

Die Fariseërs

Pieter J J Botha

Department Nuwe Testament

Universiteit van Suid-Afrika

Abstract

The Pharisees

The article shows that conventional depictions of the historical Pharisees are problematic. The difficulties of portraying the “other” are briefly noted, but in the main, this discussion deals with the proper use of the sources for the purpose of studying the historical Pharisees. After all, the question “what do we know about the Pharisees” presupposes an answer to “how do we know what we know”. As with so many other aspects of first-century Judaism, questions, rather than answers abound.

1. INLEIDING

In die loop van die vorige drie dekades het 'n verskeidenheid studies oor die Afrikaner die lig gesien.¹ Sulke studies bied ander se perspektiewe op “ons”, en gee aanleiding tot selfrefleksie en selfkritiek. Wat my tref, is hoe vreemd talle aspekte van hierdie voorstellings aandoen. Die wetenskaplike aard van die publikasies wissel², en miskien is ons eendimensioneel, sonder humor, onwillig om te werk en egosentriek (en nog erger). Sonder twyfel is daar rede vir eerlike selfondersoek. Tog sal die meeste van ons maar moeilik identifiseer met hoe “ons” uitgebeeld word. Die goue draad vervleg in die vereenvoudigings en veralgemenings is die onkritiese gebruik van diverse bronne as gelykwaardig en gesagvol. Hoe die bronne gebruik word, is deurslaggewend; juis daarom kan, byvoorbeeld, Van Vuuren skryf dat Chapman (1996) se uitgangspunte

¹ Ek het in gedagte publikasies soos die van Leach (1989), Cross (1999:13-46, 225-260), Goodwin & Schiff (1995) en Hochschild (1990). Daar is ook studies wat konsentreer op Suid-Afrikaanse politieke ontwikkelinge (soos Simson 1980, Le May 1995 en Fisher 1969) wat Afrikaners in daardie konteks beskrywe. Sommige publikasies oorskou die breër Suid-Afrikaanse gemeenskap waarvan die Afrikaner dan as 'n belangrike komponent geanaliseer word, byvoorbeeld Sparks (1990) en Crapanzano (1985).

² Sommige is nutteloos (kyk, bv, die beoordeling van Crapanzano 1985 deur Hugo, Boonzaier, Skalnik, et al 1996).

betreffende die Afrikaanse letterkunde 'n karikatuur daarvan maak “as written by arch-conservatives, oppressors, pretentious producers of high art and imported concepts. They seem as a group to collectively suffer from Calvinist guilt and agonising soul-searching” (Van Vuuren 1997:231).

Die bedoeling hier is nie om voorstellings van Afrikaners te beoordeel nie, maar om die aandag te fokus op die gevare en probleme om “ander”, spesifiek dan die Fariseërs, voor te stel. My aanknopingspunt is die bekende hermeneutiese uitdaging om regverdig oor “ander” te skrywe. Dit is alte maklik om “hulle” te laat inpas in 'n vooropgestelde prentjie, om hulle te laat sê wat mens graag wil hê hulle tog eintlik moes gesê het.

Daar is ook kritiese redes waarom die gangbare uitbeelding van die Fariseërs beoordeel moet word. Soos welbekend, is daar 'n diepgesetelde vooroordeel in talle voorstellings van die Fariseërs, wat 'n hardnekkige probleem in navorsing oor dié Joodse groep is.³ Die meeste voorstellings van die Fariseërs is skuldig aan verwarrende weersprekings en berus op problematiese hantering van die bronne. 'n Voorbeeld is die *Handleiding by die Nuwe Testament, band 2*. Du Toit (1997a:11) skryf dat die Fariseërs hulle volksgenote, die gewone mense, bykans as vyande beskou. In dieselfde boek sê dieselfde skrywer ook dat hulle 'n “volksparty” verteenwoordig (1997b:241). Hoe rym dit? Du Rand (1997:288, 289) meen dat die Fariseërs die “saambindende element in die Joodse volkslewe” was, en hulle het “konstruktief deelgeneem aan die sosiale en religieuse aktiwiteite in die volkslewe”, “betrokke by die breë massas van die volk”. Maar dan meen hy ook die Fariseërs het opgegaan in “eksklusiwisme” wat “verwydering en afskeiding in die samelewing meebring”, die “volk eerder vervreem” (Du Rand 1997:287, 290). Is hulle 'n sekte (Du Plessis 1997:57) of 'n volksparty (Du Toit 1997b:241) of 'n “godsdienstige politieke party” (Du Rand 1997:286)? Is hulle “behoudend” of het hulle “alles in hulle vermoë gedoen ... om deur interpretasie aan te pas by veranderde omstandighede” (vgl Du Rand 1997:276 met :289)? Soos in die meeste ander voorstellings van die Fariseërs is hier ook onmiskenbare spore van vooroordeel; byvoorbeeld: Judea⁴ se karakter is “konserwatief maar ook soms selfsugtig, provinsialisties en selfs geneig tot dweepsug” (Du Plessis 1997:57).

³ Hierdie vooringenomenheid is al deeglik uitgewys (kyk Moore 1927:193; Reuman 1967:v-xiii; Neusner 1971c:321-323; Sanders 1977:33-59; Culbertson 1982; 1984; Lührmann 1989:76; Dunn 1991:13-15).

⁴ Die konteks verwys na “sekte soos die Fariseërs en Esseners”; Du Plessis (1997:57).

2. BRONNE

In die voortgaande bestudering van die tekste moet die rol van metodologiese besinning beklemtoon word. Hierdie besinning bied diepte en kwaliteit aan die interpretasie en verstaan van *alle* antieke tekste. Geen Nuwe-Testamentikus betwis die belang van noukeurig lees (*close reading*) en genre-analise, of die bydrae van sosiologiese en retoriese kritiek ten opsigte van die verstaan van die Nuwe Testament nie, maar hierdie voorwaardes geld immers vir *alle* tekste. Dit bly maar vreemd dat Bybelwetenskaplikes met groot ywer fundamentalisme en letterlikheid ten opsigte van die lees van die Bybel sal beveg, maar dan sonder om te blik of te bloos Josefus fundamentalisties lees, of die rabbis anakronisties opneem.

Wat herbesinning oor die Fariseërs betref, is dit nie net die toevoeging van “nog” data nie. In hierdie geval lê die probleem aan die fondament van historiese werk, naamlik die “gebruik” van bronne. Die beginsel is dat ’n teks eers verstaan moet word alvorens dit as getuigenis kan funksioneer. Die dae van uitsprake in ou tekste versamel en rangskik, en dan ’n oorsig van onontlede sinne en berigte geskiedenis te noem, is verby (vgl Neusner 1982:iii). Die blote herhaling van ’n stelling uit ’n antieke bron is *nie* historiese getuigenis nie. Die taak van die geskiedskrywer is om te interpreteer en kritiese insig te ontwikkel. Dit behels erns met die verskillende vlakke van kommunikasie (oftewel retorisiteit) van antieke tekste (vgl Botha 1999:254). Dit is ook belangrik om verantwoordelikheid te aanvaar in historiese studie: “what we cannot show we cannot know” (kyk Neusner 1994).

Die fokus van hierdie studie is die vraag wat veronderstel word wanneer ons wil sê wie die Fariseërs was: *hoe* weet ons dit waarop ons aanspraak maak?

2.1 Rabbynse tekste

Die Fariseërs is ’n eerste-eeuse verskynsel terwyl die rabbynse tekste twee tot vyf eeue *daarna* op skrif gestel is. Twee belangrike studies ondersoek die probleme met die verwantskap tussen hierdie tekste en eerste-eeuse geskiedenis.

2.1.1 Rivkin en Neusner

Ellis Rivkin (1978) wil die metodologiese verwarring in historiese ondersoek na die Fariseërs oorkom deur éers ’n objektiewe definisie van die Fariseërs te formuleer, en daarmee dan ’n historiese konstruksie te maak. Om hierdie

“objective definition”, die “secure foundation” te bepaal mag nét Josefus, die Nuwe Testament en die Tannaïtiese materiaal gebruik word. “Three sources ... and these three sources only” (Rivkin 1978:31). Dit is die enigste bronne wat kontemporêr met, of histories naby genoeg aan die Fariseërs is. *Al* die verwysings na enige Fariseërs in die Talmoeds en die Kerkvaders moet geïgnoreer word: hulle is histories te verwyderd van die oorspronklike mense.

Die *bepערking* tot hierdie bronne is egter nie genoeg nie. Die probleem met die rabbynse gegewens is dat die woord *pěrûšim* ’n multivalente term is.⁵

Pěrûšim kan na Fariseërs verwys, maar dit dui ook askete aan (met duidelike *negatiewe* konnotasies) en afwykendes (met ander woorde, “afgeskei” van die ware leer).⁶ Daar moet dus ’n kritiese filter toegepas word om te besluit watter van die Misjna- en Tosefta-tekse relevant is vir die geskiedenis van die Fariseërs en watter nie. Rivkin (1970) se oplossing is om die gedeeltes waar die *pěrûšim* uitgebeeld word as die teenstaanders van die Sadduseërs (en Boetusiane, wat vir Rivkin ’n sinoniem is vir Sadduseërs) as betroubaar te beskou. Gevolglik ag hy (onder andere) *m.Hagigah* 2.7 as irrelevante getuienis – ’n belangrike punt, want hierdie teks is een van die wat aangehaal word om die Fariseërs uit te beeld as obsessief oor eng beskouings van reinheid en wat daarom die *‘ammê ha’areš* ten alle koste vermy.⁷

Volgens Rivkin is die Fariseërs ’n stand van geleerdes (*scholar class*) wat die tweevoudige Wet propageer en merkwaardige prestige en invloed geniet. Terwyl Josefus en die Tannaïtiese literatuur hierdie leiersposisie bewonder, is die Nuwe Testament daarteen gekant. Die Fariseërs was ook rewolusionêr, en het ’n radikale hervorming in die geskiedenis van Judaïsme bewerkstellig deur die konsep van die tweevoudige Wet in te voer. Hulle verkondig ’n kragtige boodskap wat in drie punte saamgevat kan word:

⁵ Met ander woorde, kan die rabbynse *pyvnrp* en die Farisaïbi van Josefus en die Nuwe Testament met mekaar geïdentifiseer word (vgl Meyer 1974:13).

⁶ Kyk, byvoorbeeld, *m.Hag.* 2.7, *m.Yad.* 4.6–7 (*t.Yad.* 2.20, 4.8), *m.Mak.* 1.6, *t.Ber.* 3.25, *t.Hag.* 3.35, *t.Yoma* 1.8, *y.Yoma* 1.5, *b.Sot.* 22b, *b.B.Bat.* 60b, *b.Yoma* 19b, *b.Nid.* 33b en *Sifre Deut.* 190.

⁷ *m.Hagigah* 2.7 is ’n bespreking van ’n skaal van reinheidsrange vir die kledinge van verskillende figure (’n totaal onpraktiese en onrealistiese bespreking wat geen historiese konnotasie ooit kon gehad het nie); daar is vier kringe, en die *pěrûšim* is tweede laaste, net bokant die “gewone mense”. Dat hier na *Fariseërs* verwys word, is dus in elk geval onwaarskynlik.

(1) God the just and caring Father so loved each and every individual that (2) he revealed to Israel his twofold Law – Written and Oral – which, when *internalized* and faithfully obeyed, (3) promises to the Law-abiding individual eternal life for his soul and resurrection for his body.

(Rivkin 1978:302)

Rivkin is korrek met sy aanklag dat historiese metodologie tekort skiet in die meeste navorsing oor die Fariseërs, maar sy oplossing – ’n definisie saamgestel uit die drie bronne se ooreenkomste waarmee historiese rekonstruksie gemaak word – is ook nie die antwoord nie. Die drie bronne vul mekaar nie aan nie (Neusner 1973:xx, vgl 1-2), en Rivkin forseer uiteenlopende genres en weersprekende beskrywings om met mekaar te rym. Rivkin gebruik ’n kritiese beginsel om materiaal te selekteer, maar die materiaal self word onkrities gelees. Hy parafraseer net sy sameflansing en beskryf nie die geskiedenis van die Fariseërs nie. Die dinamiek wat hy veronderstel eerste-eeuse Judaïsme gedryf het (die konflik tussen Fariseërs en Sadduseërs⁸) is uiters reduksionisties. Die groot tekortkoming van Rivkin se interpretasie is dat hy die retorisiteit (oftewel propaganda) van sy bronne ignoreer.⁹

Jacob Neusner spreek hom veel skerper as Rivkin uit oor naïwiteit in historiese ondersoek. Wanneer rabbynse tekste aangehaal word, is die aanname gewoonlik dat uitsprake wat aan rabbis *toegeskryf* word, die historisiteit van daardie berigte verseker: die tekste word beskou asof dit stenografiese verslae is.

Sulke attribusies kan egter nie op sigwaarde geneem word nie, want die rabbynse dokumente is die produkte van omvattende en vindingryke literêre verwerkings, bevat baie weersprekings (’n mening word aan ’n rabbi toegeskryf, terwyl presies die teenoorgestelde in ’n ander teks vertel word), berig talle

⁸ Met hierdie beginsel kan Rivkin ook die *soferim*, Johanan ben Zakkai, en *anonieme* halakha identifiseer as Farisees; hy ondergrawe sy eie kritiese voorwaarde dat nie enige materiaal gebruik kan word nie. Die identifisering van die Boetusiane met die Sadduseërs is ook nie so eenvoudig nie (kyk Saldarini 1988:227-228; Grabbe 1992:487; Schremer 1997).

⁹ Neusner (1971a:2-5) wys op die ongegronde afleidings wat Rivkin maak. Konflik met Sadduseërs as onrealistiese kriterium (Lightstone 1975). Cohen (1980; 1984:30 n 6) toon Rivkin se onkritiese gebruik van Josefus aan (ook Saldarini 1986:458). Drie aspekte van Rivkin se voorstelling verdien verdere aandag: dat *pērūšim* nie altyd met “Fariseërs” vertaal moet word nie (1978:129-131); die Fariseërs was gehelleniseerd (1978:242-243); Farisese teologie het die Jesusbeweging en Paulus ten opsigte van die formulering van die drie-eenheidsleer beïnvloed (1978:303-308).

oortollighede (*redundancies*), waar beweer word 'n rabbi sê iets maar elders sê 'n ander rabbi dieselfde, en is bykans sonder uitsondering eers *eeue* na die leeftye van die betrokke persone op skrif gestel (Saldarini 1986:439; Neusner 1971c:336; 1995).

Om hierdie probleme te oorbrug het Neusner (1971a, 1971b, 1971c) 'n uitgebreide vormhistoriese (*form critical*) ondersoek van al die perikope in die rabbynse corpus waar na moontlike Fariseërs verwys word, onderneem. 'n Geskiedenis van die ontwikkeling van die tradisies is 'n voorwaarde vir die beskrywing van die Fariseërs.¹⁰

Neusner wys verder daarop dat terwyl die Evangelies en die Tannaïtiese verwysings by mekaar aansluit oor die aard van Fariseïsme, Josefus aansienlik daarvan verskil. "What Josephus thinks characteristic of the Pharisees are matters which play little or no role in what Mark and Matthew regard as significant, and what the later rabbis think the Pharisees said is congruent in theme to the picture of Q, Mark and Matthew but scarcely intersects with the topics and themes important to Josephus" (Neusner 1984:53).

Sy ondersoek¹¹ bring aan die lig dat die rabbynse tekste geen interesse in die historiese vrae wat gewoonlik aan hulle gerig word, toon nie: "One could formulate a substantial agenda of questions, problems, and concerns important either to other sects, or to Jewish Palestine and its social and religious life as a whole. That agenda is unattended to by the rabbinic tradents, who ... tell us about what primarily interested them" (Neusner 1971c:248).

Die Fariseërs, volgens Neusner, het ontstaan as 'n politieke party maar het mettertyd verander in 'n groep wat vroomheid nastrewe. Hulle konsentreer uitsluitlik op hulle eie leefwyse, en beoefen tafelgemeenskap met mekaar. Hierdie verandering van "a political party into a table-fellowship-sect" het plaasgevind onder leiding van Hillel ('n tydgenoot van Herodes die Grote).¹² Met

¹⁰ "My purpose is to undertake to provide a small part of the information historians require for further consideration of the history of pre-70 Pharisaic Judaism in its historical setting" (Neusner 1971a:5).

¹¹ Neusner identifiseer 655 perikope in die rabbynse geskryfte wat sowat 371 verskillende verhale oor uitsprake van of sinspelings op moontlike Fariseërs bevat. Ongeveer driekwart van hierdie materiaal het te doen met Hillel of diegene wat met Hillel geassosieer word (soos Shammai of die "huis" van Hillel). Die perikope is geselekteer op grond van verwysings na die pre-70 meesters en/of na die "huise" (van Hillel en Shammai). Slegs 'n klein persentasie van hierdie materiaal is, volgens Neusner se tradisie-historiese analise, relevant vir die geskiedenis van die Fariseërs.

¹² Neusner (1971c:306) maak duidelik dat sy hipotese "more than mere conjecture, but less than established fact" is.

behulp van hierdie verskuiwing in gesindheid versoen Neusner die uiteenlopende berigte van Josefus aan die een kant, en die Nuwe Testament en die rabbynse materiaal aan die ander kant.

'n Klein groepie geleerdes het uiteindelik die leiers van 'n nasie geword *juis* omdat die esoteriese en onbenullige wette wat hulle onderhou het (waarvan *oorblyfsels* te vinde is in die rabbynse tradisies, aldus Neusner), lesse oor God en samelewing illustreer wat mense en gemeenskappe deur die ergste katastrofes kon begelei.

Vir Neusner is Eksodus 19:6 die sleutel tot Farisiese teologie: "Julle (Israel) sal vir God 'n koninkryk van priesters en 'n heilige nasie wees". Leiers soos Hillel, Johannan ben Zakkai (70+) en Gamaliël II (140+) het die tempelgodsdien gedemokratiseer, by wyse van spreke.¹³ Elkeen is 'n priester, almal het dieselfde verhouding met God, en almal moet die priesterlike wette gehoorsaam. Aanvanklik het net die Fariseërs hierdie gesigspunt gehandhaaf, en ten tye van die tempel was hulle dus *sektaries*.

2.1.2 Rabbynse materiaal en historiese ondersoek

Wat Neusner se Fariseërstudies betref, is dit so dat hy nie altyd sy bronne konsekwent krities hanteer nie.¹⁴ Baumgarten (1991:118) wys byvoorbeeld daarop dat Neusner *ten spyte van* die onbetroubaarheid van die tradisies oor Hillel 'n relatief volledige skets van Hillel se bydrae tot Fariseïsme saamstel.

Die mees problematiese aspek is dat Neusner nie die *beginsels* vir sy seleksies uit die rabbynse materiaal krities begrond nie. Hy *neem net aan* dat al die voorlopers van die rabbynse beweging waarna in die rabbynse literatuur verwys word, Fariseërs is. Hoe weet ons dit? Dit is juis wat eers bewys moet word. "Die von Neusner aufgenommen Gestalten der Zeit vor 70 werden ja von seinen eigenen Quellen i.a. *nicht* als Pharisäer bezeichnet" (Stemberger 1991:40). En waarom is die rabbis so krities oor dié *pěrušim* – veral as hulle dan dieselfde identiteit gedeel het? Die versoerende konklusie is onvermydelik: die

¹³ Neusner (1971a:327-332) vestig die aandag op die rol wat dié teks speel in *Aboth de Rabbi Nathan* 15, waar Hillel en Shammai gekontrasteer word.

¹⁴ Hy maak ook (noodgedwonge) gebruik van standpunte wat presies skuldig is aan die tekortkominge wat hy uitwys. Hierdie dilemma kompromiteer alle historici. Tot mindere of meerdere mate moet ander se navorsing aanvaar word; daarom die voortgaande bespreking.

meeste bekende rabbynse tekste wat vir die rekonstruksie van die Fariseërs ingespan word, is onbruikbaar daarvoor (Stemberger 1991:41).¹⁵

Tog kan die belang van Neusner se bydrae beswaarlik onderskat word.¹⁶ Geen stelling vanuit die rabbynse korpus kan sonder analise van die perikoop waarin die uitspraak of beskrywing voorkom, aangehaal word nie. Die relevansie van elke perikoop moet bewys word. Verantwoordelike geskiedskrywing vermy die kontekslose situasie van blote uitsprake of beskrywings.

Dit is egter noodsaaklik om te onderskei tussen die beginsel van vormkritiese en literêr-kritiese ondersoeke en die uitoefening daarvan. *Dat* dit gedoen moet word alvorens tot historiese konklusies geraak kan word, staan vas maar die metodologie is nie so eenvoudig nie. Net soos die geval met die ondersoek na die Sinoptiese evangelietradisies is die moontlikhede baie beperk, want die enigste kontroles vir die analise lê opgesluit in die tekste self,¹⁷ en noodwendig vervloei hipotese en kontroles.¹⁸ Ons moet Neusner se twyfel oor outentisiteit in rabbynse materiaal deel, maar moet ook die sukses van sy analyses van die tradisies skepties bejeën.

In sy latere werke is Neusner nog meer terughoudend oor kennis van pre-70 gebeure en persone met behulp van die rabbynse literatuur. Sy metodologie het ontwikkel van 'n tradisie-kritiese analise na 'n teks-gesentreerde en dokument-as-konteks benadering. Neusner beklemtoon dat die *teks* eers in sy *geheel* verstaan moet word alvorens dit as getuigenis gebruik kan word (bv Neusner 1981:79). Die belang van dié beginsel is beslissend. Met hierdie oogmerk word retories-kritiese en sosio-historiese ondersoek uiters relevant vir interpretasie en historiografie.

¹⁵ In meer onlangse publikasies erken Neusner hierdie kritiek. Dit mag wees dat die Misjna 'n Farisiese boek is, maar "the internal evidence of the Mishnah itself does not direct our attention only to the Pharisees" (Neusner 1988:70).

¹⁶ "The problems that Neusner has identified are serious and his criticisms disturbingly pertinent" (Evans 1997:27).

¹⁷ Die historiese kontrolering van die proses van informasieoordrag is beslissend vir die evaluering van historisiteit (Vansina 1965:113-140; Mills 1987:89). Oënskynlik bied die rabbynse tradisies wel inligting oor hulle samestellingsgeskiedenis, maar die opmerkings is ingebed in hulle eie propaganda oor gesag. Hierdie beperking, naamlik dat die "compositional history" van die gegewens ongedokumenteer is, het ernstige implikasies.

¹⁸ "Much of the contemporary scholarship on the origins of the earliest rabbinic movement and of its literature is hampered by a problematic circularity: conceptual and methodological constructs closely derived from what the ancient evidence itself says about the origins of Rabbinism and its documents become the basis for analyses of the very same evidence" (Lightstone 1997:275).

'n Onderzoek na die tekstuele aanduidings van gesag en oorreding en die situering van leespraktyke, onderrig, historiese gehore en so meer - 'n sosio-retoriese ondersoek - kan die agtergrond van die Misjna-tradisies belig. Antropologiese perspektiewe kan dan sinvolle kontroles vir die analitiese resultate bied.¹⁹

2.1.3 Is daar 'n verband tussen die Misjna en die Fariseërs?

Die tradisionele uitgangspunt is dat die (Misjna-)rabbis die voortsetters van die Fariseërs is.²⁰ Kan dié opvatting vanuit die tekstuele gegewens begrond word?

Die Misjna het 'n bykans liriese of musiekagtige retoriese styl, 'n baie kenmerkende manier van ritmiese herhalings en terugverwysings. Hierdie retoriek is soortgelyk aan die van 'n lys. Tereg praat Neusner (1985, 1987c; 1988:241) van die Misjna as *Listenwissenschaft*, "highly organised information". Die Misjna "clearly exemplifies the list genre"; lang reekse van voorbeelde en reëls word neweskikkend (*paratactically*) en sonder resoluësie aangebied (Green 1983:200). As literêre vorm is dit totaal verwyderd van enige sosiale werklikhede²¹ maar tegelykertyd uiters gespesialiseerd: literêre tegnieke deur en vir gevorderde vakkundiges (Green 1983:201). Die tekswêreld wat geskep word is 'n hoogs gestruktureerde, utopiese wêreld waarin 'n tempel en verwante instellings in die sentrum staan (al is dit meer as 130 jaar ná die historiese tempelverwoesting). Die teks, en veral die memorisering daarvan (die "herhaling" en aktualisering van die teks) is 'n definiëring van 'n duidelik geordende, ideale wêreld waarin die Jerusalemtempel en die tempel-gebaseerde regstelsel funksioneer.

Retories reflekteer én versterk die Misjna die uitbeelding van 'n elite, 'n gesaghebbende virtuositeit wat omskryf kan word as 'n beheersing van die ou sosiale en kultiese orde wat die priesters en die skrifgeleerdes beoefen het (Lightstone 1994:247-281). Omstandighede van die tempelwêreld word

¹⁹ Ter illustrasie van hoe insiggewend kruis-kulturele en sosio-historiese ondersoek kan wees: die rabbynse tradisieproses word gewoonlik beskou as 'n *formele* een (teenoor *informele* mondelinge tradisies soos gerugte, daaglikse gesprekke ens.). Maar *informele* mondelinge tradisie is meesal meer betroubaar as formele tradisies: "an official tradition is less trustworthy as a historical source ... in so far as it is official, but more trustworthy in so far as it is much more carefully transmitted" (Vansina 1965:85).

²⁰ Gegewe die bespreking hierbo is dit duidelik dat die Talmoeds buite rekening gelaat moet word.

²¹ "Thus we must read it, at least initially, as an intellectual construct, a fantasy, a fiction" (Green 1983:202).

geklassifiseer en die toepassing van reëls bespreek. Die rabbis stel hulle self voor as soortgelyk aan of as erfgename van die priesterlike (/skrifgeleerde) administrasie van die vergange tempelstaat. Die beoefening van hierdie virtuositeit word direk in die “agenda” van die Misjna uitgebeeld. Die indruk van totale beheersing van ’n oënskynlik omvattende sosiale en kultiese wêreldorde word juis deur die kenmerkende retoriese styl bevorder.

In that rhetoric, subject domains in the text (its substantive “chapters”) are defined, structured, marked off and bounded by successive, encompassing, layered levels of repetition of morphological forms and of units of sound; subtopics gain an air of completeness and closure via systematic permutation of phrases and words. In all, the lyrical rhetoric is itself an homology of the Temple-centred world assumed and partially defined in Mishnah’s substance.

(Lightstone 1997:288)

As ons wil weet waar die (Misjna-)rabbis vandaan kom, moet ons dus vra na wie, waar en wanneer sulke vernuftige vermoëns met tempelsake so hoog aangeslaan sou gewees het – watter geïmpliseerde gehoor deur so iets oortuig sou word. Dit is onwaarskynlik dat buitestaanders of ’n toevallige insig hierdie tegnieke en kennis kon geskep het. Trouens, histories kon *s/legs* ’n groep wat nou verwant aan die tempel was, sulke deskundigheid beoefen en oorgelewer het. Die kenmerke van so ’n “professionele” gilde (soos waarop die retoriek van die Misjna dui) kan alleenlik van ’n geïnstusionaliseerde agtergrond kom, waar vaardigheid “verkoop en gekoop” word, en onder toesig oorgedra word. Die mees oortuigende oorsprong vir sulke bedrewenheid kan net die tempelstaat se administrasie self wees. Hou in gedagte dat Judea tydens die tweede-tempel periode boweal ’n hoëpriesterlike monargie was, en alle sosio-politieke instellings was tempel-verwant (Goodblatt 1994:6-29).²²

Diegene wat Rabbinisme begin het, is die “vlugtelinge” van die tempelstaat se nasionale administrasie, wat volgehou het om hulle professionele gilde se kundigheid te bewaar en oor te dra. Die produksie en proklamasie van die Misjna teen die begin van die derde eeu is die endproduk van ’n proses waardeur ’n nuwe institusionele tuiste vir die beoefening en voortsetting van daardie gilde se deskundigheid gevind is.

²² Die getuieis vir ander moontlike instellings soos ’n nasionale *gerousia* of *sanhedrin* is dun gesaai en dubbelsinnig. Selfs sulke aanduidings bevestig die rol van hoëpriesterlike regering (Goodblatt 1994:77-130).

Waar is die Fariseërs, die Sadduseërs en die Skrifgeleerdes in hierdie rekonstruksie van die ontstaan van die rabbynse beweging? Vir praktiese doeleindes is hulle afwesig. As *identifiseerbare groepe* het hulle nie 'n rol gespeel in die ontwikkeling van die Misjna-tradisies nie.

2.1.4 Die Rabbis en die Fariseërs

Afleidings vanuit die rabbynse literatuur oor die eerste-eeuse Fariseërs is uiters problematies; slegs breë patrone kan dalk aangedui word:

- *Pērûšîm* (en *šaddûqîm*) is nie eenduidige of eenvoudige begrippe nie. Nie een van die pre-70 meesters word in die Tannaïtiese materiaal as 'n Fariseër geïdentifiseer nie.
- Wat ook al die verwantskap tussen Fariseïsme en vroeë rabbinisme is, beide was deel van die wêreld van Judaïsmes, 'n *openbaringsgodsdienst*. Deur die Nuwe-Testamentiese polemieke letterlik op te vat, word die hart van die Fariseëse benadering misken. "For some laws God had given a reason, for others not; but whether he had or not, and whether in the latter case men could divine a reason or not, they were bound to obey his command ... this is the logic of a revealed religion. Upon its premises, any other attitude is *ipso facto* a rejection of the religion and of God who is its author" (Moore 1927:77).
- Die Fariseërs blyk moontlik 'n relatief klein, maar nie onbelangrike groep betrokke by die tempeladministrasie te gewees het. Die tradisies kyk terug na die huise/skole van Hillel en Sjammai wat klein was. Die Misjna veronderstel al die oudstes kon in een kamer bymekaar kom (*m.Sukkot* 2.7, *m.Sab.* 1.4), of dat een wasbak voldoende vir al die dissipels was.
- Die Torah vereis, naas die tempelkultus, ook 'n toepaslike lewenstyl van die mense van die verbond. Presies hoe die tempelideologie sigbaar kan word in die daaglikse lewe was 'n groot strydpunt in die Judese samelewing (iets wat veral die Qumraangeskryfte duidelik maak). So, byvoorbeeld, bied die tempelkultus nie net reiniging nie maar vereis ook reinheid. Waar begin reinheid? Noodgedwonge moet die tempeladministrasie behep wees met presies waar onderskeidinge begin en eindig. Nie net word toesig vereis nie, maar ook interpretasie, aanpassings en

legitimering van toepassings. Administratiewe prosesse *en* konflikte hieroor het duidelik bestaan. Die oorspronge van die Misjna reflekteer hierdie geskille en ontwikkelinge.

- Indien ons die oorspronge van die Misjna met die Fariseërs kan verbind, sou dit daarop dui dat die Fariseërs verbonde aan (of 'n subgroep van) die priesterkringe en skrifgeleerde-gildes van die tempel was. Die Fariseërs was waarskynlik deel van die toesighoudende groep(e) en/of administrasie wat die tempelideologie en die rol van die tempelkultus in die daaglikse lewe oorsien het. Nie die dominante groep in daardie samelewing nie, maar ook nie onbelangrik nie.

2.2 Die Apokriewe en Pseudepigrafiëse Geskrifte

Geeneen van die Ou-Testamentiese Apokriewe of die Pseudepigrafa vermeld die Fariseërs nie. Tog word gemeen dat *spore* van Fariseïsme in sommige van die tekste gevind kan word.²³ So, byvoorbeeld, beskryf Du Rand (1997:289) die Fariseërs se messiaanse verwagting en verwys na die Psalms van Salomo. Hierteenoor vermy Neusner, Rivkin, Saldarini (1988), Mason (1991) en Stemberger (1991) *alle* verwysings na die Pseudepigrafa in hulle rekonstruksies van die Fariseërs.²⁴

2.2.1 Psalms van Salomo

Die Psalms van Salomo beskrywe drie groepe: die heidene, die sondaars en die getroues. Die “heidene” is moontlik identifiseerbaar, want hulle is vreemd aan die “ons” van die psalms, kom van die weste af, en word deur God gebruik om Israel te straf. Dié “heidene” kan as die Romeine beskou word, 'n sinspeling op die veldtog en optredes van Pompejus (63 vAJ).²⁵ Die “sondaars” oortree die Wet en is arrogant;²⁶ hulle staan teenoor die regverdiges, die vromes, die wat die Here

²³ Black (1962:777) skryf die Psalms van Salomo is “doctrinally one of the most important of the Pharisaic and anti-Sadducean documents” van die eerste eeu. Ander voorbeelde is Nickelsburg (1987:212) en Schüpphaus (1977:158; vgl Charlesworth 1982). Besonder insiggewend is Lührmann (1989) oor die versoeningsteologie van die Fariseërs na aanleiding van die PssSal.

²⁴ Charlesworth (1987:234), Chester (1991:29) en Lattke (2000:855) is ook skepties (kyk verder Charlesworth se nota in Wright 1985:642).

²⁵ Kyk, bv, PssSal 2.1-2, 26-27; 8.16-18; 17.12.

²⁶ Bv, PssSal 1.8; 2.3-5; 7.2; 8.12, 22, 17.5-8, 22, 45.

vrees, Hom liefhet, en die waarheid gehoorsaam. Meer konkreet is die psalms nie, en die sosio-politieke en religieuse identifikasie van die groepe is nie moontlik nie (vgl Tromp 1993b; Atkinson 1998). Eintlik kan *enige* Israelitiese groep hulle in hierdie tekste vind – wat dan ook gedoen is (die Psalms van Salomo was selfs opgeneem in vroegchristelike kanonlyste²⁷). Om by die Fariseërs uit te kom moet die volgende aannames gemaak word:

- die sondaars in die Psalms van Salomo is die Hasmoneërs (wat moontlik is, maar nog niks sê oor die gemeenskapskonteks van die PssSal nie²⁸);
- die Fariseërs was die *enigste* teenstanders van die Hasmoneërs (daar was 'n spektrum van houdings teenoor die Hasmoneërs);
- dat Josefus se beskrywing van die Fariseërs geldig is vir die eerste eeu voor die algemene jaartelling;
- dat die vromes van die Psalms van Salomo se oortuigings, naas messiaanse verwagtinge, ooreenstem met Josefus se opsomming, naamlik kwuïëtisme en 'n middeweg tussen lotsbepaling en vrye wil ('n twyfelagtige uitleg van die teologie van die Psalms van Salomo²⁹), en dat ander groepe nie soortgelyke oortuigings gehuldig het nie.

²⁷ Uiteraard as 'n geskrif baie na aan die Nuwe Testament (in Kodeks Aleksandrinus) of as deel van die *antilegomena* of *apokrypha* in ander kanonlyste (vgl Lattke 2000 vir 'n kort oorsig).

²⁸ Alhoewel die psalmdigter(s) nie heeltemal ondubbelsinnig is nie, kan die Hasmoneërs by die prent van die sondaars ingepas word. Hierdie psalms is 'n heftige polemiekie teen die priesters wat τὰ ἄγια (=die tempel en tempelvoorwerpe) profaniseer. Om die konteks en perspektiewe van die digters meer presies te beskryf is net nie moontlik nie, soos blyk uit die diversiteit van kontekste wat vir die PssSal voorgestel word. Voorbeelde: 'n Esseense sekte gestig deur uitgeskopte priesters en gevolglik gekant teen die Hasmoneërs (Hann 1988); 'n groep vromes sonder enige invloed wat erg gekant is teen die Hasmoneërs maar steeds hoop het vir die grootste deel van Israel (Sanders 1977:398-409); 'n nie-sektariese, nie-apokaliptiese groep vromes wat in huise en sinagoges vergader om die Skrifte te bestudeer (De Jonge 1989), of 'n sektariese, apokaliptiese sinagoge (Franklyn 1987).

²⁹ Die opvatting is gebaseer op PsSal 5.4 en 9.6, en die probleem is dat die twee verse gelees word met die veronderstelling dat dit net kan verwys na óf die Fariseërs óf die Esseners. Talle kommentatore het uitgewys dat hierdie teologie *nie* in die teks te vind is nie, maar ingelees word (kyk Collins 1995; Lattke 2000; Atkinson 1998; Trafton 1994). "It is precisely on this point of prior knowledge that vagueness envelops the research: few scholars take the trouble to demonstrate the high quality of prior knowledge that is an indispensable condition of such attributions" (Mason 1991:7).

Duidelik word *voorafkennis* in die teks ingelees om die Fariseërs te identifiseer. Die Fariseërs se messiaanse verwagting sal met ander gegewens bewys moet word. Dit beteken egter nie dat baie Fariseërs nie gereeld van hierdie psalms in hulle gebede en lofliedere gebruik gemaak het nie.

2.2.2 Die *Assumptio Mosis* (Hemelvaart van Moses)

Die *Assumptio Mosis*, 'n vroeg-eerste-eeuse dokument, is die ander pseudepigrafiiese teks wat met Fariseïsme geassosieer word. Die opvatting is sterk beïnvloed deur die werk van R H Charles (1913).³⁰ Die argument bou weer eens op die aanname dat eerste-eeuse Judaïsme oorheers was deur 'n konflik tussen Fariseërs en Sadduseërs en, deur middel van eliminasië (*AsMos* is nie Esseens of Saddusees nie; al wat oorbly, is Farisees) word die teologie van die teks dan aangedui. So word die teks verteken. "It cannot be ascertained to which Jewish denomination, if any, the author of *As. Mos.* belonged" (Tromp 1993a:100). Die dokument reflekteer Joodse vroomheid wat suspisies is oor tempeloffers en meer presies as dit kan ons nie wees nie (Priest 1983:921-922; Smith 1987:157).

Met die oog op 'n histories betroubare uitbeelding van die eerste-eeuse Fariseërs moet die Pseudepigrafa buite rekening gelaat word.

2.3 Josefus

Soos met die rabbynse literatuur, word Josefus meesal onkrities aangehaal. Met die veronderstelling dat Josefus tog 'n "geskiedskrywer" is, word teksies uit sy geskryfte oorgeskryf asof dit werklik presies so gebeur het. Hierteenoor moet gehandhaaf word dat die tekste van Josefus sý oogmerke en bedoelings bevat, en daardie betekenisvolle doelwitte bepaal *wat* hy sê en *hoe* hy dit sê.

Rivkin se verwysings na Josefus illustreer die probleem. Hy sê uitdruklik hy lees Josefus kronologies, "parallel passages in *War* and *Antiquities* wil be treated side by side" (Rivkin 1978:33). Met ander woorde, Josefus is soos 'n groot sak *Lego*-boublokkies waaruit 'n mens haal wat jy nodig het om 'n model of speelding aan mekaar te sit. In geskiedfilosofiese terme noem ons dit "scissors-and-paste" geskiedenis. Jy knip uit wat jy nodig het en plak aanmekaar soos dit jou pas.³¹

³⁰ Charles (1913:1) het ook Jubileë as 'n Farisees dokument beskou.

³¹ Kyk Collingwood (1946:33, 36, 257-266, 274-281). Hierdie "scissors-and-paste history" is eintlik glad nie geskiedenis nie, "but we have no other name for it" (:257), dit is net 'n mengelmoes van ekserpte.

2.3.1 Flavius Josefus as Fariseër

Was Josefus 'n Fariseër? Nie volgens die *Bellum* of die *Antiquitates* nie. Die gedeelte in die *Vita* waar Josefus verwys na sy betrokkenheid by Fariseïsme illustreer hoe belangrik dit is om éérs die teks te verstaan alvorens historiese konklusies gemaak word.

Toe ek omtrent sestien jaar oud was het ek my voorgeneem om self ondervinding op te doen van die verskillende denkskole van ons nasie. Daar ... is drie: die eerste is die van die Fariseërs, die tweede die van die Sadduseërs en die derde die van die Esseners. My ideaal was om na deeglike ondersoek in staat te wees om die beste te kies. Gevolglik het ek myself onderwerp aan intensiewe onderrig en uitputtende oefeninge en die drie kursusse voltooi (διήλθον). Onvergenoegd met die opleiding,³² nadat ek van ene Bannus gehoor het ... het ek vir drie jaar saam met hom gelewe en, toe ek my doelwit bereik het, teruggekeer stad toe. Synde toe negentien jaar oud, het ek my openbare lewe (πολιτεύσμαι)³³ begin ooreenstemmend met (κατακολουθήσας) die Fariseërs, 'n denkskool wat ooreenkomste toon met wat die Grieke Stoïsyns noem (*Vita* 9-12).

Dit is die verhaal van hierdie 'n jong aristokraat wat verskillende akademies ondersoek en 'n lewensfilosofie kies, is 'n bekende *topos* in Grieks-Romeinse geskifte (Rajak 1983:35-37). Josefus se beskrywing van sy opleiding is kunsmatig, veral sy aanspraak op “deeglike ondersoek” van die denkskole (Smith 1958:278; Attridge 1984:186; Neusner 1987b:275-276). Indien Josefus wou sê dat hy 'n Fariseër geword het toe hy negentien was, is dit 'n uiters omslagtige en ondeursigtige manier. Wat hy wel duidelik sê is dat hy 'n navolger van *Bannus* is, 'n askeet wat nie aan een van die drie denkskole behoort nie. Die vervulling van sy behoefte (την ἐπιθυμίαν τῆς εὐσεβείας) – sy godsdienstige lojaliteit dus – was nie by die Fariseërs nie. Maar vir sy *loopbaan* het hy wel die voorskrifte van die Fariseërs benut. Immers, selfs die *Sadduseërs* volg die Fariseërs se voorskrifte

³² Of: “Maar die ervaring het nie aan my verwagting voldoen nie” – mhde; τὴν ἐμπειρίαν ἰκανῶς ἐμειψάμεθα εἰς αὐτὴν.

³³ Of “my politieke loopbaan”. Vergelyk die talle Duitse vertalings, “zu politisieren” (byeengebring deur Mason 1991:348). Πολιτεύμαι dra betekenis wat na die πολίτης verwys, oftewel *public affairs*. Josefus gebruik die woord meesal in kontekste van *onderhandel*, 'n *amptelike opdrag uitvoer*, *beleid formuleer*, *om geregeer te word*, *effek van regering*, 'n *amp beklee*, *beleid uitvoer*: bv AJ 1.253; 11.112, 279; 12.38, 142; 17.16, 60, 281; 18.256; 19.43; 20.234. Let op dat Josefus na sy voorbereiding in die woestyn ('n *topos*? Vgl Moses en Jesus) terugkeer na die *polis*, en onmiddelik na hierdie sin vertel hy van sy eerste diplomatieke sending (*Vita* 13-14).

(AJ 18.17). Niemand sê die Sadduseërs is Fariseërs omdat hulle in staatsake die voorskrifte van die Fariseërs oorneem nie.

Josefus kyk terug na vier dekades vroeër, en hy wil beklemtoon hoedat alles in sy lewe vir die beste uitgewerk het (deur God se voorsienigheid natuurlik – ’n motief wat deur al sy werke loop). Sy outobiografiese opmerkings teken sy merkwaardige prestasies as jongmens³⁴ wat die gesag wat hy nou verdien, antisipeer (Hata 1994:328-329). Josefus is ’n priester van aristokratiese afkoms en ’n volgeling van Bannus; ’n begaafde profeet met voortreflike kennis van die Geskrifte.³⁵ Hy is ’n lojale voorstander van die Judese godsdiens en iemand wat politieke keuses maak. Hy het heelwat kontak gehad met Fariseërs (en Sadduseërs) maar was *nie* self een nie.

Ten spyte van die outobiografiese opmerkings is die *Vita* nie ’n biografie nie.³⁶ In die *Bellum* (2.626-631) vertel Josefus kortliks van ’n komplot om hom as bevelvoerder van Galilea te vervang. Daar beskryf hy dit as ’n voorbeeld van Johannes van Gisgala, “die mees beginsellose verneuker wat onverdiende eer ontvang het weens boosaardige praktyke” (*BJ* 2.585), se konkelry. Josefus verwys vaagweg na “vooraanstaandes en sommige leiers” wat “weens jaloesie” (*kata; fqnon*) hierby betrokke was. Tot Josefus se ontsteltenis het Justus van Tiberias³⁷ óók hierdie insident beskryf (vgl *Vita* 336). Justus se geskrif moes heelwat verleentheid veroorsaak het, want die “sommiges” waarna Josefus verwys, blyk die vooraanstaande Fariseër Simon ben Gamaliel en die hoë-priesters Ananus en Jesus te gewees het. Die *Vita* is Josefus se reaksie op die teregwyding. Natuurlik, volgens die “waarheid” (*Vita* 40), was dit alles net ’n bouse komplot van verwarde mense wat erg jaloers was op Josefus se wye populêre steun en onberispelike optrede. Ons leer egter ook heelwat van sy idees oor Fariseërs.

³⁴ “This is normal Hellenistic procedure and seems to bear little relevance to Jewish realia and Josephus’ tour of the academies is imaginary” (Cohen 1979:106-107).

³⁵ Priesterskap was van kardinale belang vir Josefus se selfbeeld, en kennis van die heilige boeke die basis vir gesag: *BJ* 3.352; *AJ* 20.262-267, *Ap* 1.53-54 (kyk Bilde 1988:110-113). Profesie is, wat Josefus betref, toekomsvoorspelling (vgl *AJ* 4.303; 10.33-35; 13.65), ’n besondere gawe wat God aan Judaïsme geskenk het, maar ook aan hom, Josefus (bv *BJ* 3.350-360) (kyk Van Unnik 1978:42-45; Blenkinsopp 1974).

³⁶ Die *Vita* is ’n aanhangsel by die *Antiquitates*: *AJ* 20.266, *Vita* 430 (vgl Eusebius *HE* 3.10.8-9).

³⁷ Justus van Tiberias, seun van Pistus, was ook betrokke in die opstand teen Rome. Justus het Josefus se bevelvoederskap teengestaan. Waarskynlik ’n begaafde man (vgl Josefus *Vita* 40), het Justus die sekretaris van Agrippa II na die oorlog geword. Josefus was betrokke by die vervolging van Justus se familie (*Vita* 175-177, 186).

Deel van Johannes van Gisgala se komplot was om sy broer, Simon ben Gamaliel, na Jerusalem te stuur om die hoëpriester en die raad te oortuig om Josefus te onthef. In die *Vita* erken Josefus die aansien van Simon: hy kom uit 'n vooraanstaande familie, 'n man met insig en redenaarsvermoë wat met sy wysheid maklik sake wat skeefgeloop het, sou kon regstel (*Vita* 191-192). Simon is ook van die skool van die Fariseërs, wat *oënskynlik* die ander oortref in hulle noukeurigheid met die wette van die vaders (οἰ περι; τα; patria nomima dokousin twh a||wn akribeia). Die “skynbare” oftewel “beweerde” is insiggewend: Josefus gaan onmiddellik voort om Simon se swak gedrag (*Vita* 194), valsheid (195), omkoperij (196) en komplotte (196-198) te beskrywe. Elders vermeld Josefus ook dat die Fariseërs die *reputasie* het van noukeurigheid (ἀκριβεια) met die interpretasie van die wette (*BJ* 1.110-114; *AJ* 17.41-45). Maar hierdie reputasie is, wat Josefus betref, onverdiend. Hy verwys na hulle noukeurigheid om hulle *negatief* uit te beeld.

Die resultaat van Johannes en Simon se geknoeiery was 'n afvaardiging om die Galileërs te beïnvloed. Hierdie afvaardiging was weliswaar mans van verskillende sosiale status, maar met voortreflike opvoeding; drie van hulle was Fariseërs (*Vita* 196-197). Weer eens blyk hulle, aldus Josefus, slinks en agterbaks (216-218, 237-238, 274-275, 290-293), hulle beswadder en skinder (245, 261) en skroom nie om geweldig te raak nie (233, 301-304). Een van hulle, Ananias die Fariseër, is sedeloos en 'n boosdoener (πονηρο~; ajhr kai; kakourgo~). Die feit dat Josefus beklemtoon dat hulle Fariseërs was, sluit aan by sy tipering van Fariseërs in al sy werke: mense sonder enige beginsels wat strewe na invloed om hulle eie doelwitte te verkry.

2.3.2 Josefus se karakterisering van die Fariseërs

In die *Bellum Judaicum* verwys Josefus selde na die Fariseërs. Hulle is prominent tydens Aleksandra Salome se heerskappy, toe hulle haar administrasie oorheers het (*BJ* 1.110-114). Hulle word omgekoop om Herodes die Grote te kritiseer (*BJ* 1.571) en laastens het vooraanstaande Fariseërs deelgeneem aan die beraadslaging met die uitbreek van die oorlog (*BJ* 2.410-411). Binne die konteks van sy verhaal is die Fariseërs 'n relatief klein groep. Hulle is “op die oog af vromer as die ander” (dokouh eujsebesteron, *BJ* 1.110). Hulle moorddadigheid lei daartoe dat hulle deur die land versprei (*BJ* 1.114).

In die *Antiquitates Judaicae* verskyn die Fariseërs dikwels, selfs in gevalle waar daar geen melding van hulle in die *Bellum* was nie. Josefus kritiseer die Fariseërs deurgaans, tot so 'n mate dat hy partykeer homself verwar om dit reg

te kry. Steeds beklemtoon hy dat hulle oënskynlik die noukeurigste interpreteerders van die wet is, maar nou noem hy telkens dat die Fariseërs wye steun geniet. Dié invloed is egter “toevallig” (*tugcanousin*), ’n ongelukkige sameloop van omstandighede (*AJ* 18.15).

’n Vooraanstaande leier ontlok altyd jaloesie, aldus Josefus (vgl *BJ* 1.208), en jaloesie loop uit op intriges, soos met Johannes Hirkanus. In die loop van die rampsalige gebeure rondom Hirkanus verwys Josefus kortliks na die verskille tussen die Sadduseërs en Fariseërs, dat die Fariseërs nie so streng is nie, en dat hulle uitgebuit word. Die Fariseërs is ook voorstanders van sekere voorskrifte wat nie van die “vadere” kom nie, maar baie gewild is onder die massas (*AJ* 13.297-298). Josefus stem nie saam met die Farisiese standpunt nie, maar dui aan dat hulle toegeeflik is en die Sadduseërs ongewild is. Die verskil tussen die twee skole is verskillende opvattinge oor die eksegesi van die Geskrifte. Josefus bewonder die Sadduseërs se beklemtoning van die wette van Moses, maar erken die gewildheid van die *nomina* wat die Fariseërs propageer.

Josefus betreur die gewildheid van die Fariseërs (*AJ* 13.400-432; 17.41-45; 18.12-15; vgl *BJ* 1.110; *Vita* 191). Die fokuspunt van sy misnoeë is hulle aanspraak op *akribeia* in die wette van Moses. *Ten spyte van* hulle sogenaamde noukeurigheid is hulle ’n destabiliserende groep. Hulle optrede weerspreek hulle reputasie (*BJ* 1.110-114; 2.162-166; *AJ* 13.288, 400-432, 17.41-45, 18.15-17). As ’n priester, ’n *erkende* kundige in *akribeia* en *eujsebeia*, kan en mag Josefus hulle aansprake beoordeel. Wat hom betref, ondergrawe hulle dae enige aanspraak op vroomheid of getrouheid.

2.3.3 Die Fariseërs as denkskool

Drie keer beskryf Josefus die drie filosofiese denkrigtings (*airesei*) volgens die Judeërs (*para; iloudaini filosofeítai*, *BJ* 2.119), te wete die Fariseërs, Sadduseërs en Esseners.³⁸ Die Esseners word uitvoerig bespreek en slegs ’n kort paragraaf word aan die ander twee skole se standpunte gewy. Hierdie

³⁸ Josefus sê *nie* dat hierdie die enigste denkskole is nie. Die drie-deling is ’n handige manier vir Josefus om die leser te verlei. So, byvoorbeeld, isoleer hy Judas die Galilëer se denkskool as die afwyking. Hy fokus op Judas se gevaarlike politiek, maar let op dat hy *absoluut* niks te kenne gee oor die “legitieme” skole se politieke standpunt nie.

beskrywings³⁹ van die Judese denkskole is verbasend moeilik beoordeelbaar, “they certainly are not coherent” (Cohen 1987:147). In hierdie “drie skole” opsommings (*BJ* 2.119-166; *AJ* 13.171-173, 18.11-23) is Josefus relatief billik teenoor die Fariseërs, in *Antiquitates* 13.171-173 selfs neutraal. Nogtans kan mens sy weersin aan hulle opmerk (sy gebruik van *dokew* en *tugcanw*, byvoorbeeld, en daarin dat hy die voortreflikhede van die Esseners beklemtoon).

Die beskrywings van die Judese denkskole het duidelik ooreenstemmende kenmerke. Al *drie* word as konstruktiewe instellings uitgebeeld (ook die Sadduseërs). Josefus se bedoeling is om sy (hoofsaaklik Romeinse) gehore in te lig oor die verskeidenheid “filosofiese” denkrigtings wat onder die Judeërs bestaan – net soos in die Grieks-Romeinse wêreld. Volgens die Grieks-Romeinse gesigspunt is die sin van beskawing die strewe na *eudaimonia*.⁴⁰ Verskillende denkskole bied voorskrifte vir geluk: die Stoïsyne, Epikureërs, Sinici, Platoniste, Aristoteliane, Skeptikers. Onder die Judeërs, volgens Josefus, is dit nie anders nie. Ook hulle het verskillende skole toegewyd aan die strewe na ’n deugdelike lewe en die soektog na geluk. Hierdie denkskoolbeskrywings is deel van Josefus se voorstelling van “ideale” Judaïsme.

Die hoofmotief van die *Antiquitates* is dieselfde as die *Bellum* s’n: Judeërs is *nie* die bisarre en anti-sosiale mense wat sommige Grieks-Romeinse skrywers hulle voor uitmaak nie. Moses is hulle wetgewer wat die Judeërs opgelei het in “vroomheid en die beoefening van ander deugde” (*AJ* 1.5). Die konteks van die beskrywing in *Antiquitates* 13 is die sukses van die hoëpriester Jonatan; die

³⁹ Josefus maak hoofsaaklik van twee soorte opsommende beskrywings gebruik. *Deskriptiewe eksurse* (bv, *BJ* 2.188-191; 3.35-58, 158-160, 506-521; 4.452-457) is inligting wat afwyk van die verhaallyn, meesal om die hoorder te beïndruk met die prestasies en grootsheid van die Judeërs. *Analitiese eksurse* is hoofsaaklik kommentaar op ’n situasie (bv *BJ* 2.650; 4.39; *AJ* 20.185). Hiermee begelei Josefus sy hoorders om ’n spesifieke gesigspunt te aanvaar. Sy analitiese verduideliking van die effektiwiteit van die Romeinse leër (*BJ* 3.70-109) bewys die oorweldigende teenstand wat Josefus (as bevelvoerder) in die gesig gestaar het. Die beskrywings van die denkskole is analitiese eksurse. Ons moet uiters skepties wees oor hierdie opsommings. Historiese akkuraatheid is *nie* die oogmerk van die opsommende beskrywings nie, maar om die gehoor te beïnvloed. Wat Josefus doen, is soos om te sê onder die Afrikaners is daar drie akademieë, die van Stellenbosch, van Bloemfontein en van Potchefstroom – wat korrek is, maar nie histories akkuraat nie.

⁴⁰ “Everyone wants to be happy. All the major schools of Hellenistic-Roman philosophy accept this premise and affirm that happiness [εὐδαιμονία] is the perfectly proper goal of a well-lived life. They present philosophy as a kind of therapy which will guide a serious student to that end” (Meeks 1986:46-47). Let op Josefus se klem in die openingswoorde van die *Antiquitates*: mense wat die wil van God gehoorsaam ontvang εὐδαιμονία van Hom (*AJ* 1.14).

vriendskap (φιλιῶν) tussen Judeërs en Romeine (13.163), en die internasionale respek teenoor die Judeërs (13.164-170).

Naas hierdie tema verduidelik Josefus hoe dit dan gebeur het dat Judaïsme 'n verslane nasie geword het deur die legitieme, ware Judese filosofieë te kontrasteer met die “nuwe” en valse idee van onvoorwaardelike vryheid van Judas die Galileër. Let op die konteks: eers beklemtoon hy dat “afwyking en wisselvalligheid in tradisie” tot mense se ondergang lei (*AJ* 18.9). Dit is die *nuwe*, opdringerige en onlangse “vierde denkskool” wat tot die vreeslike tragedies gelei het (*AJ* 18.9-10). Josefus ontbloot die “rebelle” as die eintlike anti-sosiale groepe wat hulle eie voortreflike tradisie verraaï. Terwyl die drie denkskole belangrike, universele en diepsinnige vraagstukke ondersoek (soos noodlot en vryheid, onsterflikheid en so aan), doen die rebelse skool dit nie en verdien *hulle* die aanklag van mensehaters.⁴¹

In *hierdie* tema van die verhaal speel die Fariseërs ook 'n rol. Juis omdat hulle afwyk van hulle eie roemryke tradisies veroorsaak hulle smarte vir die Judeërs. Daar is dus 'n verklaring vir die verskil in klem in die gedeeltes waar die denkskool se oortuigings beskryf word, en die talle ander berigte waarin die Fariseërs se daade uitgebeeld word. Enersyds is die Fariseërs een van die Joodse groepe wat “filosofeer” oor sake soos onsterflikheid en die noodlot. Maar andersyds is hulle ook 'n destruktiewe mag in die geskiedenis van die Judeërs. Weens jaloesie staan hulle voortdurend hulle leiers teen; hulle het bygedra tot die val van die Hasmoneërs, hulle het komplotte gesmee teen Herodes die Grote (en hulle het Josefus van sy pos probeer onthef).

2.3.4 Samevatting

- Die bekende en wyd aanvaarde opvatting dat Josefus 'n Fariseër was, berus op 'n problematiese verstaan van 'n enkele terloopse opmerking in sy hele korpus (*Vita* 12). Josefus was waarskynlik nie 'n Fariseër nie (vgl Mason 1991:342-356).

⁴¹ Onverdraagsaamheid was 'n gereelde beskuldiging teen Judaïsme, vgl bv *AJ* 16.174-178 (kyk Meagher 1979:4-7; Bilde 1988:118-121; Botha 1995b:1006; Moehring 1975:155-156; Saldarini 1988:108-109).

- Josefus is konsekwent negatief oor die Fariseërs. Hy verwys dikwels na hulle sogenaamde *akribeia* in die uitleg van die wette, maar beklemtoon dat hulle optrede en praktyke die reputasie ondermyn.
- Naas die feit dat verskeie Fariseërs (insluitende die vooraanstaande Simon ben Gamaliël) betrokke was by pogings om sy loopbaan te vernietig (*Vita* 191-198), het Josefus se weersin te doen met die rol wat die Fariseërs gespeel het in die ondergang van die Hasmoneërs (*BJ* 1.110-114; *AJ* 13.288-298, 400-432). Josefus was 'n uitgesproke elitis, en hy beoordeel baie dinge in terme van hulle houdings teenoor die Hasmoneërs (dit is ook die kern van Josefus se vooroordeel teen Herodes die Grote). Die Fariseërs se inmenging het Johannes Hirkanus (Josefus se groot held) vernietig, net soos hulle probeer het om Josefus te ondergrawe.
- Oor hulle godsdienstige oortuigings en wesenskenmerke sê Josefus omtrent niks. Hulle het “tradisies van die voorvaders” (maar wat dit behels, word nie verduidelik nie). Hulle respekteer die “oueres” en glo in 'n beloning of straf na die dood.
- In Josefus se wêreld is die Fariseërs 'n groep met 'n kenmerkende benadering tot of uitleg van die Tora. Hierdie benadering van hulle, en die gepaardgaande voorskrifte (vir die daaglikse lewe?) word hoog aangeslaan en bring mee dat hulle 'n redelik gewilde groep is met heelwat populêre steun. Josefus noem ook dat hulle beroemd is omdat hulle die toekoms kan voorspel.
- Die Fariseërs het politieke oogmerke gehad, maar in die geskiedenis wat Josefus beskrywe, behaal hulle nie veel nie, ten spyte van hulle gewildheid. Slegs wanneer hulle 'n vrou kan beïnvloed is hulle suksesvol. Daar moet onderskei word tussen Josefus se aansprake oor die Fariseërs en die gebeure wat hy oor hulle vertel (vgl Smith 1956:77-79; Grabbe 1992:485; Sanders 1985:316). Sy vertellings, aansprake ten spyt, verrai eintlik die Fariseërs se irrelevansie. Dit is die Hasmoneërs, die Romeine en die Herodiaanse familie wat besluite neem en dit uitvoer. Johannes

Hirkanus, Aleksander Janneus en Herodes hou hulle in toom; ander leiers – volgens Josefus – het nooit met die Fariseërs te doen nie. Hieruit kan ons (waarskynlik) aflei dat die Fariseërs 'n relatiewe klein groep was, dat hulle ten spyte van gerespekteerdheid nie die massas kon oortuig nie en dat ander ideale vir die Judeërs wyd verspreid was. Josefus laat mens oor die Fariseërs dink as 'n soort *assosiasie*, 'n soort vereniging.

2.4 Qumraan

Die probleem is weereens dat ons nie weet of die Qumraangeskrifte na die Fariseërs verwys nie. Sommige opmerkings *kan* na die Fariseërs verwys, maar ons het op hierdie stadium geen betroubare maatstaf om sulke verwysings te identifiseer nie. Die skrywers van die Qumraanrolle beskryf hulleself en hulle opponente *nie* met die kategorieë waarmee ons tradisioneel bekend is nie. 'n Belangrike voorbeeld is *Nog Voorskrifte van die Torah* (“*Miqṣat Ma'asêh ha-Torah*”, 4Q394-399; die titel is ontleen aan 'n beskrywing wat in die slotgedeelte van die teks voorkom⁴²). Volgens hierdie teks, om voorskrifte (*ma'asim*) van die Torah uit te voer, het die groep verklaar: “Ons het onself afgeskei (*parašnu*) van die meerderheid van die volk (*raḥ ha'am*)” (4QMMT 92 =4Q397.7-8.7). Van die teks se halakha (hoe om godsdienstige handeling uit te voer) stem ooreen met wat die Misjna beskrywe as Saddusese opvattinge. Neem nou in ag dat die konsensus is dat die Qumraangemeenskap *Esseens* is, dan lyk dit of 4QMMT 'n Saddusees-Esseense teks is met moontlike Farisiese oorsprong!

Lawrence Schiffman (1990a) is van mening dat die Qumraangemeenskap 'n groep Sadduseërs was weens die moontlike ooreenstemmings tussen 4QMMT en *m. Yadayim* 4. Die Misjna teks is kompleks, en rapporteer oënskynlik 'n kontrovers tussen Fariseërs en Sadduseërs. Die derde dispuutpunt is: “Die *ṣaddûqîm* sê, ons beskuldig julle, *pěrûšîm*, want julle verklaar 'n ononderbroke stroom vloeistof rein. Die *pěrûšîm* sê, ons beskuldig julle, *ṣaddûqîm*, want julle verklaar 'n kanaal water wat oor 'n graf vloei, rein (*m. Yad.* 4.7).”

Vergelyk dit nou met 4QMMT 58-61 (=4Q394.1.3.5-8): “... wat lopende vloeistowwe betref: ons handhaaf dat daarin geen reinheid is nie. Lopende

⁴² 4QMMT behels 'n stuk of twintig toepassings van offerwette, bespreking van geskenke aan priesters, reinheid en ander voorskrifte, wat in 'n brief (gerig aan die tempelowerhede?) byeengebring is. Die styl is poleemies (kyk Martínez 1994:77-85; Betz 1994).

vloeistof kan nie onrein van rein skei nie, want die vog van lopende vloeistowwe en hulle houers is dieselfde vog.”

Alhoewel die terme in die twee geskryfte verskil, is die een standpunt tegnies dieselfde. Daar is enkele ander moontlike raakpunte tussen halakha in Qumraangeskryfte en rabbynse opmerkings oor Sadduseërs (Burgmann 1989; Baumgarten 1980; Schwartz 1992). Schiffman (1993:274-284) meen dat ons hierin bevestiging kan sien vir die identifisering van die Fariseërs met die “eksegete van gladde dinge” (תּוֹרַת הַיָּשָׁרִים, wat in die Qumraangeskryfte aangeval word.⁴³ Schiffman betoog dat ons in die Qumraangeskryfte getuienis vind dat die Fariseërs reeds in die Hasmonese era *midrasj* as eksegetiese tegniek gebruik, dat hulle *talmud* beoefen en dat hulle ’n relatief klein groep was wat deur onderrig en voorbeeld die gemeenskap beïnvloed het.

Die swakpunt van die hele eksegetese word deur Schiffman (1993:289-290) self erken: “The picture I have painted admittedly differs only in details from that of Josephus and rabbinic sources”.

2.4.1 Samevatting

- Die navorsing oor die Qumraanrolle bied op hierdie stadium nie veel relevante inligting om ’n beduidende rol in die historiese verstaan van die Fariseërs te speel nie.
- Israelitiese godsdiens was verweef met priesterlike waardes; die tempel-teologie is inherent ’n reinheidsteologie. Dit is dus te verwagte dat talle groepe se standpunte oor hierdie kwessies soms sou ooreenstem (kyk die uitstekende artikel van Schwartz 1992 in dié verband). Dit is ook te wagte dat groepe se opvattinge met verloop van tyd verander. Somtyds het ’n Fariseër iets voorgestaan wat later deur Sadduseërs aangemoedig is en omgekeerd.⁴⁴ Presies wie verskil of saamgestem het, is bykans onmoontlik om te bepaal.

⁴³ Byvoorbeeld 4QpNahum 3-4.1.2, 7; 2.2, 4; 3.3, 6, 7; 4QpJesaja 23.2.10, 1QH 2.15, 32; CD 1.18. Die identifisering van die *dōrṣē haḥalāqōt* met die Fariseërs is nogal gewild (Dimant 1984:511-512), maar baie problematies.

⁴⁴ Schiffman skryf, “In my view, the term ‘Essene’ must be seen as encompassing a variety of groups of which the Dead Sea sect may be one” (Schiffman 1993:273 n 3). Die term “Fariseër” verwys waarskynlik ook na ’n verskeidenheid perspektiewe.

2.5 Die Nuwe Testament

2.5.1 Paulus die eks-Fariseër

Filippense 3.5 is die oudste verwysing na 'n Fariseër waaroor ons beskik. Paulus is ook die enigste diaspora-Jood wat as 'n Fariseër geïdentifiseer kan word.⁴⁵

Die konteks van Filippense 3.5 (3.2-4.1) is 'n aanval op diegene wat besnydenis beklemtoon, en Paulus kontrasteer diegene “van die verminking” (3.2) met die gelowiges met die “ware besnydenis” wat “nie op die vlees vertrou nie” (3.3).

Teenoor die vertrou op “uiterlike dinge” staan die “kennis van Christus Jesus”.

So 'n redenasie lok maklik die besware uit dat dit óf die maklike weg, óf 'n minderwaardige uitweg is. Nie in sy geval nie, maak Paulus duidelik.

Hy identifiseer sy afkoms as 'n *egte* Hebreër (iEbraiḅ- eḅ iEbraiwn), 'n besnyde Israeliet uit die stam van Benjamin. Dit is net 'n algemene beskrywing, en Paulus presiseer sy vroeëre vertrou met drie aanduidings (3.5b-6): hoe hy die Wet benader het (soos 'n Fariseër), hoe ywerig hy was (hy het die kerk vervolg) en hoe getrou hy aan die verbond was (onberispelik). Gemeet aan enige maatstaf voldoen hy as 'n voortreflike voorbeeld, en sy punt is dat hy allermins 'n misnoegde mislukking was wat makliker alternatiewe uitgesoek het.

Paulus se enigste verwysing na sy verlede as 'n Fariseër het te doen met die Wet, “wat die Wet betref, 'n Fariseër” (kata; nomon Farisaib-, 3.5). Die betekenis van die frase lê waarskynlik in die dispute oor die korrekte interpretasie van Tora – 'n sentrale probleem in die Judaïsmes van die eerste eeu⁴⁶ – en

⁴⁵ Martin Hengel (1991, 1992; Hengel & Schwemer 1997) gee waarskynlik die volledigste uiteensetting van wat Paulus se Fariseërskap alles sou behels. Dit behoort duidelik te wees dat ek baie meer skepties is oor wat ons kan weet as Hengel. 'n Punt vir punt bespreking is sinneloos, want metodologies en historiografies verskil ons benaderings. Kortliks, Hengel bly vasgevang in 'n Jood-Griek dualisme, syns insiens die onderliggende dinamika vir die kenmerke van vroeë Judaïsme (vgl Martin 2001). *Ten spyte daarvan* dat hy dikwels beklemtoon dat die bronne nie sê wat ons wil weet nie, lei hy verbysterend volledige gegewens af uit die tekste (hy skryf byvoorbeeld dat historiese inligting nie juis uit die rabbynse tekste afgelei kan word nie, maar weet nogtans *detail* van Gamaliël se skool; 1991:28-33). Sy metode is om met 'n (baie konvensionele, tradisionele) prent van die geskiedenis en vroeë Christendom te *begin* en dan teksies (dikwels sommer net 'n woord of 'n frase) te vind om elke aspek daarvan te bevestig. Historiese dokumente is *net* bronne, versamelings van data, en die historikus se taak is om betroubaarheid te bewys en dié dan te rangskik. Hierteenoor handhaaf ek dat die tekste *eers* verstaan moet word – die teks as kommunikasie, 'n volledige retoriese handeling. Geskiedenis as hermeneutiek, by wyse van spreke (kyk o a Neusner 1973:7; 1976b:30-31; Grabbe 1992:527; Mason 1995).

⁴⁶ “Once a commitment to the God of the Bible alone and to his Torah is made, the crucial matter becomes what interpretation of the Torah should prevail” (Baumgarten 1991:109). Die dryfkrag van die sektewese in Judaïsme was nie dogma/teologie nie maar hermeneutiek: “they themselves saw the ‘right’ interpretation of Scripture as being the principal point at issue” (Sanders 1982:392).

Paulus dui aan dat hy, wat die uitleg van Tora betref, 'n aanhanger van Fariseïsme was. In twee ander argumente verweer Paulus hom soortgelyk (2 Kor 11.21-33; Rm 11.1), maar die Wet word nie betrek nie, en daarom ook nie 'n verwysing na Paulus se Farisese agtergrond nie.

Daar was dus verskillende “hermeneutieke” en Paulus was aanhanger van een spesifieke benadering, naamlik die van die Fariseërs. Die verwysing funksioneer om die “presiesheid” oftewel noukeurigheid of volledigheid van die Farisese benadering in herinnering te roep. Dit blyk dus, soos by Josefus, dat die Fariseërs 'n kenmerkende uitleg van die Tora beoefen het – maar soos Josefus, verduidelik Paulus nie wat dit behels nie. Dit bly opvallend dat Paulus slegs eenmaal na sy Farisese agtergrond verwys, veral as ons in ag neem dat sy status, agtergrond en Skrifuitleg male sonder tal aangeval is. Waarskynlik het hy homself meesal bekend gestel as 'n messiaanse Judeër binne die Romeinse wêreld waar onderskeidings soos Fariseërskap grotendeels onbelangrik was.

In sy briewe verwys Paulus nie een keer na enige van sy teenstanders as Fariseërs nie, of dat die Fariseërs leiersposisies beklee in die gemeenskappe waarmee hy vertrouwd is nie. Verder was Paulus 'n ambagsman (1 Ts 2:9; 1 Kor 9:6). In aansluiting by die beeld wat Josefus van Fariseïsme gee as 'n soort “perspektief” wat aanhang geniet onder lede van verskeie groepe (die ondersteunersklas vir die aristokrasie maar ook onder die regerende groepe met politieke oogmerke en/of gemeenskapsbelange) wys Paulus daarop dat Fariseërskap nie 'n beroep as sodanig is nie.

Werp Paulus se vervolging van die Jesusbeweging lig op Fariseïsme?⁴⁷ Alhoewel die konvensionele siening is dat Paulus die Hellenistiese faksie van die Jesusbeweging vervolg het omdat hy as Fariseër 'n aanval op die gesag van Tora bespeur het (vgl Haenchen 1966:263-264; Conzelmann 1973:80-81; Bornkamm 1969:14-16), is dit te betwyfel of Paulus die Christene as *Fariseër* vervolg het. Lukas het nie so gedink nie. Volgens Lukas is Paulus as “kampvegter vir God” (22.3) gekant teen mense wat 'n leer (weg) volg asof dit van God sou kom, en wou hy dat die gelowiges “laster” (26.11). Trouens, volgens Lukas kan Paulus selfs as *Christen* uitroep “Broers, ek is 'n Fariseër ...” (Hand 23.6). Dit is waarskynlik eerder monoteïstiese ortodoksie wat Lukas se Paulus gedryf het: die belydenis dat Jesus die Messias is (Hand 9; 22:7; 26:9, 14). Weliswaar was daar ander messiaanse bewegings (wat nie vervolg is nie), maar *hierdie*

⁴⁷ 1 Kor 15.9, Gl 1.13, 23; Flp 3.6; ook Lukas verwys hierna (Hand 8.1-3; 9.1-2; 22.4-5; 26.9-11).

Messias is nou aan die regterhand van God, dié Patroon wat God se Gees skenk, aldus die gelowiges.

Hierdie indruk word deur Paulus se briewe bevestig. In Galasiërs 1:23 berig Paulus dat “die geloof” wat hy wou uitroei, nou deur hom verkondig word. Die talle dispute oor hierdie “geloof” is nie soseer redding, of selfs opstanding as sodanig nie, maar dat die verlossing deur Christus en die opstanding van Christus *van God* is, dat God so geopenbaar is. Dit is hierdie aanspraak op ’n unieke bekendmaking deur God wat so skerp as ’n bedreiging ervaar is.

2.5.2 Die Evangelies

Al vier die Evangelies vertel dat Jesus van Judese leiers verskil het. Die uitbeeldings van die Fariseërs rym nie, nog minder vul hulle mekaar aan. Elkeen van die verhale het baie spesifieke oogmerke wat gekommunikeer word deur narratiewe elemente op kenmerkende wyses te ontplooi.⁴⁸ Al vier evangeliste vereenvoudig en veralgemeen die sosio-kulturele en religieuse landskap van vroeë Judaïsme om die karakterisering en boodskap van Jesus skerp te laat uitstaan.

In Markus se vertelde wêreld is die hoëpriesters, skrifgeleerdes en oudstes Jesus se teenstanders in Jerusalem, in Galilea is dit die skrifgeleerdes en Fariseërs. Eintlik is die skrifgeleerdes die teenpool (en vyande) van Jesus volgens Markus, en die Fariseërs hulle handlangers.⁴⁹ Konflikte met die Fariseërs handel oor sabbat (2:23-28; 3:1-5), reinheid (7:1-5), tafelgemeenskap met “sondaars” (2:15-17), *korban* (7.9-13), egskeiding (10.2-9) en belasting (12.13-17). Dit is aspekte van die alledaagse lewe wat voortvloei uit die implikasies en/of toepassings van Tora en tempelkultus. Markus skep die indruk dat die Fariseërs betrokke is by sulke kwessies. Die *veronderstelling* is (en al die Evangelies deel

⁴⁸ Die evangelies is ook nie stenografiese verslae nie. Wat nie noodwendig beteken dat mens Bultmann (1931:52-54) se siening dat die meeste konflikberigte aanvanklik met onbekende opponente gesirkuleer het (soos “hulle” of die “dorpsleiers”) en dat die aanduiding “Fariseërs” eers later ingevoeg is, moet deel nie. Morton Smith (1978:153-157) se oordeel dat *alle* verwysings in die Evangelies anakronisties is, is ook oordrewe.

⁴⁹ Mark 2:18, 2:24, 3:2, 8:11, 15; 10:2 = konflikte tussen Fariseërs en Jesus. Twee keer is die Fariseërs saam met die skrifgeleerdes in ’n kontrovers met Jesus betrokke: 2:16, 7:1, 5. Twee keer word die Fariseërs aan die Herodiane verbind (3:6, 12:13). Maar volgens Markus is die *skrifgeleerdes* van die begin af (1:22) en dan deurgaans die teenoorgestelde van Jesus.

die aanname) dat Jesus aan die voorskrifte van die Fariseërs gemeet kan en mag word.⁵⁰

Matteus plaas die Fariseërs in meer situasies as Markus en groepeer hulle ook anders. In twee kontekste is die Fariseërs en die Sadduseërs saam (3.7, 16.1; wat talle as onrealisties beskou, want gewoonlik word die konflik tussen Fariseërs en Sadduseërs as die dryfkrag van vroeë Judaïsme se sektewese beskou). By verskeie geleenthede vervang Matteus Markus se skrifgeleerdes met Fariseërs,⁵¹ en Markus se kategorie van die “skrifgeleerdes van die Fariseërs” (Mark 2.16) word deur Matteus verander na net die “Fariseërs”. Markus se vriendelike skrifgeleerde, wat “nie ver van die koninkryk is nie”, word getransformeer na ’n baie onvriendelike wetsgeleerde wat ook ’n Fariseër is (Matt 22:34 e v). In Matteus is die Fariseërs baie meer prominent as Jesus se opponente, en Matteus se Jesus is venynig met sy teregwydings van hulle.

Tegelykertyd erken Matteus volledig die belang en gesag van die Fariseërs. Jesus stel ondubbelsinnig die *voorwaarde* dat “as julle geregtigheid nie die van die skrifgeleerdes en Fariseërs oortref nie, sal julle nie die koninkryk sien nie” (5.20) – met ander woorde, die Fariseërs is die vrome en toegewyde verteenwoordigers van Judaïsme wat ’n maatstaf stel. Die Fariseërs is ook die amptelike interpreteerdes van die Torah *wat gehoorsaam moet word* (23.2-3). Matteus se Jesus gebruik hulle wel as negatiewe voorbeelde van hoe dit nie gedoen moet word nie, maar dat hulle veronderstel is om te doen wat hulle leer, word erken.

Lukas maak die meeste van die Fariseërs. Nie net voeg hy verwysings na Fariseërs vrylik in by die tradisies wat hy met Markus en Matteus deel nie, maar kompliseer die uitbeelding van hulle deur Jesus en die vroeë kerk se verhouding met hulle meer konstruktief uit te beeld. Dit is net *sommige* van die Fariseërs wat Jesus aanvat oor die pluk van koring (6.2). Ook wil hulle vir Jesus help (13.31). Tog word hulle sterk deur Jesus veroordeel.

Alhoewel Lukas die Fariseërs soos Markus in Galilea plaas, is hulle volgens hom nog meer invloedryk, talryk en magtiger as in Markus of Matteus.

⁵⁰ Markus is bewus van die probleem; let op sy veralgemening in 7:3, *pante- oi Ioudaioi*. Die kwessie van “rein hande” by die kostafel was ’n dispuutpunt in vroeë Judaïsme se sektewese, en hoegenaamd nie ’n kenmerk van *al* die Judeërs nie. Immers, volgens Tora is reinheid ’n kwessie van alles of niks. In die Aristeasbrief (304-307) was “al die Judeërs” hulle hande voor gebed. Gegewe die konflikterende aanduidings in die Misjna (en ander aanduidings) kan ons sê dat *sommige* Fariseërs (en sommige Esseners) waarskynlik “rein hande” by die kostafel verwag het (kyk Neusner 1976a:494-495; Sanders 1985:185-186, 265-266).

⁵¹ Maar een keer doen Matteus die teenoorgestelde: Markus se Fariseërs wat ’n teken vra (8.11) word in Matteus *sommige skrifgeleerdes en Fariseërs* (12.38).

Die Fariseërs

Die Fariseërs is gemeenskapsleiers, welaf, polities aktief en goed ingelig. Soms is hulle onvriendelik teenoor Jesus (veral as dit by besittings kom), maar ook simpatiek. Daar is selfs Christen Fariseërs (Hand 15.5). Hierdie positiewe aspekte van sommige Fariseërs is deel van Lukas se uitbeelding van die *kontinuiteit* tussen Judaïsme en die kerk, dat Grieke, Judeërs en Christene vreedsaam en suksesvol naas mekaar kan bestaan (Saldarini 1988:175; Botha 1995a:152-153, 159).

Die Fariseërs vervul twee ideologiese rolle in Lukas-Handelinge. Gesien vanuit die oogpunt van geregtigheid en armoede, is hulle die teenpool van Jesus. Gesien vanuit die hoek van politiek en vrede, is hulle die verteenwoordigers van Judaïsme en 'n toonbeeld van samewerking en burgerskap.

In Johannes is die Fariseërs beide regeringsamptenare en wetsgeleerdes (Johannes verwys glad nie na die Sadduseërs of skrifgeleerdes nie). In hierdie Evangelie is hulle ook mense met groot invloed, in beheer van die sinagoges asook die regsprosesse.

Johannes se uitbeelding stem die meeste ooreen met Josefus se idee van die Fariseërs ten tye van die Hasmoneërs. Johannes het ook 'n merkwaardige gebruik van die term Judeër, 'n begrip wat 70 keer in Johannes vermeld word, en 'n wye reeks betekenis dra. Anders as in die sinoptici word priesters en Leviete gestuur om Jesus te ondersoek. In Johannes funksioneer die Fariseërs net in Jerusalem. Hy konsentreer op die sabbat en messiasskap en gebruik die Fariseërs as die verteenwoordigers van die Judeërs. Hulle is almal verward en weerstaan geloof in Jesus (verteenwoordigend van die vyandige en ongelowige "wêreld"). Hier is daar nie meer ruimte vir nuanseringe nie.

2.5.3 Samevatting

- Die Evangelies bied nie juis koherente of volledige uitbeeldings van die Fariseërs nie. Hulle wou nie die Fariseërs behoorlik beskryf nie, maar Jesus verkondig.
- Die indruk wat veral die Sinoptiese Evangelies laat is dat Fariseïsme 'n benadering tot Tora en tempelkultus verteenwoordig, een wat die hele lewe op konkrete wyses wil betrek by wat dit is om God se volk te wees.
- Die Fariseërs blyk hier hoofsaaklik lede van die ondersteuners klas (*retainers*) te wees, nou verwant aan of selfs deel van dieselfde kringe as

die skrifgeleerdes. Hulle blyk betrokke te wees by die tempeladministrasie en hou toesig oor die kultus en dié se rol in die samelewing.

- Die Evangelies beeld Jesus in konflik met die Fariseërs uit. Die gesigspunt is deurgaans dat die Fariseërs huigelaars is, dat hulle wesenlike aspekte ignoreer om bykomstighede te beklemtoon. Daar is natuurlik geen manier hoe ons kan weet of hulle wel gehuigel het nie; en die beledigings in Matteus kan geen historiese inligting bevat nie. Wat wel duidelik is, is dat albei groepe dieselfde grondslag deel. Dit is presies oor die beginsel dat “die hele lewe” aan God gewy moet word dat daar soveel venyn in die dispuut gesit het. Dieselfde waardes wat met ernstige toewyding op verskillende maniere uitgeleef word, moet noodgedwonge onverdraagsaamheid in die hand werk.
- In die Evangelies is daar geen aanduiding dat Jesus met (byvoorbeeld) ’n Esseense perspektief beoordeel kan word nie. Die vanselfsprekendheid van die interaksie met die Fariseërs (en ander tempelverwante gesagsgroepe soos die skrifgeleerdes) dui daarop dat die evangelieskrywers en hulle onmiddellike kontekste/agtergrond uit dieselfde kringe kom.
- Dit blyk dus waarskynlik dat die Farisese “filosofie” besonder naby aan sekere groepe binne die Jesusbeweging was. Hoe die interaksie en verhouding ontwikkel het, weet ons nie; net hoe dit geëindig het. Die aanvanklike verweefdheid met mekaar het duidelik vir ’n geruime tydperk voortgeduur. Lukas meen dat begrip en wedersydse aanvaarding moontlik is, maar Matteus en Johannes oordeel dat die twee kante onherroepelik teenoor mekaar standpunt ingeneem het.
- Vanuit kultuur-antropologiese perspektief beskou is dit waarskynlik dat die Fariseërs se reëls oor reinheid bedoel was as afbakeningsmeganismes: wie is “ons” en wie is “hulle” (Neyrey 1986). Die Fariseërs het gebou aan ’n sekere soort gemeenskap en die historiese Jesus het die idee van dié ware geloofsgemeenskap uitgedaag deur hulle reinheidsgebooie en sabbatsvoorskrifte te herdefinieer. Wat so aanstootlik was, is dat Hy hulle sentrale waardes erken en handhaaf, maar die grense, die identiteitsmerkers verskuif. Uiteraard sou dit spanning en konflik veroorsaak.

3. ENKELE KONKLUSIES

Dit is 'n versoberende feit dat ons skaars 'n dosyn individue as Fariseërs (of betrokke by Fariseërs) in die literatuur van die eerste vier eeue kan identifiseer: Eleasar, Pollion en Samaias, Saddok (en Judas die Galileër?), Simon die Fariseër, Nikodemus, Paulus van Tarsus, Gamaliël, Flavius Josefus, Simon ben Gamaliël, Jonatan, Ananias en Jozar.⁵² Van hulle het een 'n bekeerde Christen geword (Paulus), nog een se politieke opportuniste werp 'n groot skadu oor sy verhouding met die Fariseërs (Josefus). Die ander is nie veel meer as skimfigure nie. Dat ons nie juis veel van 'n databasis het om die Fariseërs te analiseer en interpreteer nie, is baie duidelik.

Soek ons na tiperinge van en verwysings na groepe Fariseërs het ons met vyandige beskrywings te doen. Nie een van die antieke skrywers doen die moeite om detail te rapporteer nie, wat nog van met respek insig te ontwikkel. Alhoewel die Talmoeds die Fariseërs opeis as die voorgangers van die rabbis, teken die Misjna 'n ander prent. Die idee dat die rabbynse literatuur die Fariseërs se interesses voortsit, is gewild, maar histories beskou, baie misleidend.

Ek waag nogtans 'n *algemene* indruk wat op verskillende maniere deur die tekste skemer. Die Fariseërs was verteenwoordigers van 'n sekere manier van die Tora en tempelkultus te interpreteer, wat sekere implikasies vir die alledaagse lewe gehad het. Hulle het waarskynlik 'n konkrete, sigbare lewenstyl nagestreef wat relatief suksesvol die vroeë en krisisse van sommige Judeërs in die Romeinse ryk aangespreek het. Ons weet nie hoe 'n mens 'n Fariseër geword het of watter soort betrokkenheid nodig was nie. 'n Mens het waarskynlik eerder met 'n benadering en 'n ideaal geïdentifiseer as om lidmaatskap van 'n gedefinieerde organisasie te verkry. Vir Judeërs wat hulle tradisie ernstig wou uitleef, was aspekte van Fariseïsme dikwels aantreklik.

- i. Die *historiese* Fariseërs lê buite die sfeer van gedetailleerde kennis. "Wie in vielen anderen Punkten der Geschichte und Nachgeschichte der religiösen Strömungen des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels gibt es auch hier mehr Fragen als Antworten" (Stemberger 1991:135). In plaas van om voort te gaan met die vervelige herhaling van die stereotipiese

⁵² Kyk Josefus AJ 13.288-298, 15.3-4, 18.4; Lk 7.40-44; Jh 3.1-15; Flp 3.6; Hd 5.34-39; Jos. Vita 12, 191, 197. Die beroemde Hillel word vir die eerste keer as 'n Fariseër beskryf deur Hieronimus in sy kommentaar op Jesaja 8:14 (*Patrologia Latina* 24.119), in die vyfde eeu. Rabbynse literatuur identifiseer *geen* individu as 'n Fariseër nie.

- beskrywings van die Fariseërs kan ons gerus die klem skuif na 'n meer eerlike “ons weet nie eintlik nie”.
- ii. Met die uitsondering van Paulus bring die bronne waaroor ons tans beskik, ons telkens by die probleme, mense en gebeure van Judaïsme na die vernietiging van die tempel.
 - iii. Tradisioneel is Judaïsme geïnterpreteer deur opmerkings van enige antieke Joodse geskrif aan mekaar te ryg, met die veronderstelling dat “Joodse inhoud” 'n vanselfsprekende begrip is. Die opvatting was dat eerste-eeuse Judaïsme wesenlik Farisees-rabbyn was met drie minderheidsgroepe, die Sadduseërs, die Esseners en die Selote, met relatief beperkte onderlinge aksentverskille. Hierdie benadering kan hoegenaamd nie meer geregverdig word nie.⁵³ Die “Jode” van die eerste eeu as 'n unieke, sonderlinge gemeenskap, met 'n onafhanklike en onveranderde kern of essensie, is 'n fiksie (Hayes & Mandell 1998:1-3).
 - iv. Dit is meer korrek om na die destydse Judaïsme te verwys.⁵⁴ Dit gaan nie oor genuanseerde uitleg van die verskille *in* Judaïsme nie, maar oor verskillende denkstelsels.⁵⁵ Die aard van Fariseïsme (as daar so iets was) is nie bloot dit wat verskil van Sadduseïsme nie, maar 'n volledige manier van Israel wees. Die identiteit van 'n groep is 'n proses waardeur grense teenoor *sowel* as areas vir interaksie met ander ontwikkel word. Godsdienstige praktyke, politieke oortuigings, kultus, ekonomie, daaglikse lewe,

⁵³ “Today, no sophisticated student of Judaism in late antiquity works within the framework of such a synthesis, for this old way is no longer open The old way leads directly into apologetics – whether for a “pure” and “unhellenized” Judaism among the Jewish scholars, or for a *praeparatio evangelica* of a particularly noble sort for the Christians” (Neusner 1986:8-9).

⁵⁴ Kyk Davies 1997; Esler 2001; Grabbe 1977; Green 1995; Nickelsburg & Kraft 1986; Neusner 1977:217; 1983; 1987a; Porton 1986; Schiffman 1990b.

⁵⁵ Die “single Judaism model” lewe hardnekkig voort, selfs waar dit genuanseer word as “mainstream Judaism” (Boccaccini 1995:289-295). Die kritiese insig is “...grasping the implications of the now widely-recognized fact that in ancient times there was no Judaism but only Judaisms, ... understanding that documents adumbrate religious systems, each with its worldview, way of life, and account of the social entity, ‘Israel’ ...” (Neusner 1993:300-301). “It is clear that not all Qumran texts represent a single Judaism, but also that several texts do not imply, or do not allow us to infer from them, a systematic Judaism” (Davies 1996:165). “... Jews as an entity comprised more than one *ethnos*, including the priestly orders or *ethnoi* ..., even when certain *ethnoi* thought of themselves as constituting all Jews and therefore as *the Ethnos of the Jews* (Hayes et al 1998:12).

- dieet – ’n arsenaal van kulturele fasette is verweef in enige kenmerkende eenheid.⁵⁶
- v. Die uitdaging vir huidige navorsing is om die verskeidenheid te beskryf in die “fundamental social forms” van die destydse gemeenskapslewe (bv Horsley 1995; 1996) en om die substansie, interaksie en belewenis-wêreld van *Israelitiese* tradisies te beskryf.
 - vi. Dit is verwarrend om “invloedryk”, “party” en “sekte” te gebruik wanneer na die Fariseërs verwys word. “A ‘sect’ is a special group characterized as being a minority often hostile to the more powerful and larger group and is frequently persecuted by it” (Charlesworth 2000:119). Die Fariseërs kan beswaarlik ’n sekte gewees het. Alle aanduidings is dat, alhoewel gerespekteerd, die Fariseërs relatief min sosio-politieke invloed gehad het.⁵⁷ Veral “party” is heeltemal onvanpas. “The notion that a population should distribute itself among a few parties, with competing platforms, had not arisen, nor did it arise during the period that we study” (Sanders 1992:19). Moontlik was hulle iets soos ’n vereniging; dalk is “’n groep aanhangers van ’n perspektief” die beste beskrywing.
 - vii. Lank gelede het Julius Wellhausen, wat terloops ook ’n sinnige boek oor die Fariseërs en Sadduseërs geskryf het (1874), betoog dat wat *Jesus* se boodskap betref, “Das Evangelium steht in diesem Punkte, wie in anderen, auf dem Boden des gleichzeitigen pharisäischen Judentums” (Wellhausen 1905:114). Hierdie wysheid verdien aandag.

4. TEN SLOTTE

Die inleiding het verwys na die morele verantwoordelikheid om “ander” billik te beskrywe. Realistiese historiese ondersoek is net moontlik indien die getuienis ten volle en met omsigtigheid geïnterpreteer word. Die eksegeese van die bronne

⁵⁶ Kyk byvoorbeeld Esler (1998:77-88) se bespreking van etnisiteit vanuit ’n antropologiese perspektief ten opsigte van “Israel”.

⁵⁷ Gesien vanuit die gesigspunt van enige destydse skrywer wat nie self betrokke by Farisiese kringe was nie, is die Fariseërs ’n minder belangrike groep. Josefus verwys in al sy omvangryke werke in totaal minder as twintig keer na die Fariseërs. Filo beskryf die Esseners, maar verwys nie na Fariseërs of Sadduseërs nie. Trouens, dit lyk asof hy nie eers bewus is van die bestaan van sulke groepe nie. Nie een van die nie-Joodse skrywers van die eerste eeu wat na Judaïsme verwys, vermeld die Fariseërs nie. “Jewish sectarianism went almost entirely unnoticed by non-Jewish observers” (Bohak 1999:16).

maak 'n wêreld se verskil. Vir die Fariseërs is die bronne wat kronologies die naaste aan hulle is, vyandig. 'n Volgende moontlike getuie (die Misjna) versluier die verwantskap met die Fariseërs. Die Talmoeds, eeue later, idealiseer die verwantskap. Die res laat ons in die duister.

In ons tradisie word historiese feitlikhede hoog aangeslaan. Maar ook eerlikheid en deeglikheid. Die herbesinning oor die Fariseërs – en al die verreikende implikasies wat dit mag meebring – is dringend nodig en het te lank agterweë gebly.

Literatuurverwysings

- Atkinson, K 1998. Toward a redating of the Psalms of Solomon: implications for understanding the *Sitz im Leben* of an unknown Jewish sect. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 17, 95-112.
- Attridge, H W 1984. Josephus and his works, in Stone, M E (ed), *Jewish writings of the second temple period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, 185-232. Assen: Van Gorcum.
- Baumgarten, A I 1991. Rivkin and Neusner on the Pharisees, in Richardson, P & Westerholm, S (eds), *Law in religious communities in the Roman period: The debate over Torah and nomos in post-biblical Judaism and early Christianity*, 109-126. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Baumgarten, J M 1980. The Pharisaic-Sadducean controversies about purity and the Qumran texts. *JJS* 31, 157-170.
- Betz, O 1994. The Qumran halakhah text *Miqṣat Ma'asê ha-Tôrāh* (4QMMT) and Sadducean, Essene, and early Pharisaic tradition, in Beattie, D R G & McNamara, M J (eds), *The Aramaic Bible: Targums in their historical context*, 176-202. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Bilde, P 1988. *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome: His life, his works and their importance*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Black, M 1962 s v. Pharisees. *Interpreter's Dictionary of the Bible* 3, 774-781.
- Blenkinsopp, J 1974. Prophecy and priesthood in Josephus. *Journal for Jewish Studies* 25, 239-262.
- Boccaccini, G 1995. History of Judaism: its periods in antiquity, in Neusner, J (ed), *Judaism in late antiquity, part 2: Historical syntheses*, 285-308. Leiden: Brill.
- Bohak, G 1999. Theopolis: A single-temple policy and its singular ramifications. *Journal of Jewish Studies* 50(1), 3-16.
- Bornkamm, G [1969] 1975. *Paul*. London: Hodder & Stoughton.
- Botha, P J J 1995a. Community and conviction in Luke-Acts. *Neotestamentica* 29(2), 145-165.
- Botha, P J J 1995b. Herodes – die Grote? *HTS* 51(4), 996-1028.

Die Fariseërs

- Botha, P J J 1999. Schools in the world of Jesus: Analysing the evidence. *Neotestamentica* 33(1), 225-260.
- Bultmann, R [1931] 1968. *The history of the synoptic tradition*, tr by J Marsh. Oxford: Basil Blackwell.
- Burgmann, H 1989. 11QT: The Sadducean *Torah*, in Brooke, G J (ed), *Temple Scroll Studies*, 257-263. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Chapman, M 1996. *South African literatures*. London: Longman.
- Charles, R H [1913] 1963. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, with introductions and critical and explanatory notes to the several books*. Oxford: Clarendon.
- Charlesworth, J H 1982. Review of J Schüpphaus, *Die Psalmen Salomos 1977*. *JAAR* 50, 292-294.
- Charlesworth, J H 1987. From Jewish Messianology to Christian Christology: some caveats and perspectives, in Neusner, J, Green, W S & Frerichs, E (eds), *Judaisms and their Messiahs*, 225-264. Cambridge: University Press.
- Charlesworth, J H 2000. Have the Dead Sea Scrolls revolutionized our understanding of the New Testament?, in Schiffman, L H, Tov, E & Vanderkamm, J C (eds), *The Dead Sea Scrolls fifty years after their discovery*, 116-132. Jerusalem: Israel Exploration Society.
- Chester, A 1991. Jewish messianic expectations and mediatorial figures, in Hengel, M & Heckel, U (Hrsg), *Paulus und das antike Judentum*, 25-36. Tübingen: Mohr.
- Cohen, S J D 1979. *Josephus in Galilee and Rome: His vita and development as a historian*. Leiden: Brill.
- Cohen, S J D 1980. Review of E Rivkin, *A hidden revolution*. *JBL* 99, 627-629.
- Cohen, S J D 1984. The significance of Yavneh: Pharisees, rabbis, and the end of Jewish sectarianism. *HUCA* 55, 27-53.
- Cohen, S J D 1987. *From the Maccabees to the Mishnah*. Philadelphia: Westminster.
- Collingwood, R G [1946] 1956. *The idea of history*. New York, NY: Oxford University Press, Galaxy.
- Collins, J J 1995. *The scepter and the star: The messiahs of the Dead Sea Scrolls and other ancient literature*. New York, NY: Doubleday.
- Conzelmann, H 1973. *History of primitive Christianity*. Nashville, TN: Abingdon.
- Crapanzano, V 1985. *Waiting: The whites of South Africa*. New York, NY: Random House.
- Cross, M 1999. *Imagery of identity in South Africa education, 1880-1990*. Durham, NC: Carolina Academic Press.
- Culbertson, P 1982. Changing Christian images of the Pharisees. *Anglican Theological Review* 64, 539-561.
- Culbertson, P 1984. Teaching the gospel of the incarnate Pharisee. *Religious Education* 79(2), 279-293.
- Davies, P R 1996. The Qumran Scrolls: One Judaism? Whose Judaism? *Journal for Semitics*, 8(2), 146-169.

- Davies, P R 1997. Qumran and the quest for the historical Judaism, in Porter, S E & Evans, C A (eds), *The Scrolls and the Scriptures: Qumran fifty years after*, 24-42. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- De Jonge, M 1989. The expectation of the future in the Psalms of Solomon. *Neotestamentica* 23, 93-117.
- Dimant, D 1984. Qumran sectarian literature, in M E Stone (ed), *Jewish writings of the second temple period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran sectarian writings, Philo, Josephus*, 483-550. Assen: Van Gorcum.
- Du Plessis, I J 1997. Kennismaking met die geografie, topografie en argeologie van die Bybellande ten tye van die Nuwe Testament, in Du Toit, A B (ed), *Handleiding by die Nuwe Testament, 2: Die leefwêreld van die Nuwe Testament*, 33-87. Halfway House: Orion.
- Du Rand, J A 1997. Groepe in die Joodse volkslewe in die Nuwe-Testamentiese tydvak. in A B Du Toit (ed), *Handleiding by die Nuwe Testament, band 2: Die leefwêreld van die Nuwe Testament*, 269-314. Halfway House: Orion.
- Du Toit, A B 1997a. Die funksie en waarde van die bestudering van die leefwêreld van die Nuwe Testament, in Du Toit, A B (ed), *Handleiding by die Nuwe Testament, band 2: Die leefwêreld van die Nuwe Testament*, 3-32. Halfway House: Orion.
- Du Toit, A B 1997b. Geskiedenis van die Palestynse Jodedom in die tydperk 539 vC tot 135 nC, in Du Toit, A B (ed), *Handleiding by die Nuwe Testament, band 2: Die leefwêreld van die Nuwe Testament*, 231-251. Halfway House: Orion.
- Dunn, J D G 1991. *The parting of the ways: Between Christianity and Judaism and their significance for the character of Christianity*. London: SCM Press.
- Esler, P F 1998. *Galatians*. London: Routledge.
- Esler, P F 2001. Palestinian Judaism in the first century, in Cohn-Sherbok, D & Court, J M (eds), *Religious diversity in the Graeco-Roman world: A survey of recent scholarship*, 21-46. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Evans, C A 1997. Early rabbinic sources and Jesus research, in Chilton, B & Evans, C A *Jesus in context: temple, purity and restoration*, 27-58. Leiden: Brill.
- Fisher, J 1969. *The Afrikaners*. London: Cassel.
- Franklyn, P N 1987. The cultic and pious climax of eschatology in the Psalms of Solomon. *Journal for the Study of Judaism* 18, 1-17.
- Goodblatt, D 1994. *The monarchic principle: Studies in Jewish self-government in antiquity*. Tübingen: Mohr.
- Goodwin, J, & Schiff, B 1995. *Heart of whiteness: Afrikaners face black rule in the new South Africa*. New York, NY: Scribner.
- Grabbe, L L 1977. Orthodoxy in first century Judaism: What are the issues? *Journal for the study of Judaism* 8, 149-53.
- Grabbe, L L 1992. *Judaism from Cyrus to Hadrian 2: The Roman period*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Green, W S 1983. Reading the writing of Rabbinism: toward an interpretation of Rabbinic literature. *JAAR* 51(2), 191-206.

Die Fariseërs

- Green, W S 1995. The scholarly study of Judaism and its sources, in Neusner, J (ed), *Judaism in late antiquity 1: The literary and archaeological sources*, 1-10. Leiden: Brill.
- Haenchen, E 1966. The Book of Acts as source material for the history of early Christianity, in Keck, L E & Martyn, J L (eds), *Studies in Luke-Acts*, 260-270. Nashville, TN: Abingdon.
- Hann, R R 1988. The community of the pious: The social setting of the Psalms of Solomon. *Studies in Religion* 17, 169-189.
- Hata, G 1994. Imagining some dark periods in Josephus' lifem in Parente, F & Sievers, J (eds), *Josephus and the history of the Greco-Roman period: Essays in memory of Morton Smith*, 309-328. Leiden: Brill.
- Hayes, J H, & Mandell, S R 1998. *The Jewish people in classical antiquity from Alexander to Bar Kochba*. Louisville, KY: Westminster John Knox.
- Hengel, M, & Schwemer, A M 1997. *Paul between Damascus and Antioch: The unknown years*. Louisville, KY: Westminster John Knox.
- Hengel, M 1991. *The pre-Christian Paul*. (Deines, R, Collaborator). London: SCM Press.
- Hengel, M 1992. The pre-Christian Paul, in Lieu, J, North, J & Rajak, T (eds), *The Jews among pagans and Christians in the Roman empire*, 29-52. London: Routledge.
- Hochschild, A 1990. *The mirror at midnight: A South African journey*. New York, NY: Viking.
- Horsley, R A 1995. *Galilee: History, politics, people*. Valley Forge, PA: Trinity Press International.
- Horsley, R A 1996. *Archaeology, history, and society in Galilee: The social context of Jesus and the rabbis*. Valley Forge, PA: Trinity Press International.
- Hugo, P, Boonzaier, E, Skalnik, P, Thornton, R, West, M, Gordon, R et al 1996. *Waiting: the whites of South Africa* by Vincent Crapanzano: A review focus, in Hugo, P (ed), *Truth be in the field: social science research in Southern Africa*, 328-358. Pretoria: University of South Africa.
- Lattke, M 2000. Psalms of Solomon, in Evans, C A & Porter, S E (eds), *Dictionary of New Testament background*, 853-857. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Leach, G 1989. *The Afrikaners: Their last Great Trek*. London: MacMillan.
- Lightstone, J N 1975. Sadducees versus Pharisees: the Tannaitic sources, in Neusner, J (ed), *Christology, Judaism and other Greco-Roman cults, Vol 3: Judaism before 70*, 206-217. Leiden: Brill.
- Lightstone, J N 1994. *The rhetoric of the Babylonian Talmud: Its social meaning and context*. Waterloo: Canadian Corporation for Studies in Religion.
- Lightstone, J N 1997. Whence the rabbis? From coherent description to fragmented reconstructions. *Studies in Religion* 26(3), 275-295.
- Lührmann, D 1989. Paul and the Pharisaic tradition. *Journal for the Study of the New Testament* 36, 75-94.
- Martin, D B 2001. Paul and the Judaism/Hellenism dichotomy: Toward a social history of the question, in Engberg-Perdersen, T (ed), *Paul beyond the Judaism/Hellenism divide*, 29-62. Louisville, KY: Westminster John Knox.

- Martínez, G G (ed) 1994. *The Dead Sea Scrolls translated: The Qumran texts in English*. Leiden: Brill.
- Mason, S 1991. *Flavius Josephus on the Pharisees: A composition-critical study*. Leiden: Brill.
- Mason, S 1995. Method in the study of early Judaism: A dialogue with Lester Grabbe. *Journal of the American Oriental Society*, 115(3), 463-472.
- Le May, G H L 1995. *The Afrikaners: an historical interpretation*. Oxford: Blackwell.
- Meagher, J C 1979. As the twig was bent: Antisemitism in Greco-Roman and earliest Christian times, in Davies, A T (ed), *Antisemitism and the foundations of Christianity*, 1-26. New York: Paulist Press.
- Meeks, W A 1986. *The moral world of the first Christians*. Philadelphia, PA: Westminster Press.
- Meyer, R 1974. Φαρισαῖος: A Pharisaism in Judaism. *ThDNT* 9, 11-35.
- Mills, M A 1987. Oral tradition. *Encyclopedia of religion* 11, 87-92.
- Moehring, H R 1975. The *Acta pro Judaeis* in the *Antiquities* of Flavius Josephus: a study in hellenistic and modern apologetic historiography, in J Neusner (ed), *Christianity, Judaism and other Greco-Roman cults 3: Judaism before 70*, 124-158. Leiden: Brill.
- Moore, G F [1927] 1997. *Judaism in the first centuries of the Christian era: The age of the Tannaim, Vol 1*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Neusner, J 1971a. *The rabbinic traditions about the Pharisees before 70, part 1: The Masters*. Leiden: Brill.
- Neusner, J 1971b. *The rabbinic traditions about the Pharisees before 70, part 2: The Houses*. Leiden: Brill.
- Neusner, J 1971c. *The rabbinic traditions about the Pharisees before 70, part 3: Conclusions*. Leiden: Brill.
- Neusner, J 1973. *From politics to piety: The emergence of Pharisaic Judaism*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Neusner, J 1976a. "First cleanse the inside": The "halakhic" background of a controversy saying. *NTS* 22, 486-495.
- Neusner, J 1976b. The teaching of the rabbis: Approaches old and new. *Journal of Jewish Studies* 27(1), 23-35.
- Neusner, J 1977. The history of earlier Rabbinic Judaism: Some new approaches. *History of Religions* 16, 216-236.
- Neusner, J 1981. *Method and meaning in ancient Judaism, second series*. Chico: Scholars Press.
- Neusner, J 1982. *First century Judaism in crisis: Yohanan ben Zakkai and the renaissance of Torah*. New York, NY: Ktav.
- Neusner, J 1983. Varieties of Judaism in the formative age, in *Formative Judaism second series: Religious, historical and literary studies*, 59-89. Chico: Scholars Press.
- Neusner, J 1984. *Judaism in the beginning of Christianity*. Philadelphia, PA: Fortress Press.

Die Fariseërs

- Neusner, J 1985. *The memorized Torah: The mnemonic system of the Mishnah*. Chico: Scholars Press.
- Neusner, J 1986. From Moore to Urbach and Sanders: Fifty years of "Judaism". The end of the line for a depleted category. *Religious Studies & Theology*, 6(3), 7-26.
- Neusner, J 1987a. "Israel": Judaism and its social metaphors. *JAAR* 55, 331-361.
- Neusner, J 1987b. Josephus' Pharisees: A complete repertoire, in Feldman, L H & Hata, G (eds), *Josephus, Judaism, and Christianity*, 274-292. Leiden: Brill.
- Neusner, J 1987c. *The Mishnah: An introduction*. Northvale: Jason Aronson Press.
- Neusner, J 1988. *Judaism: the evidence of the Mishnah* (2nd ed). Atlanta, GA: Scholars Press.
- Neusner, J 1993. The Mishna in philosophical context and out of canonical bounds. *JBL*, 112(2), 291-304.
- Neusner, J 1994. *Rabbinic literature and the New Testament: What we cannot show, we do not know*. Valley Forge, PA: Trinity Press International.
- Neusner, J 1995. Evaluating the attributions of sayings to named sages in the rabbinic literature. *Journal for the Study of Judaism* 26, 93-111.
- Neyrey, J H 1986. The idea of purity in Mark's gospel. *Semeia* 35, 91-128.
- Nickelsburg, G W E, & Kraft, R A 1986. Introduction: The modern study of early Judaism, in Kraft, R A & Nickelsburg, G W E (eds), *Early Judaism and its modern interpreters*, 1-30. Atlanta, GA: Scholars Press.
- Nickelsburg, G W E 1987. *Jewish literature between the Bible and the Mishnah* (2nd ed). Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Porton, G G 1986. Diversity in postbiblical Judaism, in Kraft, R A & Nickelsburg, G W E (eds), *Early Judaism and its modern interpreters*, 57-80. Atlanta, GA: Scholars Press.
- Priest, J 1983. Testament of Moses (first century AD): A new translation and introduction in Charlesworth, J H (ed), *The Old Testament Pseudepigrapha, Vol 1: Apocalyptic Literature and Testaments*, 918-926. London: Darton, Longman & Todd.
- Rajak, T 1983. *Josephus: The historian and his society*. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Reuman, J 1967. Introduction, in Davies, W D, *Introduction to Pharisaism* (pp v-xx). Philadelphia, PA: Fortress. (Facet Books, Biblical Series, no 16.)
- Rivkin, E 1970. Defining the Pharisees: The Tannaitic sources. *Hebrew Union College Annual*, 40-41, 204-249.
- Rivkin, E 1978. *A hidden revolution: The Pharisees' search for the kingdom within*. Nashville, TN: Abingdon.
- Saldarini, A J 1986. Reconstructions of rabbinic Judaism, in Kraft, R A & Nickelsburg, G W E (eds), *Early Judaism and its modern interpreters*, 69-77. Atlanta, GA: Scholars Press.
- Saldarini, A J [1988] 1989. *Pharisees, scribes and Sadducees in Palestinian society*. Edinburgh: Clark.

- Sanders, E P 1977. *Paul and Palestinian Judaism: A comparison of patterns of religion*. London: SCM Press.
- Sanders, E P 1982. Jesus, Paul and Judaism. *ANRW*, 2.25.1, 390-450.
- Sanders, E P 1985. *Jesus and Judaism*. London: SCM Press.
- Sanders, E P 1992. *Judaism: Practice and belief 63 BCE-66 CE*. London: SCM.
- Schiffman, L H 1990a. The new halakhic letter (4QMMT) and the origins of the Dead Sea sect. *Biblical Archaeologist* 53(2), 64-73.
- Schiffman, L H 1990b. The significance of the Scrolls. *Bible Review*, 6(5), 19-27.
- Schiffman, L H 1993. Pharisees and Sadducees in *Pesher Nahum*, in Brettler, M & Fishbane, M (eds), *Minhah leNahum*, 272-290. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Schremer, A 1997. The name of the Boethusians: a reconsideration of suggested explanations and another one. *Journal of Jewish Studies* 48, 290-299.
- Schüpphaus, J 1977. *Die Psalmen Salomos: Ein Zeugnis Jerusalemer Theologie und Frömmigkeit in der Mitte des vorchristlichen Jahrhunderts*. Leiden: Brill.
- Schwartz, D R 1992. Law and truth: On Qumran-Sadducean and rabbinic views of law, in Dimant, D & Rappaport, U (eds), *The Dead Sea Scrolls: Forty years of research*, 229-240. Leiden: Brill.
- Sievers, J 1997. Who were the Pharisees?, in Charlesworth, J H & Johns, L L (eds), *Hillel and Jesus*, 137-155. Minneapolis, MN: Fortress.
- Simson, H 1980. *The social origins of Afrikaner fascism and its apartheid policy*. Uppsala: University of Stockholm.
- Smith, M 1956. Palestinian Judaism in the first century, in M Davis (ed), *Israel: Its role in civilization*, 67-81. New York, NY: Harper Brothers.
- Smith, M 1958. The description of the Essenes in Josephus and the Philosophumena. *HUCA* 29, 273-313.
- Smith, M 1978. *Jesus the magician*. London: Victor Gollancz.
- Smith, M 1987. *Palestinian parties and politics that shaped the Old Testament* (2nd ed). London: SCM Press.
- Sparks, A [1990] 1997. *The mind of South Africa: The story of the rise and fall of apartheid*. London: Arrow Books.
- Stemberger, G 1991. *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- Trafton, J 1994. The *Psalms of Solomon* in recent research. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 12, 3-19.
- Tromp, J 1993a. *The Assumption of Moses: A critical edition with commentary*. Leiden: Brill.
- Tromp, J 1993b. The sinners and the lawless in Psalms of Solomon 17. *Novum Testamentum* 35, 344-361.
- Van Unnik, W C 1978. *Flavius Josephus als historischer Schriftsteller*. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Van Vuuren, H 1997. Literary historiography: literary studies at the crossroads. *Journal of Literary Studies* 13(1/2), 201-253.

Die Fariseers

Vansina, J 1965. *Oral tradition: A study in historical methodology*. Harmondsworth: Penguin.

Wellhausen, J 1905. *Einleitung in die drei ersten Evangelien*. Berlin: Reimer.

Wellhausen, J [1874] 1967. *Die Pharisäer und die Saducäer: eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte* [3. Ausgabe]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Wright, R B 1985. Psalms of Solomon (first century BC), in Charlesworth, J H (ed), *The Old Testament Pseudepigrapha, Vol 2*, 639-670. London: Darton, Longman & Todd.