

Die kommunikasie van die gelykenis van die barmhartige Samaritaan in konteks¹

Eben Scheffler

Departement Ou Testament
Universiteit van Suid-Afrika

Abstract

The communication of the parable of the good Samaritan in context

In this article the communication of the parable of the good Samaritan is investigated with regard to various readers and contexts. Employing narratological categories the parable is firstly considered as story at face value (without any specific context), whereafter its communication for its first audience (context of Jesus), its position in the literary context of Luke-Acts, its communication in the context of Luke's community and, finally, post-New Testament Christianity is scrutinised. It will be argued that the meaning of the parable depends on the context in which it communicates.

1. INLEIDING: KOMMUNIKASIE IN KONTEKS

Dat die gelykenis van die barmhartige Samaritaan (Lk 10:25-37) sekerlik die bekendste en gewildste van al Jesus se gelykenisse is, behoeft geen betoog nie. Die vraag ontstaan onwillekeurig: waaraan het hierdie gelykenis sy kragtige kommunikasie te danke? Is dit omdat die gelykenis so eenvoudig en helder spreek? Of is dit omdat dit 'n sensitiewe snaar van ons gemeenskaplike menswees, wat veral gekenmerk word deur eksistensiële nood, direk aanspreek? En dan die belangrike vraag: Verstaan ons hierdie gelykenis korrek? Hoor ons dit vandag soos wat dit aanvanklik bedoel is toe dit die eerste keer (moontlik deur Jesus self) gekommunikeer is? En verder: word die gelykenis nie (as

¹ Dit is my voorreg om hierdie artikel op te dra aan Gert Pelsers, vir wie se integriteit as mens ek net die hoogste respek en waardering het.

gevolg van die populariteit daarvan) dikwels as 'n magsinstrument gebruik om hoorders te manipuleer nie?

Omdat laasgenoemde vraag 'n belangrike rol speel in die betoog van hierdie artikel, loon dit myns insiens om kortliks hieroor te reflekteer. Daar word dikwels goedsmoeds aanvaar dat goeie en heldere kommunikasie ook geslaagde kommunikasie is wat aanleiding gee dat die gehoor die boodskap van die kommunikeerder outomaties hulle eie maak. Kommunikasie is egter dikwels 'n magspel, met die doel om die hoorder te domineer eerder as te bevry. Dit kan juis in die kerk gebeur, waar die gewone mens ter goeder trou die prediker in 'n magsposisie plaas en laasgenoemde dan (met goddelike sanksie, eksklusiewe kennis en oratoriese gawes) as 't ware enige standpunt aan die lidmaat kan kommunikeer.² Daar is egter ook 'n ander sy van die munt. Of die kommunikasie wat deur 'n religieuse diskoers plaasvind as goed of sleg, dominerend of bevrydend ervaar sal word, word ook bepaal deur die betrokke *hoorders* bepaal. Die hoorders kan die direkte gehoor (adres) van die diskoers wees, of waarnemende buitestaanders.

Lukas se verslag van Petrus se rede op Pinksterdag (Hand 2) illustreer laasgenoemde. Lukas beskryf Petrus se rede as 'n kragtige diskoers: Die Heilige Gees het op mense gekom, hulle is oorweldig, het hulle bekeer en laat doop en daarna hulle besittings opgesê om deel te wees van 'n delende gemeenskap. Onteenseglik kommunikeer Lukas die gebeure as 'n bevrydende gebeure (kyk Hand 2:40). Maar Lukas se verslag van Petrus se diskoers is op sigself *ook* 'n religieuse diskoers waarmee hy poog om sy leser te oortuig om deel te hê aan die bevrydende gebeure wat met Petrus se diskoers begin het.

Wat op Pinksterdag gebeur het kan egter ook *negatief* deur hoorders of lesers beoordeel word. Lukas self berig een so 'n respons. Volgens Handeling 2:12-12 was sommige hoorders “verbaas en verwonderd”, terwyl ander gedink het dat aangesproke skare dronk was. Dit is derhalwe nie onmoontlik dat Lukas se eie diskoers negatief deur sy lesers – juis omdat hulle dit goed verstaan het – beoordeel kan word nie. Petrus se rede kan beskou word as opsweping. Die vervulling met die Gees kan psigologies

² Tydens die NTWSA-kongres, het een van die werkgemeenskap se mees gerespekteerde lede, Prof A B du Toit, “n beroep gedoen dat lesings wat gelewer word ook relevant vir die prediking moet wees. In beginsel is ek nie gekant teen sy appél nie, mits “relevansie vir die prediking” ook so verstaan kan word dat lankbestaande aannames rakende Bybeltekste en hulle betekenis vir die prediking ook bevraagteken kan word.

verklaar word en die toegewydheid van die eerste Christene kan as “intellektuele ver-slawing” afgemaak word. Die deel van besittings kan beskou word as uitbuiting deur die apostels, of as ekonomies *onprakties* (soos wat ook in meeste Christelike kringe gebeur).

Wanneer daar dus gepoog word om vas te stel wat met die gelykenis van die barmhartige Samaritaan gekommunikeer word, moet nie slegs aandag gegee word aan die retoriek van die gelykenis self nie, maar veral ook aan die moontlike positiewe en negatiewe response deur die hoorders wat tot verskillende kontekste behoort. So sal ons sien dat die betekenis van die gelykenis telkens verskuif, en afhang van die kommunikatiewe situasie. Om dit te illustreer sal die gelykenis eerstens as ’n *verhaal of storie* gelees word, sonder om enige konteks doelbewus in ag te neem. Daarna word gekyk na die kommunikasie van die gelykenis in die konteks van die *eerste hoorders*, die *literêre tegnieke* wat Lukas gebruik het op die gelykenis in sy *groter verhaal* in te weef en die kommunikasie van die gelykenis in *Lukas se historiese konteks*. In die laaste afdeling word dan gereflekteer oor die *resepsie* van die gelykenis in die geskiedenis van die Christendom en die moontlike “*ekwivalente*” *kommunikasie* van die gelykenis in verskillende kontekste vandag.

2. DIE GELYKENIS AS VERHAAL OF STORIE

In ons ontleding van die gelykenis as ’n storie of “Beispiel Erzählung”³, bly ons by die gegewe van die verhaal. Ons gaan kyk na tipiese kenmerke van ’n storie soos die *karakterisering*, *plot of intrige*, *spanning*, *ontknoping* en die *gesigspunt van die verteller* (vgl Dietrich & Sundell 1967:9-11, 47-49, 83-85, 111-114, 141-143, 167). Ons gaan alle gewewens buite die verhaal waarvan ons bewus van mag wees, vir ’n oomblik opskort. Hierdie immanente of “kontekslose” lees van die gelykenis (wat eintlik onmoontlik is), word doelbewus gedoen om ’n vergelykingsbasis te verkry met die oog op die lees van die verhaal wanneer historiese kontekste wel in ag geneem word.

’n Verhaal kom tot stand as gevolg van die *dinamiese interaksie* tussen die reeds genoemde tipiese verhaalkenmerke. Gewoonlik bestaan ’n verhaal uit goeie en slegte *karakters*. Juis die konflik tussen die goeie karakter (held) en sy teenstander(s) en sy

³ Vgl Sellin 1974 wat die gelykenis ’n “*anthropos tis* -Erzählung” noem wat uniek by Lukas voorkom (verdere voorbeelde Lk 7:40-43; 12:16-20; 15:11-32; 16:1-8; 16:19-30; 18:9-14).

stryd met allerhande negatiewe verhinderende elemente veroorsaak die *spanning* van die storie. Die leser of hoorder moet wonder of die goeie gaan wen, so nie verloor die verteller sy aandag. Die verteller probeer ook sy *eie gesigspunt (point of view)* aan die hoorder oordra. Hy doen dit gewoonlik deur te poog dat die leser hom vereenselwig met die held van die storie en distansieer van die opponente in die storie. Met die *ontknoping* van die *intrige (plot)* van die storie beleef die leser of hoorder die *verligting van spanning*. Hy of sy is gewoonlik bly dat die hoofkarakter se saak gewen het, want hy of sy het hom of haar reeds met die verloop van die vertelling daarmee vereenselwig. Dit voel vir leser of hoorder asof “ons” gewen het. Daaaarom word die storie onder andere geniet.

As ons na die gelykenis van die barmhartige Samaritaan kyk, sien ons dat bykans al die tipiese elemente van ’n verhaal teenwoordig is en dat dit so aangewend is dat ons kan sê dat ons hier met ’n *goeie storie* te make het. Geen wonder dat die gelykenis so gewild is nie.

1. Die leser se *simpatie* word onmiddelik opgewek vir die aangerande, *half-dooie man*. Die leser is onmiddelik betrokke by die storie omdat hy of sy wens dat hierdie man se lyding verlig sal word. *Spanning* word beleef omdat dit geen uitgemaakte saak is dat die man se lyding wel verlig gaan word nie.

Die teenstanders of “*vyandelike*” *karakters* (die antagoniste) in die storie is in die eerste plek die *rowers* wat die half-dooie man leed aangedoen het ter wille van eie belang. Die hoorder of leser is vervul met afsku teenoor hierdie rowers en sal hulleself ten alle koste van die rowers distansieer.

Daar is egter nog ’n verdere twee “*vyandelike*” *karakters* in die verhaal (die *priester* en die *Leviet*). Die priesters en Leviete was godsdienstige leiers van wie ’n mens juis sou verwag dat hulle barmhartigheid sou bewys. Hulle het nou wel nie die man leed aangedoen nie, maar doen ook niks om die leed te verlig nie. Die leser of hoorder is nie vir hulle kwaad omdat hulle iets verkeerdsgedoen het nie. Hy of sy is vir hulle kwaad omdat hulle *traag* is of *nalaat* om barmhartigheid te

bewys.⁴ Omdat hulle as gevolg van ander belange (moontlik was hulle na 'n belangrike “kerkvergadering” op pad), of 'n gevoel van meerderwaardigheid, iemand wat ly in sy lyding laat.

Deur sy lesers vir die priester en die Leviet kwaad te maak, slaag die verteller daarin om sy lesers reeds onbewustelik te laat kies vir sy *gesigspunt*: die beoefening van barmhartigheid teenoor iemand wat ly.

2. Die *gesigspunt van die verteller* word egter op sy sterkste gekommunikeer deur die *hoofkarakter* en held van die verhaal (protagonis), te wete die barmhartige Samaritaan. Sy optrede word duidelik gekontrasteer met dié van die Priester en die Leviet. Daar is 'n patroonmatigheid in die manier hoe die skrywer hierdie kontrastering doen. Aldrie karakters⁵ se reaksie volg nadat hulle die half-dooie man gesien het (m a w hulle was aldrie terdeë van sy toestand bewus). Die priester het die man gesien en verbygegaan; die Leviet het die man gesien en verbygegaan, maar toe die Samaritaan hom sien het hy “*innig jammer gevoel*”. Nadat die leser gehoor het van die priester en die Leviet se gebrek aan optrede, vra hy of sy hom of haar sekerlik af: maar kry hulle hom dan nie jammer nie? Die leser se simpatie is immers vroeg al gewek deur die heel eerste sin van die gelykenis (Lk 10:30) toe berig is van die man se “verval onder die rowers”; toe hulle hom uitgetrek en geslaan het en hom halfdood daar in die pad gelos het. Van die Samaritaan word dit egter onmiddellik (nog voordat hy iets doen) gesê dat hy die man jammer gekry het. Onmiddellik is die hoorder van die storie aan die kant van die Samaritaan omdat hy juis deur sy jammergevoel aan die leser se verwagtinge voldoen.

Die *Samaritaan* word dus gekarakteriseer as die *barmhartige* en die leser vereenselwig hom onwillekeurig met die Samaritaan. Maar daar is 'n ander rede waarom die verteller

⁴ Vgl Cox (1969) wat poog om “sonde” te herdefinieer as “sloth”.

⁵ Funk (1996:172) merk tereg op: “This parable, like other narrative parables of Jesus, follows the law of three, so common in folktales the world over: there are three responses to the victim in the ditch, and those responses are narrated in three scenes.”

allereers ten opsigte van die Samaritaan opmerk dat hy hom oor die aangerande man ontferm het. Want by die Samaritaan gaan jammergevoel dade vooraf. Dit was nie maar bloot 'n gevoel van jammerte wat sy begin en einde binne die gemoed van die Samaritaan het nie. Die res van die verhaal definieer as 't ware die barmhartigheid van die Samaritaan. Dit is 'n barmhartigheid wat *tot uiting kom* in die omvattende dade van die Samaritaan: hy verbind die man se wonde en salf dit met olie en wyn. Maar die Samaritaan doen nog meer en deur die verteller se beskrywing daarvan kry sy karakter ook meer profiel. Die Samaritaan is naamlik bereid om die lydende so te help dat dit vir hom *persoonlike opoffering* beteken. Hy onderbreek nie maar net sy reis vir 'n tien minute of wat nie. Hy is bereid om die spreekwoordelike *tweede myl* van sy pad afgedwing te word. Deurdadig hy die verwonde man op sy rydier laai en na 'n herberg neem, het hy heel waarskynlik weggedraai van waarheen hy vroeër op pad was. Die moeite wat hy doen, word nog verder deur die verhaal uitgespel. Die Samaritaan self sorg vir die man in die herberg en tydsgewys word sy reis heel waarskynlik ook ingrypend onderbreek in die sin dat hy eers die volgende môre vertrek. Verder help hy tot aan sy sak vattens toe (en wie weet nie hoe moeilik dit is nie!) deur die onkoste te betaal. Hy gee twee geldstukke, terwyl maar net 'n twaalfde van die spesifieke geldstuk nodig was vir 'n gewone mens se daaglikse voedsel. Maar nog steeds laat die Samaritaan die saak nie daar nie. Hy belowe om terug te kom totdat die hulp aan die aangerande man volledig voltooi is.

Hierdie uitgebreide skildering van die dade van die Samaritaan teken hom natuurlik in 'n uiters *positiewe lig*. Dit is belangrik, veral omdat die leser hom reeds met die Samaritaan geïdentifiseer het. Die leser is nou ook genoop om hom ook met die uitgebreide praktiese optrede van die Samaritaan te identifiseer. By die Samaritaan het die ontferming vir die half-dooie man nie by 'n jammergevoel gebly nie. Die leser was aanvanklik kwaad vir die priester en die Leviet omdat hulle die aangerande man nie jammer gekry het nie. Die Samaritaan *het*, en boonop iets daaraan gedoen. Indien die leser die man wel jammer kry, maar nie soos die Samaritaan iets prakties daaraan doen nie, is hy of sy nie veel beter as die priester of die Leviet wat ook niks doen nie. Barmhartigheid is inderdaad vir die verteller 'n daad wat geen moeite ontsien nie. Deurdadig die verteller sy hoofkarakter en held so laat optree, dwing hy sy leser (wat hom met die Samaritaan vereenselwig het) om ook barmhartigheid as praktiese dade te verstaan. Daarom is Jesus se eie kommentaar ook op die gelykenis: *gaan en doen jy net so*.

Die verhaal het dus 'n gelukkige einde. Reeds met die berig van die rowers se optrede, maar veral na die optrede van die priester en die Leviet is daar 'n sekere mate van spanning in die verhaal, want die leser het die gevoel dat die aangerande man nie gehelp gaan word nie. Die hulp van die Samaritaan los egter hierdie spanning op (*ontknoping* van die plot). Die feit dat alles goed eindig en dat die leser en die Samaritaan “aan dieselfde kant is”, maak dat die leser die storie geniet. Maar dit is juis deur die “genotvolheid” van die storie dat die verteller die leser betrokke hou by die gesigspunt in die storie. Die leser is inderdaad deur die storie aangespoor tot Samaritaanse daade. Die feit dat die leser die storie so geniet het, veroorsaak egter 'n voortdurende kieweling by hom of haar, omdat die leser weet dat Samaritaanse daade opoffering van hom of haar gaan verg. Omdat die leser sig met die verloop van die storie egter so met die Samaritaan vereenselwig het, kan hy of sy egter nie van die storie loskom nie. Vir die leser is daar slegs een manier waarop hy of sy ontslae kan raak van die spanning wat die verhaal binne hom of haar skep: hy of sy moet lydendes daadwerklik help.

3. DIE KONTEKS VAN DIE HISTORIESE JESUS OF DIE EERSTE HOORDERS

Met die konteks van die eerste hoorders bedoel ons die konteks van die eerste eeuse Joodse samelewing in Palestina toe Jesus na alle waarskynlikheid die verhaal vertel het.⁶ Vir hierdie doel gaan ons sekere tydshistoriese kennis waaroor ons mag beskik en wat lig op die verhaal werp, betrek (vgl ook Jeremias 1964; Gerleman 1964; Scheffler 1993:79-81; Du Toit 1998:10-16).

Vir 'n hedendaagse leser (selfs al sou hulle nie-Christelik of post-Christelik wees) wat die gelykenis lees soos wat dit daar staan, is dit geen probleem dat die Samaritaan die held van die verhaal is en dat sy voorbeeld navolgenswaardig is nie. Vir die Jode van Jesus se tyd, wat hierdie gelykenis vir die eerste keer gehoor het, was dit egter hoegenaamd nie so maklik nie. Die moeite wat die eerste hoorders gehad het om met die Samaritaan te identifiseer kan slegs deur die hedendaagse leser verstaan word as hy of sy

⁶ Ten spyte daarvan dat die gelykenis slegs in die Lukasevangelië voorkom, reken prominente geleerdes soos Crossan (1994:87,159) en Funk (1996:179) dat die gelykenis wel deur die historiese Jesus uitgespreek is, veral omdat die inhoud wat die gelykenis kommunikeer “koherent” met Jesus se leer en optrede sou wees. Vgl ook Jeremias (1970:200-204; 1980:190-191) wat verskeie taalemente in die gelykenis aan 'n voor-Lukaanse tradisie toeskryf.

oor agtergrondkennis beskik wat noodsaaklik is om die volle en radikale impak van hierdie gelykenis te begryp. Ons praat vandag soms goediglik van die of daardie persoon wat nou regtig 'n barmhartige Samaritaan is, menende dat dit 'n persoon is wat dalk goed doen vir ander mense. Vir ons is 'n Samaritaan uiteraard 'n goeie mens, en dit juis omdat die gelykenis al 'n integrale deel van ons Christelike tradisie is. Wat het 'n Jood van die eerste eeu egter onder 'n Samaritaan verstaan? Wat was die eerste-eeuse Jode se verhouding met die Samaritane?⁷

3.1 Die Noorde (Samaria) en die Suide (Juda): historiese agtergrond

Die oorsprong van die konflik tussen die Jode en Samaritane in Jesus se tyd kan teruggevoer word na die konflik tussen die Noordryk en Suidryk na die skeuring van die “Verenigde Koninkryk”⁸ na die dood van koning Salomo in 922 vC (vgl o a Noth 1960:225-237; Scheffler 2001:91-92). Na die skeuring was Jerusalem aanvanklik nog die gesamentlike heiligdom van beide die Noord- en Suidryk. Egter nie vir lank nie. In 1 Konings 12:26-29 lees ons aangaande die koning van die Noordryk:

Jerobeam het by homself gedink: netnou gaan die koningskap terug na die huis van Dawid; as hierdie volk na Jerusalem toe gaan om daar by die tempel van die Here te gaan offer, sal hulle weer koning Rehabeam, koning van Juda, aanhang; hulle sal my doodmaak en weer agter koning Rehabeam aangaan. Koning Jerobeam het toe met sy raadgewers oorleg gepleeg en twee goue kalwerbeelde laat maak ... Jerobeam het die een beeld in Bet-El opgestel en die ander in Dan.

⁷ Hiermee wil geensins te kenne gegee word dat ons ooit die gebeure rondom Jesus se oorspronklike vertelling van die gelykenis kan terugroep uit die vergeetheid van die geskiedenis nie. Indien mens egter eerlik belang stel in die geskiedenis (en daarmee die lewe as sulks) moet mens alles in jou vermoë doen (deur die gebruikmaking van relevante historiese inligting, verbeelding en selfs spekulasie) om al is dit maar “n vlugtige blik (’n “glimp” of “blasse Ahnung”) te verkry op ’n spesifieke “gepostuleerde”, “gekonstrueerde” of “veronderstelde” gebeure. Dit is derhalwe gepas om eerder te praat van die *maksimale*, in plaas van die *volle* beoordeling van ’n gebeure.

⁸ Dit moet in gedagte gehou word dat die argeologiese rekord sowel as ’n kritiese bestudering van die betrokke tekste daarop dui dat daar nie in die 10e eeu vC so ’n eenheid onder die Israëliete was soos wat te kenne gegee word deur die uitdrukking “Verenigde Koninkryk” nie (vgl Scheffler 2001:64-87). Hierdie eenheid was eerder ’n projeksie van latere geslagte wat in ’n verdeelde situasie gelewe het. Dit is juis hierdie verdeelde situasie wat die agtergrond vorm vir die verstaan van die gelykenis van die barmhartige Samaritaan.

Ongeveer 200 jaar later, in die jaar 722 vC is die boonste laag van die Israelitiese samelewing van die Noordryk deur die Assiriërs in ballingskap weggevoer. Volgens 2 Konings 17:24 het die Assiriërs Asiatiese stamme (uit Babilonië, Kuta, Awa, Hamat en Sefarvaim) na Samaria gestuur wat volgens Assiriese beleid met die plaaslike bevolking gemeng het, maar tog ook die godsdien van die Israeliete aanvaar het (2 Kon 17:33).

Dit het dit vir die mense van Juda egter al hoe moeiliker gemaak om hierdie “basters” van gemengde afkoms (religieus sowel as biologies) van die Noorde te aanvaar, soos wat afgelei kan word uit die Deuteronomistiese teks van 2 Konings 17. Deel van koning Josia se hervorminge (ongeveer 630 vC) was egter om Jerusalem weer as die sentrale heiligdom te herstel en die inwoners van Samaria kon weer daar aanbid (nie dat alle vooroordele uit die weg geruim was nie).

Toe die toplaag van die Judese inwoners egter self in die jaar 587 deur die Babiloniërs in ballingskap weggevoer is, was die *politieke* betekenis wat Jerusalem gehad het, egter vir ’n tyd daarmee heen en het die Samaritane weer ’n groot belang in Jerusalem as *godsdienstige* heiligdom gehad.

Met die *herbou van die tempel* in Jerusalem na die ballingskap het die konflik egter opnuut opgevlam. Die Jode (wat nie deur die Babiloniërs gedwing is om met vreemde rasse te vermeng nie) het die Samaritane as kulties onrein beskou as gevolg van die vermenging wat in hulle midde plaasgevind het. Gevolglik wou hulle nie toelaat dat die Samaritane help met die herbou van die tempel nie. Die Samaritane het weerwraak geneem, ’n brief aan koning Artaxerxes van Persië geskryf en gedreig dat “indien die stad opgebou word en sy mure voltooi word, hulle geen belasting, opbrengs of tol sal betaal nie” (Esra 4:13). Die koning het positief gereageer en met sy toestemming het die Samaritane die herbou van die stad “met mag en geweld” verhinder (Esra 4:23). ’n Mens kan jou self net indink watter bitterheid hierdie gebeure by beide partye gelaat het. Vir Juda was dit verder ook ’n bitter pil dat hulle nog boonop onderhorig was aan die goewerneur van Samaria. Aan die ander kant het die Perse Jerusalem as heiligdom ondersteun en “voorgetrek”, met die gevolg dat die inwoners van Samaria al hoe traer geword het om die Jerusalemse kultus te erken.

Met die opkoms van die wêreldmag van die Griek Alexander die Grote (322 vC) het Samaria dadelik oorgegee en ’n eie heiligdom gevra (vgl Noth 1960:346-356). Hulle

het dit opgerig te Gerisim (die ou Sigem en huidige Nablus). Hulle het die Pentateug as hulle heilige boek aanvaar en met die Jode dispuut gevoer oor die aanvaarding van die Profete en (sommige van) die Geskrifte. Nie die hele voormalige Noordryk het egter met die latere provinsie Samaria saamgeval nie. Galilea (waarvan Jesus gekom het) sowel as die suidelike distrikte het by Juda aangesluit. Vir die Jode was die kultus te Sigem onwettig, afvallig en godsdienstig onrein. Volgens sommige geleerdes is die hele kronistiese geskiedwerk (= Esra, Nehemia, 1 en 2 Kronieke) geskryf met die hoofdoel voor oë om Juda en Jerusalem se “verhewenheid” bo Samaria te bevestig (vgl veral 2 Kron 13:4-12). Die Jode het hulle daarop beroep dat Jerusalem die “stad van Dawid” was, terwyl die Samaritane hulle weer beroep het op Sigem as die vroegste aanbiddingsplek van die Israëliete.

In die tyd van Jesus van Nasaret was hierdie konflik tussen die Jode en Samaritane steeds in volle swang. Die Joodse geskiedskrywer Josefus (*AntJud* 18:2:2) berig byvoorbeeld die volgende gebeure wat tussen 6 en 9 nC plaasgevind het (my vertaling):

Toe die Jode die fees van die ongesuurde brode vier, wat ons die Paasfees noem, was dit die gewoonte van die priesters om die tempelhekke kort na middernag oop te maak. Toe die hekke oopgemaak is, het sommige Samaritane in die geheim na Jerusalem gekom en doodsbeendere van mense daar rondgestrooi, op grond waarvan die Jode hulle uitgesluit het van die tempel - wat hulle gewoonlik nie met sulke feeste gedoen het nie.

Volgens die Jode was hierdie optrede op sy minste ’n gruwelike verontreiniging van die tempel en die vyandige gevoel teenoor die Samaritane het ’n hoogtepunt bereik.⁹

Die *Nuwe Testament* self gee ook blyke van hierdie vyandskap. Volgens die Matteusevangelie (10:5) het Jesus aanvanklik aan sy dissipels die opdrag gegee om nie na die Samaritane te gaan nie, maar liewers na die “verlore skape van Israel”. Johannes noem in sy evangelie eksplisiet dat Jode en Samaritane immers nie “met mekaar omgaan nie” (Jn 4:9) en in Johannes 8:48 word Jesus “beskuldig” dat hy ’n Samaritaan is en van die duiwel besete – so asof ’n Samaritaan per definisie van die duiwel besete was. In

⁹ Verdere verwysings na die Samaritane deur Josefus (vgl *AntJud* 9.14.3; 10.9.7; 11.4.9; 11.8.6-7; 12.4.1; 12.5.5; 13.3.4; 18.2.2; 20.6.1) reflekteer ook duidelik die vyandskap tussen die Jode en Samaritane.

Lukas 9:53 lees ons van die ongasvryheid van die Samaritane teenoor Jesus en sy dissipels (“omdat hulle na Jerusalem toe op pad was”) en uit Lukas 17:18 blyk dit dat die Jode waarskynlik die skeldwoord *allogenos* (= “anderrassige”, ou vertaling = vreemdeling) ten opsigte van die Samaritane gebruik het.

3.2 Die effek van Jesus op sy hoorders

Indien ons al hierdie gegewens hierbo in ag neem, besef ons dat Jesus sy hoorders tussen hulle oë moes geslaan het met hierdie gelykenis. Die volgende “poëtiese” vertaling van Crossan (1994:87) slaag myns insiens enigsins daarin om die impak van die gelykenis (gestroop van die inbedding in Lukas se evangelie) soos was dit deur Jesus uitgespreek is, weer te gee:

*Bandits attacked a traveler
along the desert stretches of the Jerusalem-Jericho road
they stripped him
they beat him
they left him for dead*

A Priest saw him and passed by as far away as possible

A Levite saw him and passed by as far away as possible

*A Samaritan saw him and stopped
he cleaned
and disinfected his wounds
he put him on his donkey
and brought him to an inn
he gave the owner two denarii
and promised to pay the rest when he returned.*

Die impak is skokkend. *Die vyand is die held van die verhaal!* Meer nog: die vyand word gekontrasteer met die gesiene leiers van die Joodse samelewing en godsdienstige gemeenskap – mense van wie mens barmhartigeheid sou verwag: die priesters en die Leviete! Dit mag wees dat die Leviete en priesters die man wou vermy omdat die wet

vereis dat 'n mens nie aan 'n lyk mag raak nie (Num 5:2; 19:2-13), maar hierdie wet het immers ook vir 'n gewone Samaritaan gegeld wat ook die Pentateug aanvaar het. Daa-deur wil die gelykenis juis ook kommunikeer dat die beoefening van medelye aan iemand belangriker is as rituele en kultiese voorskrifte.¹⁰ Die wette verskoon dus nie die priester en die Leviet nie, maar beklemtoon die radikaliteit van die gelykenis en Jesus se siening: Rituele en kultiese voorskrifte moet verbreek word as liefdadigheid op die spel is. Dit word verder onderstreep deur die feit dat die noodlydende in die gelykenis (wat na alle waarskynlikheid 'n Jood was) toegelaat het dat die Samaritaan hom behandel, aangesien daar 'n wet was wat Jode verbied het om enige liefdadigheid van 'n Samaritaan te aan-vaar asook 'n wet wat Jode verbied het om olie of wyn van Samaritane te koop of te ontvang (cf Mazamisa 1987:146-148). Deurdat juis hierdie sake in die gelykenis genoem word, word daar duidelik deur Jesus 'n klap uitgedeel na hierdie wette wat die vyandskap tussen Jode en Samaritane in stand gehou het.

Deur sy keuse van spesifiek 'n Samaritaan as hoofkarakter kry die storie dus 'n besondere reliëf. Nie alleen word die hoorders tot *konkrete barmhartigheid* opgeroep nie; hulle *rassegroeps- en religieuse vooroordele* word ook ontbloot en aangespreek. As 'n Samaritaan barmhartigheid bewys aan 'n Jood – en juis sy voorbeeld navolgenswaardig is – moet 'n Jood dit ook doen aan 'n Samaritaan. En dan is daar vir vyandskap geen plek nie, maar word, om Ford (1984:91-94) se terme te gebruik, die vyand 'n gas. 'n Omme-keer van rolle los die probleem van haat op.¹¹

4 DIE GELYKENIS IN DIE LITERÊRE KONTEKS VAN LUKAS-HANDELINGE

Lukas is die enigste evangelis wat die gelykenis aan ons oorgelewer het. Ons is dit dus aan die gelykenis verskuldig om te kyk hoe dit funksioneer het binne Lukas se groter verhaal (die Evangelie en Handeling). Hierdie blik maak dit dan moontlik om ook te vra

¹⁰ Kritiek teen die Joodse reinheidsvoorskrifte is natuurlik tipies van die historiese Jesus (vgl Mark 7), ten spyte van die feit dat hierdie wette deur die Tora voorgeskryf was.

¹¹ Dit is "n ope vraag of Jesus in sy vertel van die gelykenis deur 2 Kronieke 28:15, wat berig van 'n weldaad van Samaria se mense aan die mense van Juda, geïnspireer is. Dat die Lukasevangelie wel etlike voorbeelde bevat van "kreatiewe herinterpretasie", staan egter vas (vgl Scheffler 1993:81).

na die “deursigtigheid” (*transparency*) van die verhaal vir Lukas se tyd en situasie (vgl par 5 hieronder).

Tot dusver het ons slegs aan die gelykenis self (Luk 10:30b-35) aandag gegee met opmerkings oor die breë konteks waarin dit moontlik aanvanklik deur Jesus uitgespreek is. Die gelykenis is egter ook op ’n bepaalde wyse in die Lukasevangelie ingewef. Die manier waarop dit deel vorm van Lukas se werk (Handelinge ingesluit) werp ook ’n bepaalde perspektief op die gelykenis. Ons gaan dus nou eerstens aandag gee aan die onmiddellike konteks waarin die gelykenis in die Evangelie voorkom, waarna ons ’n paar opmerkings oor die Evangelie in breër verband sal maak.

Binne die *onmiddellike konteks* van die Lukasevangelie is die gelykenis nou gekoppel aan die samevatting van die wet as liefde tot God en liefde tot die naaste (Luk 10:25-37). Om die waarheid te sê verskuif Lukas (in vergelyking met Mark en Matt) die groot gebod vanaf die aanvanklike strydgesprekkonteks wat dit in sy bron gehad het om dit met die gelykenis te verbind (vgl Mark 12:13-37; Matt 22:15-22; Luk 20:19-44).

Lukas 10:25-37 bestaan uit twee vraag en antwoord pare, die sogename “Sokratiese ondervraging”. Laasgenoemde is ’n Griekse retoriese middel wat soms deur rabbis en evangelieskrywers gebruik is om hulle materiaal te organiseer. So ’n Sokratiese ondervraging bestaan gewoonlik uit ’n *vraag deur ’n opponent*, gevolg deur ’n *teenvraag*, dan ’n positiewe *antwoord* deur die opponent op die teenvraag wat dan gevolg word deur ’n *toegewing* of *weerlegging*. Die gelykenis van die barmhartige Samaritaan is in die Lukasevangelie ingebou binne die konteks van ’n dubbele Sokratiese ondervraging (Ellis 1974:121, 159-160).

Die twee ondervragings kan soos volg voorstelgestel word:

	Eerste ondervraging	Tweede ondervraging
Vraag	ewige lewe	wie is naaste?
Teenvraag	Wet van Moses	Gelykenis. Wie?
Positiewe antwoord	liefde	die barmhartige
Toegif/Weerlegging	doen – lewe	doen jy net so

Aanvanklik vra ’n wetgeleerde Jesus na die ewige lewe (vers 25 – vraag deur opponent) en Jesus vra hom dan wat in die wet van Moses staan (vers 26 – teenvraag). Die

wetgeleerde antwoord met die gebod “liefde tot God en liefde tot die naaste” (vers 27 – positiewe antwoord) en Jesus sê hy is reg: “doen dit en jy sal lewe” (vers 28 – toegewing).

’n Tweede Sokratiese ondervraging vloei uit die eerste voort. Die wetgeleerde vra nou die belangrike vraag: *wie is my naaste?* (vers 29 – vraag deur opponent). Volgens die Jode het die naaste naamlik per definisie die volksgenoot beteken. Proseliete is ook ingesluit en soms ook vreemdelinge wat binne die land woon. Die het egter ’n strydpunt geword hoe vêr naasteliefde moet strek. Volgens die Fariseërs was die volk van die land (die eenvoudige, arm mense) uitgesluit en volgens die Esseners van Qumran was die “kinders van die duisternis” uitgesluit. Volgens die rabbyne weer was nuusdraers, afvalliges en persoonlike teenstanders uitgesluit. Die vraag was dus in hoeverre moes naasteliefde binne volksverband strek? Die wetgeleerde wou homself regverdig, met ander woorde hy wou seker maak dat sy saak ten opsigte van hierdie saak reg is, of hy wou probeer om Jesus weer in ’n strik te laat trap rondom ’n saak waaroor daar groot meningsverskil binne die Joodse gemeenskap was.

Ooreenkomstig die model van die Sokratiese ondervraging antwoord Jesus weer deur ’n teenvraag (vers 36), maar die gelykenis van die barmhartige Samaritaan word eers vertel om hierdie teenvraag moontlik te maak. Dit is omdat die teenvraag (“wie van hierdie drie was die naaste...?”) juis veronderstel dat die gelykenis eers vertel word. Die teenvraag (wie was die naaste?) is natuurlik nie ’n direkte antwoord op die aanvanklike vraag (wie is my naaste?) nie. Daarin lê juis betekenis: sonder dat dit letterlik gesê word, word geïmpliseer dat ’n vraag soos “wie is die objek van naasteliefde?” die verkeerde vraag is. Natuurlik beantwoord die gelykenis dit: daar is geen grense nie, niemand is uitgesluit nie, tot self nie eens die aartsvyand soos die Samaritane nie. Maar die gelykenis kommunikeer terselfdertyd iets meer: die vraag moet eerder wees “vir wie kan ek ’n naaste wees?”, met ander woorde “aan wie kan ek barmhartigheid betoon?”. As ’n mens barmhartig is soos die Vader in die hemel barmhartig is (Luk 6:36), steur jy jou aan wat die belangrikste is en dan sal mens geen probleme ondervind met detailspekte van die wet nie. Indien barmhartigheid die uitgangspunt is, is alle ander sake relatief en word ten opsigte van enige probleem die eenvoudige toets aangelê of dit die barmhartigheid dien, aldan nie. In vers 37 gee die wetgeleerde ’n positiewe antwoord op Jesus se teenvraag en Jesus reageer met ’n vermaning (toegewing/weerlegging) om ook soos die

Die kommunikasie van die gelykenis van die barmhartige Samaritaan

Samaritaan te handel. Daardeer word die *daadaspek* van barmhartigheid wat ons reeds binne die gelykenis self teengekom het, deur die evangelis onderstreep.

As mens ietwat breër na die evangelie van Lukas kyk, sien 'n mens dat die gelykenis ook goed by die Evangelie inpas. Die Evangelie bestaan uit drie groot dele (die Galilese werksaamheid, die reis na Jerusalem en die gebeure in Jerusalem). In die Evangelie word drie keer oor Samaritane gepraat en aldrie keer kom in die middelste deel (die reis na Jerusalem) voor. Die indruk word ook gewek dat Jesus deur Samaria na Jerusalem gereis het (vgl Joh 4:4). Aan die begin van die reis kom mens reeds die Samaritane teen (Luk 9:51-56) as Jesus en sy dissipels oornagplek soek en deur die Samaritane afgewys word. Die dissipels wil wraak neem, maar Jesus wys hulle tereg, omdat hy die Samaritane aanvaar. Hierdie onvriendelikheid van die Samaritane teenoor Jesus en sy dissipels is nog vars in die leser van die evangelie se geheue as Jesus kort daarna die gelykenis van die barmhartige Samaritaan vertel. Die leser word as 't ware aan die vyandskap tussen die Jode en Samaritane herinner. Dit maak die impak van die gelykenis soveel groter en die boodskap daarvan meer radikaal. In Lukas 17:11-19 kom die leser weer die Samaritane teen as 'n bepaalde aspek van die gelykenis se boodskap herhaal word. In die gelykenis is daar tevergeefs van die priester en die Leviet barmhartigheid verwag, maar 'n Samaritaan betoon dit. In die genesing van die tien melaatses word daar tevergeefs van nege Jode dankbaarheid verwag, maar slegs 'n Samaritaan (die "andersrassige") betoon dit.

In die boek *Handelinge* sit Lukas sy positiewe beriggewing oor die Samaritane ook voort (Hand 1:8; 8:1-25; 9:31; 15:3). As die Evangelie sy loop buite die Jodendom onder die heidennasies vind, is hulle die eerste wat daarby baat vind. In die Evangelie is die motief van barmhartigheid teenoor dié wat ly (watter vorm van lyding dit ook al is) ook sentraal. Dink maar aan gelykenisse soos Lasarus en die ryk man, die Verlore Seun, en die Fariseër en die tollenaar, en die optrede van Jesus teenoor die sondares (Luk 7:36-50), die kreupel vrou (Luk 13:10-17) en die slaaf van die hoë priester (Luk 22:50). So pas die gelykenis van die barmhartige Samaritaan dus goed in by Jesus se eie programmatiese opsomming van sy roeping in Lukas 4:18:

*Die Gees van die Here is op my omdat hy my gesalf het
om die evangelie aan armes te verkondig.
Hy het my gestuur*

*om vrylating vir gevangenes uit te roep
en herstel van gesig vir blindes,
om onderdrukte in vryheid uit te stuur,
om die genadejaar van die Here aan te kondig.*

5. DIE GELYKENIS BINNE LUKAS SE HISTORIESE KONTEKS

Ten opsigte van die gelykenis binne Lukas se gemeentelike konteks, sluit ons aan by die algemeen aanvaarde feit dat die Lukasevangelie geskryf is tussen 80 en 100 nC. Ons weet ook dat Lukas 'n Griek was en iewers buite Palestina sy evangelie geskryf het. Daar was dus na alle waarskynlikheid nie 'n letterlike Jood-Samaritaan probleem in sy sosiale situasie nie, net so min as wat daar vandag in Suid-Afrika vyandskap tussen Jode en Samaritane sou bestaan. Die vraag waarvoor ons dus onomwonde gestel word is: hoe wou Lukas hê dat sy lesers die gelykenis binne hulle konteks moes verstaan en toepas? Met ander woorde: hoe was die verhaal van toepassing vir hulle situasie?

Ten einde enige opmerkings oor hierdie vraag te maak moet ons egter allereers iets weet van Lukas se situasie (kyk Scheffler 1991:63-70). Die Lukaanse gemeenskap het na alle waarskynlikheid 'n situasie van aanvegting beleef (kyk Schütz 1969). Lyding was op allerlei terreine aan die orde van die dag. Die Christene is vervolgd en armoede was 'n groot probleem. Sekere groepe mense is ook verag (soos bv nie-Christene, soldate, tollenaars, vrouens en kinders) en uitgestoot uit die gemeenskap. Daar was egter sommige Christene uit 'n middelklas wat, alhoewel nie skatryk nie, ietwat beter daaraan toe was (vgl Van Tilborg 1988). Omdat die wederkoms (wat vroeg al verwag is) nie plaasvind nie, raak die gemeentelede al hoe meer onseker. Die finale breuk met die Joodse sinagoge is ook bykans voltrek en dit dra tot hierdie onsekerheid en vervreemding by. Die versoeking is derhalwe om te verflou in die waaksaamheid en die versorging van mense wat ly oor die hoof te sien. 'n Sekere mate van materialisme tree in waarin elkeen net stry vir sy eie belang en verstik word deur die "sorge en die rykdom en die genietinge van die lewe" (Luk 8:14; vgl ook Luk 12:45).

Die gelykenis wil duidelik weer 'n sin vir barmhartigheid by die Lukaanse gemeentelede opwek. Die oplossing vir 'n situasie van aanvegting is nie dat elkeen moet probeer ontsnap aan die lydenssituasie deur net op 'n hebsugtige wyse vir sy eie belang te

stry nie. Die oplossing is dat die Christene 'n oog moet kry vir mekaar se lyding – ook van diegene wat hulle wil verstoot. Hulle moet – soos die Samaritaan – bereid wees vir opoffering (geldelik en andersinds). Hierdie saak is vir Lukas so belangrik, dat hy dit koppel aan toegang tot die lewe (Luk 10:25,28).

6. DIE RESEPSIE VAN DIE GELYKENIS VAN BARMHARTIGE SAMARITAAN

6.1 Die allegoriese uitleg

Monselewski (1967) het in sy navorsingsgeskiedenis van die gelykenis aangetoon dat die gelykenis sedert Ireneus en Augustinus allegories (of ten minste Christologies) verstaan is. Ten spyte van hedendaagse voorbehoude oor allegoriese interpretasie het hierdie metode ook nog steeds sy aanhangers (Monselewski verwys na die werk van Gerhardson 1858; Daniélou 1955 en Binder 1959).

Ten einde die appèl van 'n allegoriese interpretasie (wat ook verskeie vorme kan aanneem) goed te kan begryp is dit noodsaaklik om die vraag te vra hoe 'n allegoriese hervertelling van die gelykenis daar sou kon uitsien. Wat volg, is 'n moontlike herskepping op grond van die interpretasie van elemente uit die gelykenis soos weergegee in die kommentaar van Weiss & Weiss (1892:462).¹² Hierdie weergawe het ek op 'n keer aan 'n groep belangstellende lesers (met ander woorde gewone lede van die publiek wat 'n bogemiddelde belangstelling in die studie van die Bybel toon), voorgehou en hulle daarna gevra of hulle dink dat hierdie weergawe van die gelykenis 'n korrekte interpretasie daarvan verteenwoordig.¹³

Die mens is op reis na die ewigheid. Op pad daarheen oorval die Bose die mens wat nou dood is as gevolg van die sonde. Die mens bring offers, maar dit kan hom nie bevry nie. Ook probeer hy die Wet nakom, maar redding van sy sonde ontwyk hom. Jesus Christus verskyn egter op die toneel. Sy bloed

¹² Die elemente ter sprake is: Man op reis = Adam, die mens; Jerusalem = hiernamaals; rowers = Satan; wonde = sonde; Priester = offers; Leviet = die Joodse Wet; Samaritaan = Jesus Christus; olie en wyn = bloed van Jesus; herberg = kerk; vertrek van Samaritaan = Hemelvaart; terugkeer van Samaritaan = Wederkoms; die herbergier = kerkleiers; pennings = Ou en Nuwe Testament.

¹³ Tydens 'n byeenkoms van die CB Powell-Bybelsentrum by Unisa in 1990, (vgl Scheffler 1989).

word ter wille van die mens se sonde uitgegiet en laasgenoemde ontvang verlossing. Jesus moet egter terug na sy Vader toe. Met sy hemelvaart laat hy die mens egter in die sorg van die kerk. Hy spreek met die opsigters van die kerk (die biskoppe en predikante) af dat hulle mooi na die mens moet kyk terwyl Hy weg is. Ten einde vir die mens te kan sorg ontvang die kerkleiers die Ou en Nuwe Testament. Jesus belowe dat Hy met sy Wederkoms alles wat nog vir die mens se sieleheil nodig mag wees, sal gee.

Dit het my verbaas dat ongeveer die helfte van die gehoor die mening gehuldig het dat die allegoriese weergawe (met sy “dieper” of “geestelike” betekenis van die verhaal-elemente) ’n korrekte lees van die gelykenis verteenwoordig. Wat in die allegoriese weergawe aangebied word – het een persoon gereken – bevat tog die evangelie in ’n neutedop. Die verhaal word nie verstaan in terme van sy ooglopende betekenis nie, maar in terme van die evangelie van Jesus Christus as sodanig. Laasgenoemde word in die verhaal teruggevind. Die heilsgebeure of heilsgeskiedenis soos wat dit in die Bybel aan ons voorgehou word, is in die verhaal saamgevat. Dat die kerkvaders van vroeg af die verhaal ook so uitgelê het en dat dit dwarsdeur die kerkgeskiedenis tot vandag toe nog dikwels so verstaan word, is logies en verstaanbaar want hierdie uitleg is immers eg Bybels en verteenwoordig die kern van die evangelie soos wat dit deur die meerderheid Christene deur die eeue heen geglo is.

Ek moes konkludeer dat die sosiale implikasies van die gelykenis (veral in die Suid-Afrikaanse konteks) skitterend afwesig was in die gedagtes van minstens sommige hoorders of lesers van die gelykenis. Mens sou dus nie so maklik die allegoriese lees van die gelykenis kan ignoreer en dit as obsoleet beskou omdat ingeligte kritiese eksegete die allegoriese metode nie aanvaar nie. Maar selfs ten opsigte van *moderne kritiese eksegete* blyk die allegoriese lees van die gelykenis ’n kat met etlike lewens te wees. Afgesien van die reeds vermelde interpretasies van Gerhardson, Daniélou en Binder (wat moontlike as fundamentalisties getipeer sou kon word), kom daar myns insiens in die kommentaar van iemand soos Schweizer (1982:123) ’n verkapte allegoriese interpretasie (of minstens toepassing) voor:

“Gnade” ist nicht ein theologischer Begriff, den man nur theoretisch zu erkennen und zu akzeptieren hätte. Sie geschieht; nach Jesu Wort so, dass seinen Hörem eine Aufgabe in ihr Leben hinein geschenkt wird, die sie von fixierten Massstäben befreit, nach denen sie sich selbst einschätzen und mit den Leistungen anderer vergleichen. Sie dürfen das Selbstverständliche tun, also wahrhaft menschlich werden und darin den Sinne ihres Lebens finden, also auch sich selbst annehmen, wie sie sind, und dadurch frei werden für die Liebe zu ändern. *Dass dies nicht Belastung, sondern Befreiung zu sinnvollem Leben wird, ist das Wunder der Gnade Gottes, die in Jesu eigenen Wirken Gestalt angenommen hat.*

(my kursivering)

Ten spyte van ’n doelbewuste poging om die allegoriese uitleg te vermy, begin die allegoriese uitleg klaarblyklik funksioneer sodra die eksegeet poog om “teologiese gevolgtrekkings” uit sy eksegeese te maak – veral indien dit op Jesus se eie geskiedenis betrek word. Die betekenis van die gelykenis word uit ’n kontingente konteks losgemaak in die soeke na ’n universele betekenis vir alle mense. Dit funksioneer dan as ’n *aanbod* aan die “mens in nood” (eksistensiële nood vervang dikwels fisiese nood), in plaas daarvan dat dit ’n *appèl* bly aan ’n spesifieke hoorder of leser om as subjek fisiese nood van “vyandige” buitelanders te verlig.

’n Verdere voorbeeld is dié van Funk (1996:177-180). Na ’n indringende bespreking van die gelykenis (wat baie ooreenkomste toon met wat hierbo gesê is ten op sigte van die kommunikasie van die gelykenis in die konteks van Jesus en die “domestication” daarvan deur Lukas vir sy konteks) maak hy opmerkings soos die volgende:

It has occasionally been suggested that there is an autobiographical element in the parable of the Samaritan. After all, Jesus was a lowly Galilean peasant, only slightly higher on the social scale than the Samaritan. Was he thinking of himself as an instrument of his Father’s grace? This suggestion is farfetched, in my judgement, although it does square with Jesus’ view that salvation will come from unexpected quarters ...

Once it is understood that the parable is a fantasy – a fantasy about God’s domain, an order of reality that feeds on but ultimately overturns the everyday world – it is but a short step to the view that the story is not about a stickup on Jericho boulevard at all. It is about a new order of things, a new reality that lies beyond, the everyday, the humdrum, the habituated. Then the parable is understood as an invitation to cross over ...

The parable, however is not about Samaritan helpers. It is about victims ... The parable as a metaphor is permission for the listener to understand himself or herself in just that way ...

Religious outcasts know they need assistance, so they can stop because they have nothing to lose – they have already been excommunicated. They are the ones who recognize the victim in the ditch.

Alhoewel Funk (soos Schweizer) nie ’n allegoriese uitleg volg wat gebaseer is op ’n item-vir-item waardetoekenning van elemente in die gelykenis nie, funksioneer die “victim in the ditch” van sy konklusie myns insiens gevaarlik naby aan “die mens in enige nood” of “die sondaar” van die volkskaalse allegoriese interpretasie, sodat die sosiaal-etiese implikasies van die gelykenis in die slag bly. Dit laat weer eens die vraag ontstaan of die gelykenis ’n *aanbod* aan die mens verteenwoordig, en of dit gaan om ’n konkrete etiese *oproep* (*gaan en doen jy net so*) tot konkrete optrede in die alledaagse lewe wat met bloed en wonde en brood en botter te make het.

6.2 Die kommunikasie van die gelykenis in die hedendaagse konteks

6.2.1 Die soeke na ekwivalente kommunikasie

Dat die gelykenis van die barmhartige Samaritaan een van die mees gewaardeerde stukkie Christelike literatuur is, word weerspieël in die feit dat die term *barmhartige Samaritaan* (met ’n positiewe konnotasie – “good Sam” in Amerikaans; vgl Funk 1996:170) al deel van die volksmond geword het. Wanneer na die gelykenis in alledaagse situasies verwys word, word dit nie telkens oortel nie, want die goeie begryper het maar ’n halwe woord nodig en snap onmiddellik die implikasie van die gelykenis vir ’n gegewe situasie.

'n Voorbeeld van hierdie “goedsmoedse” toepassing het ek op 'n keer op 'n televisieprogram gesien oor die befaamde sendingdokter Albert Schweitzer waarin laasgenoemde se reputasie bevraagteken is. In die program is Schweitzer deur 'n bevrydingsteoloog getipeer as 'n rassis en hardkoppige man. Die plaaslike swart predikant van Lambarene het egter van Schweitzer gepraat as “le bon Samaritain” wat die luukse van sy Europese bestaan opgeoffer het om die noodlydende mense van Lambarene te help.¹⁴ Die predikant het nie die gelykenis hervertel nie, en ook nie ingegaan om die detail van Schweitzer se lewe om sy tipering te onderbou nie. Schweitzer het hom aan die barmhartige Samaritaan laat dink en hy kon Schweitzer die beste beskryf, nie deur hom met die Samaritaan te vergelyk nie, maar hom “die barmhartige Samaritaan” te noem. Per definisie is dit 'n positiewe oordeel, anders as dié van die bevrydingsteoloog.

In alledaagse spraakgebruik het “barmhartige Samaritaan” dus reeds 'n metaforiese betekenis verkry wanneer daar verwys word na iemand wat 'n medemens in nood help. Waarom is dit so? Watter nood van die mensdom word aangespreek dat die gelykenis so 'n universele appèl het?

In die spontane “toepassing” van die gelykenis soos hiebo na verwys, gebeur iets wat die toepassing van die gelykenis laat verskil van die resepsie of toepassing van ander Bybelse tekste waarin gewoonlik 'n komplekse hermeneutiese proses betrokke is. Dit is as gevolg van die positiewe toeëiening van die gelykenis (en natuurlik die Samaritaan se gedrag) in Christelike kringe. Die vraag is egter of hierdie toeëiening 'n *ekwivalente kommunikasie* van die gelykenis verteenwoordig. Tot watter mate fasiliteer of verberg die “wetenskaplike eksegesi” van Jesus en Lukas se konteks, sowel as die kommunikasie van die gelykenis 'n duisend kontekste daarna die verstaan van die gelykenis?

Die konsep “*ekwivalente kommunikasie*” kan moeilik in een sin geformuleer word, maar behels onder andere 'n bevraagtekening van verskillende lesings en toe-

¹⁴ Dat Schweitzer 'n wil van sy eie gehad het, is alombekend. Dit word vertel dat toe hy in Lambarene aangekom het, het die plaaslike stamhoof gesê dat hy mag wel as dokter werk maar nie as sendeling preek nie. Schweitzer het ingewillig en en nie gepreek nie. Met verloop van tyd het die stamhoof hom ingeroep en gevra wat hom motiveer om sy onbaatsugtige werk te doen. Schweitzer het geantwoord dat hy ongelukkig nie die vraag kan beantwoord nie, want dan sou hy preek. Waarop hy toe die toestemming gekry het om wel te preek. 'n Verder staaltjie het betrekking op sy internering tydens die Eerste Wêreldoorlog. Op die oomblik toe die soldate hom by Lambarene kom haal, was hy besig om in die opelug te opereer aan 'n pasient se been. Op die versoek dat hy moet saamkom, het hy geantwoord dat hy besig is. Op die verdere aandrang van die soldate se woordvoerder het Schweitzer toe die skalpel aan woordvoerder oorhandig en gesê dat hy dan moet verder gaan met die operasie (vgl Thomas 1960).

eienings van die verhaal deur die eeue heen. Dit veronderstel dat deel van die betekenis van die verhaal daarin lê dat ons dit so moet hoor soos wat die eerste hoorders dit gehoor het. 'n Voorlopige begripsomskrywing sou kon lui dat 'n ekwivalente lees van die gelykenis vandag 'n *poging behels om die gelykenis op so 'n wyse te lees dat dit dieselfde gewaarwordinge en persepsies by ons wakker maak wat dit by die oorspronklike lesers en hoorders wakker gemaak het.*

En wat onthou moet word, is dat die oorspronklike vertelling deur Jesus (en moontlik deur Lukas) gewaarwordinge van *skok en ontsteltenis* by die eerste hoorders wakker gemaak het.

6.2.2 Moonlike ekwivalente hervertellings

Indien ons nie bereid is om die gelykenis ekwivalent te hoor nie, word die gelykenis soos 'n mooi feëverhaal wat net daar is om ons te vermaak indien ons besluit dat ons nou daarna wil luister. In die proses gaan die bedoeling en radikaliteit van die verhaal verlore en verstaan ons dit eintlik glad nie. Ons moet derhalwe alles in ons vermoë doen om te poog om ekwivalent met die eerste hoorders te hoor. Hoe sou die verhaal geklink het as Jesus dit in ons Suid-Afrikaanse konteks moes vertel?

'n Hervertelling (gegrond op werklike gegewens en toegepas op die gelykenis deur Gräbe (1986) sou so kon lyk:

Op 'n stadium was daar 'n groot hongersnood in Afrika. Sendelinge van die kerke het dit aan hulle sinodes gerapporteer, maar die agendas was reeds vol oor belangrike besluite oor sedeloosheid onder die jeug, die gevare van vermenging in TV-advertensies, die gevare van popmusiek, dobbelary, ensovoorts. Die saak kon derhalwe nie in ontvangs geneem word nie en daar is slegs van kennis geneem. 'n Popsanger van Engeland het egter op 'n stadium deur Ethiopië gereis en was so geraak deur die armoede en lyding dat hy groot konserte gereël het en miljoene rande ingesamel het wat aan die noodlenigingsfonds vir Ethiopië gestuur is.

Afhangende van 'n mens se eie konteks, soos jou posisie in die kerk en betrokkenheid by Afrika as kontinent, sou mens sekerlik die byt van bogenoemde weergawe aan jou lyf kon

Die kommunikasie van die gelykenis van die barmhartige Samaritaan

voel. Dit gaan minstens hier oor Afrika se fisiese nood en die gelykenis word nie vergeestelik nie. Die vraag is egter of 'n Suid-Afrikaner werklik "ekwivalent" hierdeur aangespreek sou wees. Ethiopië se armoede spreek ons wel aan en maak empatie in ons wakker, maar noop dit ons om daadwerklik ontsteld te wees en iets te doen aan armoede in ons eie geleedere? 'n Voorbeeld nader aan die huis sou so kon lyk:

'n Blanke man was eendag van Johannesburg na Pretoria toe op pad. Hy het in 'n ongeluk betrokke geraak en is erg beseer. Motoriste het egter verbygejaag op pad werk toe want dit was blou Maandag. 'n Swartman ('n lid van die ANC) het egter gestop en hom opgelaai en eers na hospitaal in Pretoria gebring, voordat hy na sy belangrike vergadering met Cossatu in Johannesburg vertrek het. Die volgende dag het hy na die hospitaal gebel om te verneem na die welstand van die beseerde en of hy nog enigsins van hulp kon wees.

Of:

'n Swartman was een naweek op pad in die veld van een plaas om vir sy vriend te kuier op 'n ander plaas. Op pad daarheen oorval 'n man hom en steek hom met 'n mes sodat hy half-dood in die veld bly lê. Terwyl hy daar lê, het verskeie ander swartes daar verby gekom. Hulle het hom egter nie gehelp nie omdat hulle na 'n belangrike begrafnis op pad was van 'n vriend wat in onluste met die polisie omgekom het. Twee boere, lede van die AWB, was egter juis op daardie stadium op 'n jagtog in die omgewing. Hulle het die voetpad gevolg en op die swartman afgekom wat met die mes gesteek is. Hulle het dadelik hulle bakkie gaan haal, die wond ontsmet, die man in die bakkie gelaai en vir hom gesorg. Toe die swartman bykom, het hulle vir hom kos gegee, gevra waarheen hy op pad was, vir hom geld gegee en na sy vriend geneem. Toe hulle klaar was, was dit reeds donker en hulle het maar besluit om die volgende dag die jagtog voort te sit.

7. GEVOLGTREKKING

Indien ons die vraag vra na die gelykenis en die hedendaagse hoorder, begeef ons ons op 'n soortgelyke moeilike terrein as toe ons die vraag na Lukas se situasie gevra het. Die verskil is egter dat ons meer inligting oor ons eie situasie het en elke individu daarby nog meer in die besonderheid oor sy persoonlike lewenssituasie, sy of haar posisie in sy eie groep en sy of haar groep se posisie ten opsigte van ander groepe.

Die gelykenis noop dus die hedendaagse leser om eerlik te reflekteer oor sy eie situasie binne sy sosiale konteks in die lig van die gelykenis. En dit is beslis nie aangenaam nie. Teenoor wie bestaan daar vooroordele wat die gelykenis probeer oorbrug? Want daar is 'n bepaalde ironie teenwoordig in die toepassing van die gelykenis: Sodra die gelykenis positief aanvaar word binne die Christelike tradisie, sodra die *gehate* Samaritaan die "goeie" Samaritaan word, verloor die gelykenis sy ekwivalente kommunikatiewe waarde. Die gelykenis handel inderdaad oor die "man in the ditch", maar terselfdertyd ook oor "the man in the ditch" wat kom uit 'n groep teenoor wie die hoorder of leser 'n vooroordeel het.

Enige hoorder wat die ontstellende van die gelykenis mis, of dit vergeestelik deur 'n allegoriese interpretasie of selfs 'n verkapte allegoriese een, of wat die gelykenis slegs toepas binne die veilige sfeer van die eie groep, kan dit wel hoor maar nie verstaan nie.

Want die doel van die gelykenis is inderdaad dat die gehate Samaritaan die barmhartige moet word: of kortweg gestel: dat die gelykenis onnodig word.

Literatuurverwysings

- Binder, H 1959. Das Gleichnis vom barmherziger Samariter. *Theologische Zeitschrift* 15, 176-194.
- Cox, H 1969. *On not leaving it to the snake*. Toronto: Macmillan.
- Crossan, J D 1994. *The essential Jesus: Original sayings and earliest images*. New York: HarperCollins.
- Daniélou, J 1955. Le bon Samaritain, in *Mélanges Bibliques, rédigés en l'honneur de André Robert*, 457-493. Parys: Bloud et Gay.
- Dietrich, R F & Sundell, R H 1967. *The art of fiction: A handbook and anthology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

- Du Toit, A B 1998 (ed). *The New Testament milieu*. Halfway House: Orion.
- Ellis, E E 1974. *The Gospel of Luke*. London: Olifants
- Fitzmyer, J A 1985. *The Gospel according to Luke X-XXIV: Introduction, translation, and notes*. New York: Doubleday.
- Ford, J M 1984. *My enemy is my guest: Jesus and violence in Luke*. New York: Doubleday.
- Funk, R W 1996. *Honest to Jesus: Jesus for a new millennium*. New York: HarperCollins.
- Gerhardsson, B 1958. The good Samaritan – The good Shepherd. *ConNT* 16, 1-31.
- Gerleman, G 1966. s v Samaritaner. *BHH*.
- Gollwitzer, H 1952. *Die Freude Gottes: Einführung in das Lukasevangelium*. 2.Aufl. Berlin: Burckhardthaus-Verlag.
- Gollwitzer, H [nd]. *Die Lukasevangelie*. Ojimbingwe: Verenigde Teologiese Seminarie (vertaling van Gollwitzer 1952).
- Gräbe, I 1986. Die gelykenis van die barmhartige Samaritaan: Narratiewe tegnieke en vegelykingskonstruksies. *HTS* 42, 265-281.
- Grundmann, W 1974. *Das evangelium nach Lukas*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Jeremias, J 1964. s v Samareia ktl. *ThWNT*.
- 1970. *Die Gleichnisse Jesus*. 2.Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 1980. *Die Sprache des Lukasevangeliums: Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Marshall, I H 1978. *The Gospel of Luke: A commentary on the Greek text*. Exeter: Paternoster.
- Mazamisa, L W 1987. *Beatific comradeship: An exegetical-hermeneutical study on Lk 10:25-37*. Kampen: Kok.
- Monselewski, W 1967. *Der barmherziger Samariter: Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Lukas 10, 25-37*. Tübingen: J C B Mohr.
- Noth, M 1960. *The history of Israel*. 2nd ed. New York: Harper & Row.
- Scheffler, E H 1989. Die barmhartige Samaritaan, in Swanepoel, F (red), *Bybelse stories en hulle geheim*. Pretoria: C B Powell-Bybelsentrum, Unisa.

- Scheffler, E H 1991. Die teologie van die Lukasevangelie in konteks: Bevryding uit lyding, in Roberts, J H, Vorster, W S, Vorster, J N & Van der Watt, J G (reds), *Teologie in konteks*, 62-92. Halfway House: Orion.
- 1993. *Suffering in Luke's Gospel*. Zürich: Theologischer Verlag. (AThANT 81.)
- 2001. *Politics in ancient Israel*. Pretoria: Biblia.
- 1982. *Das Evangelium nach Lukas*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schütz, F 1969. *Der leidende Christus: Die angefochtene Gemeinde und die Christuskerygma der lukanischen Schriften*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Sellin, G 1974. Lukas als Gleichniserzähler: Die Erzählung vom barmherziger Samariter (Lk 10:25-27). *ZNW* 65, 166-189.
- 1975.. Lukas als Gleichniserzähler: Die Erzählung vom barmherziger Samariter (Lk 10:25-27). *ZNW* 66, 19-60.
- Thomas, M Z 1960. *Albert Schweitzer van kind tot man*. Pretoria: HAUM.
- Van Tilborg, S 1988. Luke 12:35-48: an interpretation from the ideology of the text. *Neotestamentica* 22, 205-215.
- Weiss, B & Weiss, J 1892. *Die Evangelien des Markus und Lukas*. Vandenhoeck & Ruprecht.