs available to those who are looking for a place to sit – even for those who think there are no chairs for them.”

Jesus se hantering van sy “ander” in Lukas 19:1-10: Jesus en Saggéüs

In Lukas 19:2 word Saggéüs as rolspeeler voorgestel. Bock (1996:1516) wys daarop dat Saggéüs (Ζακχαῖος) die Griekse vorm van die Hebreeuse Zakkai (זכאי) is, wat vertaal kan word as “rein” of “onskuldig”. Saggéüs word in Lukas 19:2 as πλούσιος (ryk) en die ἀρχιτελώνης (hoof-

tollenaar) geëtiketteer. Hierdie etikette het, teenoor sy naam se betekenis, eerder na Saggéüs as “onrein” en “skuldig” verwys. Die hoofollenaar was waarskynlik ’n bestuurder van ander tollenaars wat as sy ondergeskiktes gewerk het (Green, 1997:680).

Saggéüs word volgens Green (1997:681) in Lukas 19:1-10 voorgestel as iemand wat mag en rykdom het, maar nie aansien of geloofwaardigheid binne die gemeenskap besit nie: “On the other hand, Zacchaeus is a toll collector. Within the Greco-Roman world, he would have belonged to a circle of persons almost universally despised”. Saggéüs vorm gevolglik deel van die marginale groep mense wat nie ’n sosiale plek in die gemeenskap geniet nie.

Jesus sien volgens Lukas 19:5 vir Saggéüs eerste raak. Saggéüs wou graag vir Jesus ontmoet, maar Jesus neem die inisiatief om met Saggéüs te praat (Bock, 1996:1513). Jesus nooi homself om by Saggéüs oor te bly (Luk 19:5). Malina en Rohrbaugh (2003:381) dui daarop dat Jesus se eie uitnodiging na Saggéüs se huis daarop wys dat Jesus in die publieke sfeer, tussen ’n skare mense, vir Saggéüs as sy sosiale gelyke stel: “Jesus is accepting him as one with whom values and understandings are shared, as one with whom community is possible”. Saggéüs se antwoord is volgens Malina en Rohrbaugh (2003:381) deurdrenk met vreugde en gasvryheid (Luk 19:6).

Jesus se versoek aan Saggéüs word deur die gemeenskap verag en gekritiseer in Lukas 19:7. Die skare het gemor (διεγόγγυζον) en vir Saggéüs ’n sondaar (ἀμαρτωλός) genoem. Green (1997:682) wys op Jesus se eer wat, volgens die skare, in gedrang kom as gevolg daarvan dat hy by Saggéüs afpak (μειῖναι, v5).

Saggéüs, as hoofollenaar, word gestereotipeer as ’n “sondaar” (O’Toole, 1991:115). Malina en Rohrbaugh (2003:303) dui aan dat die gemeenskap se reaksie verband hou met hul denke oor tollenaars. Saggéüs reageer in Lukas 19:8 op die vooroordele van die gemeenskap deur sy doen en late aan Jesus te verduidelik (Malina & Rohrbaugh, 2003:303).

Bock (1996:1518) stel dat ’n tollenaar sy posisie moes verdedig: “Tax collectors were assumed to be unclean unless they proclaimed otherwise”. Dit blyk dat Saggéüs die Joodse wet ken deur sy opmerking dat hy viervoudig teruggee aan diegene wat hy ingeloop het (Bock, 1996:1518).

Green (1997:638) en Malina en Rohrbaugh (2003:303) stel dat die werkwoorde wat Saggéüs in Lukas 19:8 gebruik in die teenwoordige tyd gestel word. Dit beteken dat Saggéüs reeds die helfte van sy besittings aan die armes gee en reeds viervoudig teruggee aan dié wat hy ingeloop het (Green, 1997:684). Malina en Rohrbaugh (2003:303) beaam hierdie gedagte:

Since both Greek verbs are in the present tense – thus: “I give,” and “I pay back,” (and not future, as is usually assumed by Western readers) – and since there is no mention here of any special repentance at the time of this encounter, we must assume that Zacchaeus is already practicing this kind of compensatory behavior.

(Malina & Rohrbaugh, 2003:303)

Hierdie lees van die teks het implikasies vir die verstaan van die boodskap van die teks. In die lig van Saggéüs se onskuld sou sy naam se betekenis (“rein” of “onskuldig”) by die verhaal pas. Die gemeenskap het ’n vals, stereotipiese prentjie van Saggéüs as sondaar geskep en hom daarvoor verwerp.

Jesus glo dat Saggéüs reeds regverdig handel. In Lukas 19:9 bevestig Jesus in die teenwoordigheid van die skare dat Saggéüs wel gered is en ’n seun van Abraham (υἱὸς Ἀβραάμ) is. Jesus se verwysing na Saggéüs as “’n seun van Abraham” dui volgens Green (1997:684) nie op Saggéüs se Joodsheid of stamlyn nie, maar dui daarop dat Saggéüs die kwaliteite besit wat nodig is om in die koninkryk van God verwelkom te word. Saggéüs se publieke beeld en

sosiale status word hierdeur herstel en sy plek in die gemeenskap bevestig. O'Toole (1991:114) wys daarop dat Jesus Saggéüs se waardigheid herstel. Bock (1996:1517) stel dat Saggéüs deel word van die binnekring ongeag die opinies van ander.

In hierdie verhaal wys Jesus hoe stereotipering en aannames oor 'n "ander" verkeerd kan wees. Jesus neem inisiatief en reik uit na tollenaars en sondears, "minderes" en siekes. Die uitgeworpenes word deel van Jesus se familie en word verwelkom in die koninkryk van God.

Levinas en Jesus in gesprek

'n Fiktiewe ontmoeting tussen twee Jode, Emmanuel Lévinas en die Lukaanse Jesus vind in hierdie artikel plaas. Lévinas se filosofie rakende interaksie met die "ander", en Jesus se radikale inklusiwiteit soos deur die outeur van die Lukasevangelie beklemtoon, het menige raakpunte. Jesus bemoedig elke "ander" om waardig te voel in gesprek met hom, ongeag die mate waarin hulle van hom verskil. Lévinas se filosofie stem hiermee ooreen en plaas klem op die verantwoordelikheid wat die "self" teenoor die "ander" het.

Jesus en Lévinas was albei manlik, het albei in tradisionele Joodse huise grootgeword, beide het die Hebreeuse geskrifte goed geken, albei was publieke sprekers, het goeie vriende en vyande gehad en beide het geglo dat taal (of kultuur) nie 'n struikelblok tussen mense moet wees nie. Tog is so 'n eenvoudige vergelyking tussen hierdie twee persone onmoontlik. Daar is verskeie uitdagings ter sprake wanneer hierdie twee persone met mekaar vergelyk word. Ongeveer twee duisend jaar het verloop tussen die geboorte van Jesus en die geboorte van Lévinas. In die vergelyking van filosofieë en perspektiewe kan oorvereenvoudiging plaasvind. Jesus se Goddelike doel, soos deur Lukas voorgestel, word ook nie in diepte deur hierdie studie in ag geneem nie.

Enige teks word deur die sosiale en kulturele sisteme waarbinne dit ontstaan, beïnvloed en gevorm. Lévinas bevind homself in 'n tydperk ná die Tweede Wêreldoorlog, in 'n unieke konteks, terwyl hy oor die verhouding tussen die "self" met die "ander" nadink. Jesus het binne die eerste-eeuse Mediterreense samelewing sy voorstelle oor hoe die "ander" hanteer moet word, gemaak en geleef. Die sosiaalwetenskaplike eksegetiese metode dien as 'n brug tussen verskillende kontekste.

Lévinas en Jesus het aandag gegee aan die belang van die "ander". 'n Tematiese vergelyking van die perspektiewe van die Lukaanse Jesus en Lévinas word gevolglik gemaak.

Die hantering van "ander" volgens die Lukaanse Jesus en Lévinas

Menswaardigheid

Jesus bevorder die menswaardigheid van die "ander" deur hulle raak te sien. Hy sien die mense raak wat "onsigbaar" vir die samelewing was. Mense wat "anders" was, is as buitelanders behandel, geïgnoreer, of selfs uit die gemeenskap geskuif. Jesus neem eie inisiatief om die "onsigbares" raak te sien (Luk 6:6-11, 7:11-17, 13:10-17, 19:1-10) en erken op dié manier hulle menswaardigheid.

Lévinas argumenteer ook dat die menswaardigheid van die "ander" bevorder moet word. Lévinas se voorstel rondom die menswaardigheid van die "ander" behels ook 'n soort "sien", wat nie na "begrip" verwys nie. Die "sien" van 'n "ander" sou beteken dat daar ruimte vir die "ander" se "andersheid" gemaak word. Teenoor ontologie stel Lévinas (1969:50) dat daar binne 'n etiese relasie met die "ander" 'n oneindige gesonde afstand tussen die "self" en die

“vreemdeling” moet wees wat die “ander” se “andersheid” beskerm. Die “self” maak nie die “ander” deel van homself nie, maar laat die “ander” toe om homself uit te druk terwyl die “self” behoue bly (Lévinas, 1969:51, 100, 251). Die “ander” word gelyk gestel aan die “swakkeling, arme, die weduwee en die weeskind”, waarteenoor die “self” ’n verantwoordelikheid het. Lévinas skryf vanuit ’n moderne konteks waarin individue eie identiteit en persoonlikheid kan geniet, terwyl die eerste-eeuse Mediterreense mense groepsidentiteit besit het.

Jesus herstel die “ander” holisties. Genesing het in die antieke tyd altyd met sosioreligieuse herstel gepaard gegaan. Jesus genees die siek “ander” om hulle sosiale status te herstel sodat hulle weer deel van die gemeenskap kan word. Jesus reinig die “ander” en maak die “ander” weer soos die “self” (groep), sodat die “ander” deur die groep aanvaar kan word. In die hedendaagse wêreld waar individue eie identiteite behou, is die behoud van “andersheid” belangrik. In ’n groepsgeoriënteerde wêreld, soos in die eerste-eeuse Mediterreense samelewings, moet die “ander” soos die “self” gemaak word, sodat die “ander” weer in die groep verwelkom kan word. Deur die gebruik van die sosiaalwetenskaplike metode word die konteks waarbinne die teks geskryf en oortel is, belangrik geag. Vanuit die antieke konteks word die “ander” opgehef deurdat Jesus hul meer soos die groep maak en dat hulle menswaardigheid daardeur herstel kan word.

’n Leë gesig

Levinas (1969:66) dring daarop aan dat die gesig van alle maskers gestroop word in die ontmoeting tussen die “self” en “ander”. Lévinas (1969:74) is van mening dat die “gesig” in die gesigsontmoeting naak, en dus broos, is. Nadat die gesig naak gemaak is, is dit wat oorbly ’n *visage brut*, ’n leë gesig. Die naaktheid van die “ander” se gesig behels die ekstreme blootstelling van die “self” (Lévinas, 1999:24). ’n Naakte gesig beklemtoon die “self” se magteloosheid, broosheid en kwesbaarheid, waarteen die “self” geen verdediging teenoor die “ander” kan bied nie. Die naaktheid van die “ander” se gesig is dit wat eerlikheid oor gebrokenheid toelaat: “the very straightforwardness of the face to face, without the intermediary of any image, in one’s nudity, that is, in one’s destitution and hunger” (Lévinas, 1969:200). Die gesig wat blootgestel word, wat totale broosheid en magteloosheid veroorsaak, is volgens Lévinas (1985:86) kwesbaar. Die kwesbaarheid van die “ander” roep verantwoordelikheid by die “self” teenoor die “ander” op.

Jesus reageer met deernis op die leë gesig van sy “ander”. Volgens Lukas ontmoet Jesus mense wat met ’n *visage brut*, ’n naakte gesig, rondloop. Jesus ontmoet die magtelose, die arme, die sieke, die buitestander en reageer met genade en guns op hulle broosheid. Jesus kry sy “ander” innig jammer en reik uit na dié mense wat hulself in ’n hopelose situasie bevind (Luk 7:11-17).

Jesus reageer ook met verantwoordelikheid op die “ander” se hulpeloosheid deur dadelik te help. Die twee verhale van die geboë vrou en die man met die gebrekkige hand wat Jesus onderskeidelik op die Sabbat genees het (Luk 6:6-11; 13:10-17), wys op die dringendheid van die verantwoordelikheid teenoor die magtelose “ander”. Genesing op die Sabbat, vanuit liefde vir die “ander”, word as ’n etiese “moet” uitgebeeld. Jesus móét liefde bewys, selfs (en veral) op ’n Sabbat.

Lévinas (2000:173) oordeel dat verantwoordelikheid deernis vooruitgaan. Die woord “goedheid” word voorgestel as die dryfveer (sonder keuse) vir die “self” tot verantwoordelikheid vir die “ander”. Goedheid het volgens Lévinas (1998:56) reeds die “self” gekies om verantwoordelik te wees vir die “ander”.

Liefde bo wet? Liefde as wet

Jesus breek verskeie Joodse wette sodat hy die wet van liefde kan toepas. Jesus verbreek ook ander sosioreligieuse reinheidswette om die omgee vir sy “ander” uit te beeld (Luk 7:1-10, 7:11-17, 13:10-17, 19:1-10). Jesus is nie bang dat hy “onrein” gaan word nie. Jesus het gereeld die grense oortree sodat dié wat as onrein beskou is, rein en weer deel van die samelewing kon word. Jesus herinner deur sy woorde en daede dat die liefdesgebod (Deut 6:4-5; Lev 19:8) die belangrikste wet is. Liefde word dus nie bo die wet gestel nie, maar ás die wet voorgestel.

Lévinas was, net soos Jesus, ’n praktiserende Jood wat die wet van liefde goed geken het. Dit het ongetwyfeld ’n groot rol in sy lewe en ontwikkeling van sy filosofie gespeel. Lévinas prioriteer die etiese relasie met die “ander” as ’n uitdrukking van liefde. Verantwoordelikheid vir ’n naaste word gelykgestel aan naasteliefde. Vir Lévinas word liefde gekenmerk deur die onbaatsugtige diens van die “self” teenoor die “ander”. Lévinas (1999:170) beskou die vraag, “Wie is my naaste?”, as ’n vraag na geregtigheid. Die liefde wat die “self” vir die “ander” het, is volgens Lévinas ’n vorm van volmaakte liefde. Liefde is dus ook vir Lévinas die belangrikste wet.

Stereotipering en sosiale geregtigheid

In die Lukasevangelie het Jesus deurgaans sosiale ongeregtigheid aangespreek en krities opgetree teenoor die religieuse eksklusiwiteit wat in die antieke tyd geheers het. Jesus het die rol van beskermhere herdefinieer, die rol van eer en sosiale status gekritiseer, geweld veroordeel, die uitbuitende politieke ekonomie van sy dag gekritiseer en algemene resiprositeit aanbeveel. Jesus stel die koninkryk van God voor as ’n koninkryk waarin almal genoeg het (sien ook Van Eck, 2016:305). Jesus reageer teen sosiale geregtigheid deur die nuus te bring dat die nuwe koninkryk van God aangebreek het waarin almal, ongeag status, etnisiteit, geslag of gesondheid, welkom is.

Jesus reageer teen ongeregverdigde stereotipering en bevorder sosiale geregtigheid. Vanuit Saggéús se verhaal word hy deur die skare as ’n “sondaar” geëtiketteer (Luk 19:1-10). Saggéús verduidelik aan Jesus dat die skare ’n verkeerde perspektief van hom het. Jesus glo vir Saggéús en herstel sy publieke status. Saggéús word deel van die binnekring ongeag die opinies van die skare. Jesus bevestig Saggéús se waardigheid. Jesus staan namens sy “ander” op teen ongeregverdigde etikettering en stereotipering.

Lévinas bestempel ongeregtigheid as selfsug, die besit van die “ander” en die onvermoë om ruimte te laat vir die “ander” se “andersheid”. Lévinas (1969:45) se kritiek op Heidegger se filosofiese oortuiging wat “om te ken” bo ’n etiese relasie met ’n “ander” stel, dui daarop dat Lévinas opgestaan het teen ongeregtigheid.

Lévinas is ook teen ongeregtige stereotipering wat plaasvind as die “self” aanneem dat hy kennis oor die “ander” besit. Lévinas gebruik ’n model van etiek om ongeregtige stereotipering te voorkom, deur ’n relasie wat “andersheid” behou uit te beeld. Die relasie met ’n “ander” word deur etiek beskryf as onbegryplik en nie-oordelend. Die filosofie van etiek neem die onverstaanbare en onherleibare “ander” in ag en behels die oorweging van die “ander” sonder om die “ander” “self” te maak. Stereotipering kan dus nie plaasvind nie.

Vereistes van dissipelskap

Jesus dui aan dat ware teenwoordigheid by die “ander” ’n karaktereienskap van ’n dissipel moet wees en dat dit die “een goeie ding” is (Luk 10:48-52). Jesus stel dat Maria die regte

besluit gemaak het om by sy voete te sit en na sy woorde te luister (Green, 1997:480). Maria, in die posisie van ’n dissipel, se aandag op wat belangrik is, word geprys. Jesus se antwoord dui kontra-kultureel daarop dat ’n vrou (daarom ook enige iemand) ’n dissipel mag wees.

Lévinas sou met Jesus saamstem dat “om die minste te wees” ’n goeie kenmerk van dissipelskap is en beskryf die etiese verantwoordelikheid wat die “self” teenoor die “ander” het as ’n vorm van dissipelskap. ’n Verantwoordelikheid teenoor die “ander” is volgens Lévinas (2000:175) baie belangriker as die egoïstiese vryheid van die “self”: “To be oneself – as the condition or uncondition of a hostage – is always to have one more responsibility”. Lévinas stel voor dat die “ander” altyd belangriker gestel moet word as die “self”.

Lévinas sou ook ’n luisterende teenwoordigheid in gesprek met die “ander” voorstaan. Die nabyheid van die “ander” is volgens Lévinas (1969:66) die betekenis van die gesig: “The face is a living presence; it is expression”. Nie-oordelende, ware teenwoordigheid word volgens Lévinas (2000:175) vereis in die ontmoeting met die “ander”.

Resiprositeit

Jesus het die gebruik van gebalanseerde resiprositeit teenoor die “ander” gekritiseer (Luk 14:7-14). Jesus se “ander” word ingesluit in sy eie groep sodat algemene resiprositeit (om te gee sonder om terug te verwag) in die verhouding toegepas kan word. In die toepassing van algemene resiprositeit word die “ander” se behoeftes eerste gestel (Neyrey, 2005:469).

Lévinas stel soos Jesus voor dat die “self” moet gee sonder om terug te verwag. Nemo vra vir Lévinas tydens ’n radiogesprek of die “ander” dan ook vir die “self” verantwoordelik is (Lévinas, 1985:98). Lévinas (1985:98) se antwoord lui: “Perhaps, but it is his affair”. Lévinas maak dit duidelik dat die verantwoordelikheid teenoor ’n “ander” asimmetries is. Die “ek” is volgens Lévinas (1985:99) totaal verantwoordelik en altyd méér verantwoordelik as al die “ander”. Lévinas stel dus soos Jesus die model van algemene resiprositeit voor in die ontmoeting tussen die “self” en die “ander”.

Die hantering van “ander” in Suid-Afrika

Teen die Suid-Afrikaanse konteks, waarin die “self” dikwels belangriker as die “ander” geag word, word “ander” liefde voorgestel. Waardevolle lesse tot die hantering van diversiteit kan vanuit die studie van Jesus se hantering van sy “ander” en Lévinas se filosofie oor die “ander” geleer word. Gedragsverandering en gewoonteverandering begin dikwels by perspektiefverandering en verandering in denkpatrone.

Die verskuiwing van fokus op die “self” na die “ander” kan lewensveranderende gevolge hê. Liefde vir ’n “ander” is egter onbaatsugtig en die gevolge daarvan word nie as dryfkrag oorweeg nie. Deur Jesus se voorstel dat armes, kreupeles, verlamdes en blindes na ’n ete genooi moet word (Luk 14:7-14), stel hy voor dat daar onselfsugtig gegee moet word sonder om terug te verwag. Lévinas beeld “ander” liefde as ’n etiese verantwoordelikheid uit, wat onvermydelik in die gesprek met die “ander” is. ’n Skuif moet gemaak word vanaf ’n egoïstiese leefstyl na ’n lewe van selfopofferende liefde. Die “self” gaan dus moontlik niks daarby baat nie, behalwe dat hy/sy gaan deelneem aan ’n liefdeshandeling. Lévinas dui aan dat die uniekheid van die “self” juis in die gee van die “self” opgesluit is.

Die “ander” moet raakgesien word. Jesus sien mense raak wat deur die gemeenskap misgekyk word. Lévinas wys daarop dat egte teenwoordigheid in gesprek met die “ander” vereis word. Ons kan leer om mense in die oë te kyk, raak te sien en as belangrik te ag, ongeag

die mate waarvan “hulle” met “ons” verskil. Die raaksien van ’n “ander” erken die menswaardigheid van daardie “ander”. Die “ander” word dikwels in Suid-Afrika misgekyk. Die boemelaar word vermy, die kassier word geïgnoreer en daar word neergekyk op die petroljoggie. Suid-Afrikaners kan leer om die “ander” raak te sien, al verskil die “ander” van die “self”.

Die raaksien van ’n “ander” skep die geleentheid om empaties op te tree. Jesus kry mense “innig jammer” en help hulle om weer te kan leef. Lévinas stel dat daar ruimte vir die “ander” se “andersheid” gelaat moet word. Booysen (2007:56) wys daarop dat die erkenning van “andersheid” ’n belangrike stap in verhoudingsvorming is: “The first step in managing cultural diversity is exactly this: to recognise, but also to value, diversity. Only then can we learn how to deal with these differences and build on the similarities and utilise the sameness”. Dit kan ook beteken dat die “self” met openheid na die “ander” se hartseer sal kan luister en daarna empaties kan optree sonder om te probeer “verstaan” of “besit”. Deur ruimte vir “ander” te skep, word die “ander” opgehef.

Die Lukaanse Jesus en Lévinas stel op verskillende maniere dat elke “ander” met respek in liefde hanteer moet word, ongeag hul status. Jesus het gewys dat almal welkom is in die nuwe koninkryk van God. Jesus, in Lukas, wys die hart van God vir verlore nes, armes en buitelanders. Die skoonmaker en die baas moet dus dieselfde hanteer word: met liefde, respek en openheid.

In die streef na “ander” liefde kan die self, soos Levinas (2000:175) tereg uitwys, steeds seerkry in die ontmoeting met die “ander”. Dit word as die risiko van naasteliefde beskou.

Jesus wys dat ons teen vyandigheid, wraak, uitsluiting, afguns, selfsugtigheid en uitbuiting moet optree. In die Suid-Afrikaanse konteks moet daar opgetree word teen korrupsie, die verontagsaming van verkeersreëls, ongelisensieerde voertuie op die pad, belastingontduiking, misdaad en alle vorme van ongelukheid (sien Van Eck, 2022:39).

Ek droom van ’n land waarin almal met ’n openheid teenoor die “ander” kan leef, waarin daar ruimte gemaak word vir “anders” wees, waarin elke “ander” welkom kan voel en naasteliefde ’n prioriteit is.

BIBLIOGRAFIE

- Allison, DC. 2002. ‘Rejecting Violent Judgment: Luke 9:52-56 and Its Relatives’. *Journal of Biblical Literature*, 121(3):459.
- Bock, DL. 1994. *Luke 1:1-9:50*, vol. 1. Grand Rapids, Michigan: Baker Books.
- Bock, DL. 1996. *Luke 9:51-24:53*. vol. 2, Grand Rapids, Michigan: Baker Books.
- Bock, DL & Köstenberger, AJ. 2012. *A theology of Luke and Acts: biblical theology of the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan.
- Booyesen, L. 2007. Managing Cultural Diversity: A South African Perspective. In April, K, Shockley, ML, California State University, Monterey Bay, University of Cape Town & Ashridge Centre for Business and Society (eds). *Diversity in Africa: the coming of age of a continent*. New York: Palgrave MacMillan.
- Brawley, RL. 2016. Luke. In Aymer, M, Kittredge, CB & Sánchez, DA (eds). 2016. *The Gospels and Acts: Fortress Commentary on the Bible Study Edition*, 1517 Media.
- Critchley, S & Bernasconi, R (eds). 2002. *The Cambridge companion to Lévinas*, New York: Cambridge University Press.
- D’Angelo, MR. 1990. ‘Women in Luke-Acts: A Redactional View’. *Journal of Biblical Literature*, 109(3):441.
- Danker, FW. 1988. *Jesus and the new age: a commentary on St. Luke’s Gospel*. Philadelphia: Fortress Press.

- DeSilva, DA. 2000. *Honor, patronage, kinship and purity: Unlocking New Testament culture*. Illinois: Intervarsity Press.
- DeSilva, DA. 2022. *Honor, patronage, kinship, and purity: unlocking New Testament culture*. Second edition, Downers Grove: IVP Academic.
- Die Bybel 2020-vertaling. 2020. Bible Society of South Africa.
- Ferreira, N. 2023. *Human resource (HR) planning, lesson 04*. University of South Africa.
- Esler, JH. 1994. *Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in its Context*. New York: Routledge.
- Green, JB. 1997. *The Gospel of Luke*. Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans Publishing Company.
- Green, JB & McDonald, LM (eds). 2013. *The World of the New Testament: Cultural, Social, and Historical Contexts*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.
- Groenewald, EP. 1989. *Die Evangelie volgens Lukas*, 2de uitgawe. Kaapstad: N.G. Kerk-Uitgewers.
- Hamm, D. 1994. 'What the Samaritan Leper Sees: The Narrative Christology of Luke 17:11-19'. *The Catholic Biblical Quarterly*, 56(2):273-287.
- Horrell, DG (ed.). 1999. *Social-scientific approaches to New Testament interpretation*, 1st publication. Edinburgh: Clark.
- Kok, Jacobus. 2008. *Siekte en gebrokenheid teenoor genesing en restourasie in Johannes*. PhD thesis, Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- Lévinas, E. 1969. *Totality and infinity*. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press.
- Lévinas, E. 1981. *Otherwise than being: Or beyond essence*, transl. A. Lingis. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Lévinas, E. 1985. *Ethics and infinity*. Pittsburgh: University Press.
- Lévinas, E, Peperzak, A, Critchley, S & Bernasconi, R. 1996. *Emmanuel Lévinas: Basic philosophical writings*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lévinas, E. 1998. *Of God who comes to mind*, transl. B. Bergo. Stanford: Stanford University Press.
- Lévinas, E. 1999. *Alterity and transcendence*, transl. M. Smith. New York: Columbia University Press.
- Lévinas, E. 2000. *God, death, and time*, transl. B. Bergo. Stanford: Stanford University Press.
- Lévinas, E. & Poller, N. 2003. *Humanism of the other*. Urbana: University of Illinois Press.
- Lévinas, E. 1990. *Difficult freedom: essays on Judaism*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Lévinas, E & Hand, S. 1989. *The Lévinas reader*. Oxford, UK, Cambridge, MA, USA: B. Blackwell.
- Lévinas, E & Peperzak, A. 1978. 'Signature', *Research in Phenomenology*, 8:175-189.
- Lévinas, E, Poller, N, & Cohen, RA. 2006. *Humanism of the other*, Urbana: University of Illinois Press.
- Macnamara, L. 2019. 'Martha and Mary: Rivals or Partners? A fresh look at Luke (10:38-42.)'. *The Furrow*, 70(11):596-602.
- Malina, BJ. 1986. *Christian origins and cultural anthropology: practical models for Biblical interpretation*. Atlanta: John Knox Press.
- Malina, BJ. 1996. *The social world of Jesus and the Gospels*, London; New York: Routledge.
- Malina, BJ. 2001. *The New Testament world: insights from cultural anthropology*, 3rd ed. Louisville, Ky: Routledge.
- Malina, BJ & Rohrbaugh, RL. 2003. *Social-science commentary on the Synoptic Gospels*, 2nd ed. Minneapolis: Fortress Press.
- Malina, BJ. 2008. *The social world of the New Testament: insights and models*. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers.
- Malina, BJ. 2008. Rhetorical criticism and social-scientific criticism: Why won't romanticism leave us alone. In Neyrey, JH & Stewart, EC (eds). *The social world of the New Testament: Insights and models*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson.
- Mbembe, A. 2017. *Critique of Black reason*. Durham: Duke University Press.
- Michener, RT. 2019. 'Face-to-face with Lévinas: (Ev)angelical Hospitality and (De)constructive Ethics?'. *Evangelical review of theology*, 43(2):112-125.
- Morgan, ML. 2007. *Discovering Lévinas*. New York: Cambridge University Press.
- Neyrey, JH. 2005. God, benefactor and patron: The major cultural model for interpreting the deity in Greco-Roman antiquity. *Journal for the Study of the New Testament*, 27(4):465-492.
- Neyrey, JH & Stewart, E. 2008. *The social world of the New Testament*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson.

- O'Toole, RF. 1991. 'The Literary Form of Luke 19:1-10'. *Journal of Biblical Literature*, 110(1):107.
- Petersen, NR. 1985. *Rediscovering Paul: Philemon and the sociology of Paul's narrative world*. OR: Eugene.
- Pilch, JJ. 2000. *Healing in the New Testament: insights from medical and Mediterranean anthropology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Plevnik, JSJ. 1993. Honor/Shame. In BJ Malina, & J Pilch (eds). 1993. *Biblical social values and their meaning: A handbook*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson.
- Rohrbaugh, R. 1991. BTB Readers Guide: The city in the Second Testament. *BTB* 21/2:67-75.
- Rohrbaugh, RL. 2010. Honor: core value in the Biblical world. In D. Neufeld, RE DeMaris, *Understanding the social world of the New Testament*. London, NY: Routledge.
- Van Eck, E. 1995. *Galilee and Jerusalem in Mark's story of Jesus: a narratological and social scientific reading*. Pretoria: University of Pretoria.
- Van Eck, E. 2016. *The parables of Jesus the Galilean: stories of a social prophet*. Eugene, Oregon: Cascade Books.
- Van Eck, E. 2022. 'Reading the text does matter: Texts as symbols of personal and social transformation'. In E-M Becker, J Herzer, A Standhartinger & F Wilk (eds). *Reading the New Testament in the manifold contexts of a globalized world: Exegetical perspectives*. Narr Francke Attempto Verlag GmbH + Co. KG, Place, pp. 39-60. (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie, Band 32.)
- Waldenfels, B. 2002. Lévinas and the face of the other. In S Critchley & R Bernasconi (eds). *The Cambridge companion to Lévinas*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 63-81.
- Wärmich, S, Carrell, MR, Elbert, NF & Hatfield, RD. 2018. *Human resource management in South Africa*, 6th edition. Andover: Cengage Learning.
- Williams, RH. 2010. Purity, Dirt, Anomalies and Abominations. In D Neufeld & RE DeMaris. *Understanding the social world of the New Testament*. London, NY: Routledge.