

# DIE PASTOR SE HANTERING VAN TRAUMA NA ANALOGIE VAN JESUS SE HELINGS EN EKSORSISMES

**Author:**Ernest van Eck<sup>1</sup>**Affiliation:**

<sup>1</sup>Department Nuwe Testamentiese Wetenskap, Universiteit van Pretoria, Suid-Afrika

**Correspondence to:**

Ernest van Eck

**email:**

ernest.vaneck@up.ac.za

**Postal address:**

Department Nuwe Testamentiese Wetenskap, Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria, Lynwoodweg, Hatfield 0002, Suid-Afrika

**Keywords:**

genesig; historiese Jesus; biomediese paradigma; relokasie; trauma

**Dates:**

Received: 11 July 2010

Accepted: 29 Oct. 2010

Published: 25 Nov. 2010

**How to cite this article:**

Van Eck, E., 2010, 'Die pastor se hantering van trauma na analogie van Jesus se helings en eksorsismes', *Verbum et Ecclesia* 31(1), Art. #416, 8 pages. DOI: 10.1402/vev31i1.416

**This article is available at:**

<http://www.ve.org.za>

© 2010. The Authors.  
Licensee: OpenJournals Publishing. This work is licensed under the Creative Commons Attribution License.

**ABSTRACT****The pastors' handling of trauma analogous to Jesus' healings and exorcisms**

The pastor's handling of trauma analogous to Jesus' healings and exorcisms, studied from a cross-cultural perspective, can be understood as acts of relocation or cope-healings. Special attention is given to the way in which Jesus healed, the results of his healings and how those who were healed and witnessed Jesus' healings reacted. It is argued that the way in which Jesus healed can be used by pastors as paradigm to heal those who experience trauma.

**INLEIDENDE OPMERKINGS**

Die meeste historiese Jesus navorsers is dit eens dat die Evangelies se vertellings oor Jesus se genesings en eksorsismes (duiweluitdrywings) as histories betroubaar geag kan word (kyk bv. Borg 2006; Craffert 2008, 2009; Crossan 1991; Funk 1996; Herzog 2005; Horsley 2003; Meier 1994; Myers 1988; Moxnes 2003; Tatum 1999; Theissen 1983, 2002; Theissen & Mertz 1998; Van Aarde 2001). Jesus het dus heel waarskynlik mense genees en diuwels uitgedryf.

Oor hoe die genesings en eksorsismes van Jesus verstaan behoort te word, is daar egter redelike meningsverskil. Die volgende standpunte kan in hierdie verband onderskei word:

- Jesus se genesings en eksorsismes moet as wonders verstaan word. Werklike siektes (biomedies verstaan) kan alleen met behulp van medisinale ingryping deur 'n geneesheer genees word, en omdat Jesus nie 'n geneesheer was nie en nie medisyne voorgeskryf het nie, moet sy genesings as wonders gesien word (Craffert 2009:16; kyk bv. Meier 1994:512).
- Jesus het psigosomatiese siektetoestande genees. Volgens hierdie verstaan is liggaamlike siektes die gevolg van psigologiese wanbalanse, en diuwelbesetenheid die manifestasie van disassosiatiewe persoonlikhede (persone met psigiatriese probleme). Jesus het dus nie 'ware' siektes genees nie, maar psigosomatiese toestande (kyk bv. Capps 2008; Davies 1995; Dunn 1975; Howard 2001).
- Jesus se helings en eksorsismes kan gesien word as helings met 'relokasie', 'heropname' of 'hersosialisering' as fokuspunt.

Die probleem met die eerste twee moontlikhede is dat hierdie interpretasies van Jesus se genesings en eksorsismes as 'n etnosentristiese<sup>1</sup> lees van die vertellinge beskou kan word; of meer spesifiek, 'n 'medicocentric'<sup>2</sup> of medies-materialistiese<sup>3</sup> lees van die genesings- en eksorsismevertellings.<sup>4</sup>

In hierdie bydrae word die derde moontlikheid beskou as miskien die mees verantwoordelike verstaan van Jesus se helings en eksorsismes; juis omdat hierdie benadering tot die helings- en eksorsismevertellings in die Evangelies kruis-kultureel van aard is (d.w.s., dit kyk na hoe siekte en diuwelbesetenheid in die eerste eeuse Mediterreense wêreld verstaan en ervaar is) – hierdie benadering neem dus bepaalde (tipiese) kulturele waardes van die eerste eeuse Mediterreense sosiale dinamiek ernstig op; dit fokus op die faktore wat in daardie wêreld beskou is as die oorsaak van siektetoestande, en dit poog om 'n kultuursensitiewe lees (nie-etnosentristiese) van Jesus se helings daar te stel. Anders gestel: dit poog om Jesus se genesings en eksorsismes te verstaan soos die eerste eeuse persoon dit heel waarskynlik verstaan het en nie soos die moderne leser, vanuit sy of haar kultuur wat gevoed is deur bepaalde voorveronderstellinge, oordeel die vertellinge verstaan behoort te word nie.<sup>5</sup> In die woorde van Craffert (2009):

*Implicitly or explicitly all studies concerned with Jesus' healings and exorcisms contain two elements: what conditions he was presented with and what he did in healing them. The challenge remains of how to*

1. Die begrip etnosentrisme is deur Sumner geïk (kyk Van Eck 1995:9), en kom neer op 'n 'view of things in which one's own group is centre of everything, and others are scaled and rated in reference to it'; 'a reading into the text information from some present social context rather than comprehending the text in accord with its own contemporary social and cultural scripts' (Elliott 1993:11). 'Ethnocentrism is therefore an attitude through which values derived from one cultural background are applied to another cultural context, where different values operate (Levine & Campbell 1972:1).

2. 'The success of Western science and related factors have produced a form of ethnocentrism, with biomedical diseases seen as the only real ones' (Fabrega 1975:974, voetnoot 2), a position labeled 'medicocentrism' (Piffierling 1981:197). Volgens Craffert (2009:2), is dit 'easy to spot medicocentrism when the own or known health care system is imposed in a linear way onto ... healing accounts from a different health care system.' Craffert verwys in hierdie verband ook na Forster wat van oordeel is dat 'anthropologists filter the data of all exotic systems through the lens of belief and practice of the people they know best' (Forster, in Craffert 2009:2), dit is, die biomediese paradigma (Rhodes 1190:159). Die biomediese paradigma, volgens Craffert (2009:5, in navolging van Engel), 'sees the body as a machine, disease as the manifestation of the breakdown of the machine, and the doctors' task as the repair of the machine'.

3. Mediese materialisme is 'n antropologiese term wat verwys na die geneigdheid om siektetoestande in alle kulture van alle tye te interpreteer vanuit 'n moderne Westerse verstaan van siekte, sonder om die verskille wat daar tussen verskillende kulture se verstaan en beleving van siektetoestande bestaan in ag te neem (Pilch 1991:1983).

4. Craffert (2009:15) beskryf hierdie lees van genoemde vertellings soos volg: 'Since the majority of historical Jesus researchers come from a Western background it is not surprising that they make sense of the healing accounts in the New Testament by filtering them through the lenses of the biomedical paradigm. The accounts of what he did with the conditions he was presented with in their personalistic wrapping, are transported into language provided by biomedicine.'

5. 'First-century Mediterranean people lived different lives and thought differently to the way we do .... This different world of the Mediterranean people, with its different way of thinking, obviously affected their manuscripts. The authors of the Bible wrote down their experiences ... from within their world and its way of thinking ....' (Van Aarde 2000:223; beklemtoning in die oorspronklike).

*make sense of and understand in one health care system what has transpired in another but without being ethnocentric.*

(Craffert 2009:1)

## GESONDHEID EN SIEKTE IN DIE EERSTE EEUSE MEDITERREENSE WÊRELD

Hedendaagse lesers van die Evangelies beskou siekte aksiomaties as die gevolg van bakterieë, virusse, parasiete, fungi en geneties oordraagbare siektes wat die organe van die liggaam binnedring en die funksie daarvan benadeel, dit wil sê, hedendaagse lesers beskou siekte vanuit die biomediese paradigma (Winkelman 2009:38–39). Gesondheid en siekte in die eerste eeuse Mediterreense wêreld is egter nie biomedies verstaan nie; gesondheid en siekte was eerder die gevolg van voorspoed of geluk (gesondheid) en teenspoed of ongeluk (siekte).

*In the first-century Mediterranean world health or well-being is but an example of good fortune. Alternately, sickness is but one example of a wide range of misfortunes. The key lies in understanding the relation of sickness and healing to fortune and misfortune, not a modern idea, but one quite frequent in and more appropriate to other cultures.*

(Worsley 1982:330; beklemtoning in die oorspronklike)

Die eerste eeuse wêreld het siekte dus *personalities* verstaan (Foster 1976:775; kyk ook Craffert 2009:4) en siekte beskryf en geklassifiseer in terme van sigbare simptome (bv. koors, lamheid, blindheid; kyk Howard 2001:284). 'n Personalistiese verstaan van siekte verklaar siekte as die gevolg van die aktiewe en doelmatige intervensie van 'n *menslike* (sonde, uitbuiting deur 'n persoon of persone, negatiewe omstandighede geskep deur mense [ 'n heks, towenaar, maghebber of iemand met 'n bose oog]), *nie-menslike* (gees, voorvader of bose gees) of *bonatuurlike* ('n god) agent (Foster 1976:775).

## OORSAKE VAN SIEKTE IN DIE EERSTE EEUSE MEDITERREENSE WÊRELD

### Menslike intervensie en omstandighede

Wat die intervensie van mense (en gepaardgaande omstandighede) betref, het kultureel-antropologiese studies die verband tussen duiwelbesetenheid en geestesiektes en sosiale spanning of konflik oortuigend aangetoon (Davies 1995:81–111; Pfohl 1985:38–40; Guijarro 2002:164–167; Sanders 1993:133–135; Theissen 1983:249; Van Aarde 2000:223–236; 2001:146; Van Eck & Van Aarde 1993:37–39). Sosiale spanning en konflik is ervaar op die terrein van al vier die sosiale instellings van daardie tyd, te wete familie (kulturele instelling), politiek, godsdiens en ekonomie.

Wat die familie betref, was vrouens en kinders uitgelewer aan 'n patriargale struktuur en 'n outokratiese *pater familias*.<sup>6</sup> Vrouens (en dogters) is as besittings van die man gesien, as 'middele' wat hy tot sy voordeel kon aanwend (Van Eck 2007a:97; 2007b:88), 'n situasie wat vererger is deur die eerste eeuse verstaan van persoonlikheid as diadies<sup>7</sup> wat geen voorsiening gemaak het

6. '[I]n ... a ... culture, where the principal symbolization of social relations was in terms of kinship (bv. die eerste eeuse Mediterreense wêreld – EwE) the social structure was patriarchal. The father was the head of the family, in no uncertain terms; ... in such traditional patriarchal societies ... wives and children ... are treated as the property of the male head of the household' (Horsley 1993:232).

7. Die eerste eeuse Mediterreense wêreld het nie iets soos 'n 'individu' geken nie. Persoonlikheid was diadies, wat beteken het dat elke individu ingebed was in die groter groep (die familie en *ethnos*) waaraan hy of sy behoort het. Persone was dus sterk groeps persone met 'n psigologiese verwysing altyd primêr gerig tot die groep. 'Ek' het altyd 'n 'ons' ingesluit, 'ek' was altyd deel van 'n groter 'ons' (Malina & Neyrey 1991a:74). Van Eck (1995:176) beskryf hierdie diadiese persoonlikheid soos volg: '[T]he first-century Mediterranean person did not share or comprehend our (modern and Western) idea of an 'individual' at all. Instead of individualism, what we find in the first-century Mediterranean world is what might be called 'dyadism'.... A dyadic personality is one that simply needs others continually in order to know who he or she is. For people of that time and place, the basic, most elementary unit

vir 'n psigologiese en emosionele band tussen man en vrou nie (Van Eck 2007a:98). Kinders is as 'nobodies' gereken (Crossan 1991:266–269), en was die mees kwesbare persone in die samelewing wat altyd eerste geraak is deur droogtes, oorlog, siekte en verskuiwing. 'n Kind het geen status in die patriargale familie gehad nie; hulle status was gelyk aan die van die slawe wat deel was van dieselfde huishouding (Malina & Rohrbach 1992:117–118; Van Eck 2007c:503). Die verstaan van die huwelik as instelling, ingebed in die familiële instelling, het dus die marginalisering van vrouens en kinders delegeitmeer en die moontlikheid van die skep van slagoffers daargestel (Van Eck 2007c: 509). In hierdie wêreld was duiwelbesetenheid en ander geestesiektes 'n sosiaal-aanvaarbare wyse om sosiale konflik, en veral konflik in die patriargale familie, te hanteer<sup>8</sup> (Davies 1995:81; Van Eck 2007c:504).

Wat die politieke en ekonomiese instellings betref, was Palestina uitgelewer aan die koloniale dominasie van Rome (beskermheer), die regering van Antipas (as onderdaan van Rome), die Herodiane, en die priesterlike elite in Jerusalem. Eerste eeuse Palestina was 'n gevorderde agrariese samelewing, en dus aristokraties van aard. Die samelewing was verdeel in die *haves* (regeerders of die elite; 1–2% van die bevolking wat in stede gewoon het) en die *have-nots* (die onderdane of die nie-elite) wat in gehuggies (hamlets), dorpies (villages) en dorpe (towns) gewoon het (Fiensy 2007:39; Herzog 2005:58; Oakman 2008:133). Ongeveer die helfte tot twee derdes van alle rykdom of welvaart was in die hande van die elite deur beheer uit te oefen oor *grondbesit*, *produksie* (bv. oeste) en die *landvolk* (deur wie se insette en arbeid die produksie tot stand gekom het) deur middel van belasting, tiendes, offers en tol – 'n dominerende optrede wat die landvolk teen hulle sin tot ondergeskiktes verklaar het. Die landvolk het dus in 'n situasie van eksploitasie geleef, 'a pattern often found in aristocratic empires and colonial powers' (Herzog 2005:52). Hierdie beleid is deur die landvolk as brutaal, dwingend en verdrukkend beskou (Oakman 1986:59; Hanson & Oakman 1998:16), en dit was 'n stryd om bo die broodlyn te leef (Hanson & Oakman 1998:69; Herzog 2005:173). Sosiale spanning en konflik tussen die elite en nie-elite was dus sistemies van aard, met alle politieke mag en alle beheer in die hande van die elite.<sup>9</sup> Die gevolg van hierdie neerdrukkende omstandighede het dikwels tot uitdrukking gekom in spanning en duiwelbesetenheid (vgl. Mark 5:1–20).

Wat die godsdienstige instelling betref, het die priesterlike elite (die Tempel) God verstaan in terme van sy heiligheid (vgl. Lev 19:2), 'n heiligheid wat afgelei is van die wyse waarop God geskep het. God het geskep deur kategorieë van mekaar te skei (Gen 1 en 2). Om heilig te wees soos God heilig is, het beteken dat God se skeppingsorde en/of heiligheid gerepliceer moes word (Neyrey 1991:277; kyk ook Van Eck 1995:196–199). Op grond van hierdie verstaan van God is daar 'n onderskeid gemaak tussen hulle wat godsdienstig en sosiaal rein en onrein was. Alleen Israëliete (sonder gebreke) kon in die tempel kom om offers te bring, vrouens kon nie in die tempel kom nie (slegs in die voorhof van die vroue), kinders was uitgesluit, en natuurlik ook hulle wat as sosiaal onrein gereken was (bv. melaatses, en die met gebreke). Kultiese onreinheid het ook die gevolg gehad

(Footnote 7 Cont...)

of social analysis is not the individual person but the dyad, a person in relation with and connected to a least one other social unit, in particular, the family .... They were primarily part of the group in which they found themselves embedded. Without the group they would cease to be'.

8. 'In the world of Jesus were two social domains: the public (political) and private (familial), and in both were people under constraints of abusive authority. In the kinship context, persons subject to the authority of the paterfamilias, and especially women, were more likely to recur to demon possession to soften the tensions of the patriarchal family' (Guijarro 2002:165).

9. In die woorde van Carter (2006:3): 'The elite shaped the social experience of the empire's inhabitants, determined the 'quality' of life, exercised power, controlled wealth, and enjoyed high status' (kyk ook Hanson & Oakman 1998:69). Of soos Horsley (1993:5) dit stel: 'The relation between empire and subjected people is one of power. All matters of importance were in the hands of the elite, and no legitimate channel for political participation by the peasantry existed' (kyk ook Horsley 1993:11; Fiensy 2007:34).

dat persone sosiaal geostraseer is (bv. melaatses wat buite die stadspoorte moes ornag), ook wat hulle deelwees van 'n bepaalde familie betref. Indien daar in gedagte gehou word dat die familie die primêre en belangrikste groep was waaraan diadiese persone behoort het, was die implikasies van hierdie ostrasering geweldig: sonder die familie het persone 'ophou bestaan' (Malina & Neyrey 1991b:73–74). Die sosiale spanning wat op grond hiervan ontstaan het, is duidelik.

### Nie-menslike intervensie

Persone in die eerste eeuse Mediterreense wêreld het geglo dat hulle hulle leefwêreld gedeel het met onsigbare geeste en demone (bose geeste; kyk bv. 1 Kor 10:20–21; 12:10; 2 Kor 4:4; Ef 1:21; 2:2; 6:12). Besitname deur 'n bose gees het simptome gemanifesteer in verskeie siektetoestande (wat permanent of tydelik kon wees). Wanneer bose geeste uit 'n persoon gedryf is, was die besete persoon daarvan oortuig dat die oorsaak van sy of haar probleem geneutraliseer is, wat dan gelei het tot kalmte in plaas van sosiale stres.

Verskeie siektetoestande in die Nuwe Testament word toegeskryf aan die intervensie van bose geeste (nie-menslike intervensie; kyk bv. kyk bv. Mark 9:17; Matt 12:22; Luk 13:11), en verskeie voorbeelde van persone wat as duivelbesete getipeer word, kan gelys word (bv. Mark 1:23; Matt 8:16; Luk 6:18). Soos reeds hier aangetoon is, is siektetoestande in die eerste eeuse wêreld geklassifiseer in terme van sigbare simptome (bv. koors, lamheid, blindheid; kyk Howard 2001:284). Duiwelbesetenheid het dus op verskeie wyses simptome gemanifesteer. Anders gestel: sekere simptome is gesien as die gevolg van duivelbesetenheid. Voorbeelde hiervan is die volgende:

- koors (Luk 4:38–39)
- verlamming (Mark 2:1–12)
- 'n krom rug (Luk 13:10–12)
- blindheid (Matt 12:2)
- stomheid (Matt 12:2)
- besetenheid (Mark 1:21–28).

Drie oorsake vir duivelbesetenheid in die eerste eeuse Mediterreense wêreld kan aangetoon word (kyk Van Eck 1995:309). In die eerste plek was duivelbesetenheid die gevolg van sosiale spanning wat ontstaan het as gevolg van antagonistiese klasseverskille gedryf deur ekonomiese uitbuiting, verskille wat betref die interpretasie van tradisies, en koloniale dominasie (kyk Bourguignon 1976:53–54; Kiev 1964:218–219, Lewis 1971:72; Myers 1988:141–152; Waetjen 1989:113–119). In die tweede plek is die etikettering van mense as duivelbesete – deur diegene wat die sosiale mag in hulle hande gehad het – gebruik as 'n meganisme vir sosiale kontrole. In die woorde van Bourguignon (1976:153): 'Accusations of demon possession, madness and witchcraft ... represents a distancing strategy which seeks to discredit, sever, deny links and ultimately assert separate identity' (vgl. Mark 3:22). In die derde plek is duivelbesetenheid gesien as 'n sosiaal aanvaarbare wyse van protes teen of ontvlugting uit toestande van sosiale druk as gevolg van ekonomiese eksploitasie, etikettering, koloniale dominasie en magspel. Volgens Carter (2006:11–13) het persone op verskeie wyses gepoog om hierdie toestande te trotseer. Die twee ekstreme posisies op die spektrum van moontlike weerstand was om óf doodeenvoudig alles gelate te aanvaar (omdat hulle niks aan hulle situasie kon doen nie), óf om met geweld te reageer – 'n poging wat in feitlik alle gevalle nie geslaag het nie (as gevolg van die weermagkarakter van die Romeinse Ryk). In die middel van die spektrum van moontlikhede was duivelbesetenheid, 'a socially acceptable form of indirect protest against dominance or even as an escape from such dominance' (Fanon 1963:290; kyk ook Ward & Beaubrun 1980:206). Duiwelbesetenheid het dus gedien as 'n soort van uitlaatklep vir en ontvlugting uit neerdrukkende omstandighede, 'n 'genesing' van bepaalde omstandighede.<sup>10</sup> 'n

<sup>10</sup> Understood as such, some types of demon possession become escapes from, "cures" for ... social conflict. To adapt to stress in the midst of conflict, possession

Duiwelbesete persoon kon sê of doen wat hy of sy wou, en nie daarvoor verantwoordelik gehou word nie – die persoon was immers onder die beheer van eksterne magte.

### Goddelike intervensie

Soos reeds aangetoon is persone wat van 'n personalistiese verstaan van siekte uitgaan oortuig dat siekte ook die gevolg kan wees van die aktiewe en doelmatige intervensie van 'n bonatuurlike ('n god) agent. In wese kom hierdie oortuiging daarop neer dat siekte niks anders as straf op sonde is nie. Ons vind voorbeelde van hierdie oortuiging in Johannes 9:1–2, Markus 2:1–12; Matteus 9:1–8; Lukas 5:17–26 en Johannes 5:1–9 (sonde lei tot straf, wat in hierdie gevalle manifesteer as blindheid of verlamming).

## JESUS SE HELINGS

Hierdie tipering van die verstaan van siekte in die eerste eeuse Mediterreense wêreld is duidelik afleibaar uit die Evangelies. In die eerste plek het Jesus siektes geheel waarvan die oorsake duidelik uitgespel word:

- duivelbesetenheid (nie-menslike intervensie; bose gees): die besetene in Kapernaum (Mark 1:21–28; Luk 4:31–37); verskeie siekes by die see van Galilea (Mark 3:11; Luk 6:18); die dogter van die Siro-Fenisiëse vrou (Mark 7:24–30; Matt 15:21–28); en die genesing van 'n aantal vroue (Lukas 8:1–3)
- koors as gevolg van bose geeste (nie-menslike intervensie; bose gees): Petrus se skoonma (Mark 1:29–31; Matt 8:14–15; Luk 4:38–39)<sup>11</sup>
- verskeie siektes as gevolg van duivelbesetenheid (nie-menslike intervensie; bose gees): helings en eksorsismes in die aand (Mark 1:32–34; Mat 8:16–17; Luk 4:40–41)
- verlamming (goddelike intervensie; sonde): die verlamde man (Mark 2:1–12; Matt 9:1–8; Luk 5:17–26; kyk ook Joh 5:1–9)
- blindheid (goddelike intervensie; sonde): die man wat blindgebore is (Joh 9:1–41).
- geestelike versteurdheid; masochisme, self-mutilasie en onbeheerbare gedrag (nie-menslike intervensie [bose gees], sowel as menslike intervensie [demon se naam is Legio wat sinspeel op Romeinse koloniasie]: en die besetene van Gerasa (Mark 5:1–20; Matt 8:28–34; Luk 8:26–39)
- stomheid en konvulsies (nie-menslike intervensie; bose gees): die stom man (Matteus 9:32–34).
- blindheid en stomheid (nie-menslike intervensie; bose gees): die man onder die mag van 'n duivel (Matt 12:22–32; Luk 11:14–23)
- gebrek (bv. 'n krom rug; nie-menslike intervensie [bose gees]): die vrou met 'n gebrek (Luk 13:10–17).

Tweedens het Jesus siektetoestande geheel waarvan die oorsake nie duidelik uitgespel word nie:

- siektes, kwale, pyne, geestelike versteurdheid, verlamming (Mark 3:10; 6:5, 53–56; Matt 4:23–25; 12:15; 14:34–36; 15:30; Matt 14:13–14; Luk 9:10–11; Joh 6:1–2 [eerste vermeerdering van die brood]; Joh 5:1–17)
- verlamming, gebrekkige ledemate (Mark 3:1–6; Matt 12:9–14; Luk 6:6–11; Evangelie van die Nasoreërs 4; Matt 15:30)
- verlamming (gepaardgaande met koors en pyn; Mark 5:21–24a, 35–43; Matt 9:18–19, 23–26; Luk 8:40–42a, 49–56; Matt 8:5–13; Luk 7:1–10; Joh 4:45–54; Matt 15:30)
- bloedsvloeiing (Mark 5:24b–34; Matt 9:20–22; Luk 8:42b–48)
- doofstomheid (Mark 7:31–37)

(Footnote 10 Cont...)

was seen as a socially recognized and accepted practice. Possession thus functioned *inter alia* as a outlet for people who saw no other way to cope with the horrendous social and political conditions in which they found themselves' (Van Eck 1995:309; kyk ook Van Aarde 2000:232).

<sup>11</sup> In die Lukaanse weergawe van hierdie vertelling (Luk 4:38–39) bestraf Jesus die koors (Luk 4:39). Daar word daarom aanvaar dat die oorsaak van die koors aan die intervensie van 'n bose gees toegeskryf kan word, al word dit nie duidelik in Lukas 4:38–39 se parallelle (Mark 1:29–31; Matt 8:14–15) uitgespel nie (kyk ook Mark 1:32–34//Mat 8:16–17//Luk 4:40–4).

- doofheid (Matt 15:30)
- blindheid (Mark 8:22–26; Mark 10:46–52; Matt 20:29–34; Luk 18:35–43; Matt 15:30)
- watersug (Luk 14:1–6).

Jesus het, in die derde plek, siektetoestande geheel wat persone kulties en sosiaal onrein gelaat het as gevolg van die tempel se verstaan van God se heiligheid:

- melaatsheid<sup>12</sup> (Mark 1:40–45; Matt 8:1–4; Luk 5:12–18; Egerton Evangelie 2:1–4; Luk 17:11–19)
- bloedsvloeiing (Mark 5:24b–34; Matt 9:20–22; Luk 8:42b–48)
- watersug (Luk 14:1–6)
- vrou met 'n gebrek (Luk 13:10–17)
- blindheid (Joh 9:1–41).

In die vierde plek het Jesus persone genees wie se siekte gesien kan word as die gevolg van menslike intervensie – in die vorm van Romeinse kolonisasie en gepaardgaande ekonomiese eksploitasie. In eerste eeuse Palestina het daar die oortuiging geleef dat die verwagte Messias, wat deur die profete belowe is, uit die stam van Dawid sou kom as 'n politieke Messias wat die juk van die Romeinse oorheersing sou afdooi. Die Messias wat sou kom is dus in politieke terme verstaan, en sou die Seun van Dawid wees. In die Sinoptiese tradisie is dit veral Matteus (kyk egter ook Mark 10:48; Luk 18:38) wat verskeie helings van Jesus aanbied as helings van die Seun van Dawid (kyk Matt 9:27; 12:22; 15:22; 20:30; kyk ook Matt 21:15; 22:42). Toeskouers van Jesus se helings wat sê '[s]o iets het nog nooit in Israel gebeur nie' (Matt 9:33), en Matteus se beskrywing van Jesus wat hom oor siekes ontferm wat 'moeg en hulpeloos (is – EvE) soos skape wat nie 'n wagter het nie' (Matt 9:36), sluit by hierdie verwagting aan (Dawid was immers 'n herder). Vanuit hierdie perspektief verstaan kan aangevoer word dat Jesus se helings (as Seun van Dawid) gesien kan word as siektes wat die gevolg was van Romeinse kolonisasie en die gepaardgaande ekonomiese eksploitasie. Die volgende helings van Jesus kan in hierdie verband gelys word:

- blindheid (menslik intervensie; kolonisasie): die blinde Bartimeus (Mark 10:46–52; Matt 20:2934; Luk 18:35–43)
- stomheid (menslik intervensie; kolonisasie): die stom man (Matteus 9:32–34)
- verskeie siektes en kwale (menslik intervensie; kolonisasie): die siekes in sinagoges in Galilea (Matt 9:35–38)
- blindheid en stomheid (menslik intervensie; kolonisasie): die man onder die mag van 'n duiwel (Matt 12:22–32)
- blindheid (menslik intervensie; kolonisasie); die blinde man wat gebedel het (Luk 18:35–43).

Die Evangelies bied ons die volgende inligting wat betref die wyse waarop Jesus sy helings uitgevoer het:

- bevel (in die geval van besetenheid; Mark 1:25, 39; 3:5; 5:8; 9:25; Matt 8:32; 9:32; 12:3; 17:18; Luk 4:35; 39; 4:41; 6:10; 8:29)
- aanraking (Mark 1:31; 41; 6:5; 7:33 [druk vingers in ore]; Matt 8:3, 15; 9:25; 20:34; Luk 4:40; 5:13, 41; 8:54; 13:13; 14:4)
- siekes raak aan Jesus (Mark 3:10; 5:27; 6:56; 8:23, 25; Matt 9:20; 14:36; Luk 6:19; 8:44)
- bese geeste val voor Jesus neer (Mark 3:11; 9:20; Luk 9:42)
- spoeg (Mark 7:32; 8:23; Joh 9:6)
- spreek van 'n woord, soms oor 'n afstand (Mark 7:24–30; Matt 15:21–28; Mark 10:52; Matt 8:13; Luk 7:10; 18:42; Joh 4:50).

Hoe het persone (die toeskouers of skare) op Jesus se helings gereageer? Die volgende reaksies kan gelys word:

- verbasing (Mark 1:27; 2:12; 5:42; 7:37; 8:56; Matt 9:8, 33; Luk 4:36; 5:26; 9:43)
- Jesus word beskou as iemand met gesag (Mark 1:27; 2:12; Matt 9:8; Luk 4:36; 5:26)

12. Mens moet versigtig wees om melaatsheid hier nie etnosentristies te verstaan nie. Die 'melaats' man is nie genees van wat aan ons bekend is as Hansen se siekte nie. 'In biblical times the term leprosy embraced a wide range of disorders, including rashes, acne, eczema, psoriasis, and other forms of dermatitis. Biblical leprosy consisted of scaly or flaking skin, accompanied by white spots and white hairs; the skin may also have developed red spots or streaks and may have been broken' (Funk & The Jesus Seminar 1998:62).

- teenwoordiges vertel ander van Jesus se helings (Mark 1:28; 5:14; 7:36; Matt 4:24; 9:26; Luk 4:37; 5:15; 8:34)
- siekes kom na Jesus vir heling op grond van sy helings (Mark 1:33, 40; 3:7–8; 5:27; Matt 8:2; 9:20; Luk 2:42; 5:12, 15; 6:17; 8:44)
- mense bring siekes na Jesus om te heel, of versoek dat familieledede geheel word (Mark 2:3; 5:22–23; 6:55–56; 7:26; Matt 4:24; 8:5; 9:18; 14:35; 15:22; Luk 5:18; 7:4; 8:41; Joh 4:47)
- Jesus se optrede is godslasterlik (Mark 2:7; Luk 5:21)
- lofprysing en eer (Luk 13:13; 18:43)
- blydschap (Luk 13:17)
- woede (Luk 6:11)
- mense in die omgewing waar Jesus eksorsismes uitvoer vra Hom om hulle landstreek te verlaat (Matt 8:33–34; Luk 8:37)
- vrees (Luk 8:35)
- siekes vertel ander van Jesus na hy hulle geheel het (Mark 1:46; 5:20; Luk 8:39)
- Jesus is self van 'n/die duiwel besete (Matt 9:34; 12:24; Luk 11:15).

Ten slotte is dit belangrik om te let op die afloop van sommige van Jesus se helings, met ander woorde, wat gebeur met die persone wat geheel is? Die volgende kan in hierdie verband gelys word:

- heropneem van take in die huishouding: Petrus se skoonma (Mark 1:31; Matt 8:15; Luk 4:34); en die vrou wat aan bloedsvloeiing gelei het (Mark 5:24b–34; Matt 9:20–22; Luk 8:42b–48)
- heropname in die huishouding: die besetene van Gerasa (Mark 5:19; Luk 8:39); die blinde man in Betsaida (Markus 8:22–26); die stom seun (Luk 9:42); en die man wat aan water gely het (Luk 14:1–6)
- melaats gaan na die Tempel om aan priesters te toon dat Jesus hom geheel het (Mark 1:44; Matt 8:4; Luk 5:14; Luk 17:14)
- opname in die groep wat Jesus volg: die blinde Bartimeus (Mark 10:52; Matt 20:34; Luk 18:43)
- volg en versorg Jesus ('n groep/deel van volgelinge; Luk 8:3).

## DIE BELANGRIKE ONDERSKEID TUSSEN 'ILLNESS' EN 'HEALING' EN 'DISEASE' EN 'CURING'

In 'n poging om Jesus se eksorsismes en helings te verstaan, is die volgende vertrekpunt van uiterste belang:

*Bible interpreters need to be wary of imposing observations drawn from Western culture upon Mediterranean culture. Scientifically based Western understandings of health and sickness, sight and blindness, and healing and curing cannot be imposed upon information from the biblical period. Medical anthropology identifies this erroneous methodology as 'medicocentrism,' which is the belief that scientific Western medicine is the only truth relative to the question of health and sickness.*

(Pilch 2008:203)

Watter aspekte is belangrik (na aanleiding van Pilch se opmerkings) om Jesus se eksorsismes en helings vanuit 'n kultuursensitiewe perspektief (d.w.s., nie-etnosentristies) te verstaan? Daar is reeds na die eerste belangrike aspek in hierdie verband verwys: in ons Westerse kultuur word die oorsaak van siekte *naturalisties* verstaan, en in die eerste eeuse Mediterreense wêreld is dit as *personalisties* verstaan.

'n *Naturalistiese* verstaan van siekte beskou die oorsaak van siekte vanuit 'n biomediese paradigma; siekte is die gevolg van patogene (siekte-kieme), bakterieë, virusse, parasiete, fungi, mikroskopiese entiteite – sowel as geneties oordraagbare siektes wat die organe van die liggaam binnedring en die funksie daarvan benadeel (Pilch 2008:204; Winkelman 2009:38–39). Siekte is dus die gevolg van natuurlike oorsake, en word daarom in onpersoonlike en sistemiese terme verstaan. Die liggaam is 'n

masjien, siekte veroorsaak dat die masjien nie goed werk nie, en die dokter se taak is om die masjien weer te maak werk (Engels, in Craffert 2009:5). Siekte affekteer dus individue, en slegs die individu word behandel waar en indien nodig.

'n *Personalistiese* verstaan van siekte, daarenteen, ervaar siekte as die gevolg van ongeluk of teenspoed. Siekte is die gevolg van die aktiewe en doelmatige intervensie van 'n *menslike, nie-menslike of bonatuurlike* agent, en word geklassifiseer by wyse van sigbare simptome. Hierdie verstaan van siekte gaan hand aan hand met die oortuiging van persone in die eerste eeuse Mediterreense wêreld dat hulle hulle leefwêreld deel met onsigbare geeste en demone (bose geeste), iets waaraan niks gedoen kon word nie. Siekte het verder 'n sosiale komponent. Simptome word eers siekte of betekenisvol wanneer dit lei tot negatiewe ervarings wat betref die groep waarin so 'n persoon beweeg het. Eerste eeuse Mediterreense persone was diadies, dit wil sê, groepgeoriënteerd. Jy was wat jy was in die oë van die groep waarvan jy deel was. 'n Persoon was dus alleen siek wanneer die groep, waarvan die siek persoon deel was, geoordeel het dat die persoon siek is. Siekte was dus 'n kulturele konstruksie, en het gepaard gegaan met 'n sosiale stigma.

Bybelse melaatsheid kan hier as voorbeeld dien om siekte in die eerste eeuse Mediterreense wêreld te verstaan. Melaatsheid in die Bybel was nie die moderne Hansen se siekte (*Mycobacterium leprae*) nie, maar 'n veltoestand wat aversie veroorsaak het by ander wat dit moes aanskou. Daar is verder geglo dat dit aansteeklik is. Melaatses moes daarom hulle kleure skeur, hulle hare onversorgd laat, die onderste deel van hulle gesigte bedek en wanneer ander persone hulle pad gekruis het moes hulle 'Onrein! Onrein!' skree. Verder moes hulle buite die kamplek of stadsmure oornag (vgl. Lev 13:45–46). Hulle siek wees was dus nie 'n velsiekte nie, maar die feit dat hulle as onrein beskou is, en dus uit die groep waartoe hulle behoort het, uitgesluit is. En dit was, soos reeds gestel, soos dood. Dieselfde het gegeld vir blindes, verlamdes, dowes, stommes, persone met gebreke (bv. mankheid) en vroue wat permanent gemenstrueer het. God se heiligheid, volgens die verstaan van die Tempel, was ook geleë in sy heelheid. Persone met gebreke was nie heel soos God is nie, en is daarom as onrein beskou.

Siekte, in kort, was dus in wese kultiese en sosiale onreinheid wat geleë het tot uitsluiting uit die Tempel, die etniese groep en die familie. Die siek persoon was die sosiaal onaanvaarbare, die sosiaal-veragte. Siekte was nie iets in die liggaam wat simptomaties gemanifesteer het nie, maar die sosiale effek daarvan. Om 'n moderne vergelyking te gebruik: persone wat die MI-virus het is siek, maar moet ook dikwels die sosiale stigma wat aan die siekte gekoppel word met hulle saamdra. Laasgenoemde is dan dikwels ook juis dit wat vir sodanige persone die ergste is.

Om reg te laat geskied aan die verskil tussen siekte as 'n biomediese toestand en siekte as 'n kulturele konstruksie, maak mediese antropoloë van die terme *disease* en *illness* gebruik.<sup>13</sup> 'n *Disease* (bloedvloeiing) is 'n siekte wat op sigself bestaan, 'n patologiese toestand wat individue beïnvloed. *Illness* (sosiale en kultiese onreinheid), daarenteen, is die sosio-kulturele perspektief op die simptome van 'n *disease*. 'n *Disease* word dus 'n *illness* wanneer dit sosiale implikasies het vir die persoon wat siek is (bv. ostrasering). Verder word 'n *disease* genees, en 'n *illness* word geheel. Laasgenoemde kom daarop neer dat iemand in die eerste eeuse Mediterreense wêreld geheel kon word (bv. heropgeneem kon word in die primêre groep waaraan so iemand behoort het, bv. die familie), sonder dat die *disease* (bv. 'melaatsheid') genees is. Die sosiale stigma word verwyder, en die geostreseerde persoon word terug in die in-groep ontvang, al is die persoon nog 'siek'. Anders gestel, iemand wat 'dood' was, 'lewe' nou weer. Relokasie het dus plaasgevind.

Verskeie navorsers wat erns maak met 'n kultuursensitiewe lees van die Nuwe Testament oordeel dat Jesus se 'genesings' as helings verstaan moet word. Hiermee word nie gesê dat Jesus nie wel ook siek persone genees het nie, maar eerder dat die fokus van Jesus se omgaan met siekes heling was, dit wil sê, die wegneem van sosiale stigma, uitsluiting en veragting. Hierdie faset van Jesus se helings word duidelik uit die feit dat die afloop van Jesus se helings van siek persone beskryf word as die van relokasie – die deel word van die Jesus-beweging of die heropname van take in die huishouding. Petrus se skoonma, wat aan 'koors' (bose gees) geleë het, vervul na haar heling weer haar normale take in die huishouding (Mark 1:31; Matt 8:15; Luk 4:34) en die vrou wat aan bloedvloeiing geleë het (Mark 5:24b–34; Matt 9:20–22; Luk 8:42b–48) vervul weer haar normale funksies as vrou in haar huishouding. Dieselfde gebeur na die helings van die besetene van Gerasa (Mark 5:19; Luk 8:39), die blinde man in Betsaida (Markus 8:22–26), die stom seun (Luk 9:42) en die man wat aan water gely het (Luk 14:1–6) – hulle word deur Jesus na hulle families teruggestuur. Melaatses gaan na die Tempel om aan priesters te toon dat hulle geheel is en daarom weer in die tempel mag kom (Mark 1:44; Matt 8:4; Luk 5:14; Luk 17:14), die vrou wat deur Jesus geheel is volg en versorg Hom as deel van 'n nuwe huishouding (die Jesus-beweging; Luk 8:3), en die blinde Bartimeus (Mark 10:52; Matt 20:34; Luk 18:43) word deel van Jesus se volgelinge.

Jesus het God nie in terme van sy heiligheid verstaan nie, maar in terme van sy barmhartigheid (Luk 6:36). Siek persone was daarom volgens Hom nie kulties en sosiaal 'onrein' nie. In sy helings het hy aan onrein persone geraak (vgl. bv. die genesings van die melaatse; Mark 1:40–45; Matt 8:1–4; Luk 5:12–18; Egerton Evangelie 2:1–4) en selfs van onrein spoeg gebruik gemaak om 'n blinde (Mark 8:22–26) en 'n doofstom man te genees (Mark 7:31–37). So het Hy getoon dat kontak met 'onreinheid' nie tot 'onreinheid' lei nie, en dat 'onreines' nie as sosiaal-veragbaar beskou hoef te word nie. God was by almal teenwoordig, en almal was welkom in God se teenwoordigheid. Sy helings het onder andere neergekom op sosiale aanvaarding, anders gestel die gee van lewe waar daar dood was.

## DIE PASTOR EN TRAUMA

Is daar vir hedendaagse pastors, wat mense wat trauma beleef verantwoordelik en sinvol wil bystaan, 'n analogie te vinde in Jesus se helings? Hierdie bydrae beantwoord hierdie vraag bevestigend.

Ons leef in 'n samelewing waarin verskeie persone trauma beleef. Die oorsake van hierdie trauma wat deur persone beleef word, is velerlei van aard. In die eerste plek is die oorsaak van trauma by mense sistemies van aard. Lidmate leef, polities gesproke, in 'n landskap wat die afgelope aantal jare radikaal anders begin lyk het. Politieke mag het van sitplekke verskuif, en baie voel dat hulle polities uitgesluit word. Die huidige politieke bedeling, oordeel sommiges, is deurspek van korrupsie en nepotisme. Hulle voel uitgesluit as minderheidsgroep, en oordeel dat daar vir hulle, polities gesproke, geen bydrae meer te lewer is nie. Hierdie situasie laat by baie 'n gevoel van magteloosheid ontstaan, 'n magteloosheid wat manifesteer in 'n veroordeling van die 'ander', die verlange na die 'goeie ou dae', negatieweiteit ten opsigte van die toekoms, veroordeling van 'hulle' (veral uit die eie groep) wat nie sake beoordeel soos 'ons' nie, en dikwels 'n afwysing van alles wat nuut is. Die reaksie by sommiges wat deur hierdie veranderings getraumatiseer is, is om terug te trek in 'n enklawe van selfbeskerming en onbetrokkenheid by dit wat 'daar buite' gebeur. Trauma het geleë tot verlamtheid, en oorlewing het die wagwoord geword. Briewe van lesers in die briewekolomme van die dagpers gee duidelik uitdrukking aan hierdie gevoelens.

In die tweede plek leef lidmate in 'n gewelddadige samelewing. Moord, gewapende roof en inbrake, verkragtings, motorkapings, transitoroofogte en verskeie ander gewelddadige optredes – wat

13. Die terme *disease* en *illness* word hier in die Engels gebruik omdat die Afrikaanse woordeskat nie voorsiening maak vir hierdie onderskeid nie.

die indruk laat dat lewe goedkoop geword het - verskyn daagliks op die voorblaaie van ons dagpers. Slagoffers van hierdie geweld leef hulle lewens as getraumatiseerde en stukkende mense. Mense wat so gelukkig is om tot op hede nog nie slagoffers van geweld te wees nie, beleef ook trauma wat dikwels hanteer word deur onbewuste desensivering. Kennisname van geweld word in die verbygaan gedoen, 'want dit is mos hoe dit is'. Geweld het die 'normaliteit van die samelewing' geword, en daarom skeel ander se trauma sommiges min.

Wat lidmate se ekonomiese aktiwiteite betref word verskeie mense geraak deur werkloosheid, afleggings, regstellende aksie, jong geskooldes wat sukkel om werk te kry, en die erosie van familie- en vriendskapsbande as gevolg van emigrasie – met gepaardgaande verlies van ondersteuningsisteme vir beide hulle wat emigreer en hulle wat agterbly. Tans dra 'n negatiewe wêreld ekonomie, wat sukkel om uit 'n resessie te kom ook by tot lidmate se uitsigloosheid.

Ook op godsdienstige en etiese gebied voel baie lidmate getraumatiseer deur veranderinge in kerkwees, liturgie en teologiese menings. Godsdienstige oortuigings (wat in baie gevalle niks anders as kulturele konstruksie is nie) word soms ook ingespan om hulle 'wat nie soos ons dink' (persone wat anders spiritueel gesnaar is) of 'wat anders as ons is' (bv. homoseksuele persone) te veroordeel en sodoende te traumatiseer. Baie gesinne lei ook nog steeds onder 'gelegitimeerde patriargale gesag', wat verskeie slagoffers langs die lewenspad laat.

Ons leef in 'n stukkende wêreld, 'n wêreld vol onsekerhede, 'n wêreld vol slagoffers, 'n wêreld waarin mense uitsigloos, moedeloos, veroordelend en liefdeloos geword het – 'n samelewing wat nie veel verskil van die samelewing waarin Jesus se heling van mense plaasgevind het nie. Wat kan die pastor leer uit hierdie beskrywing van Jesus se helings om trauma te hanteer?

In die eerste plek is dit duidelik dat Jesus met 'n bepaalde spirituele gesag opgetree het. In sy hantering van persone wat deur trauma weerloos en uitgesluit gelaat is – of dit nou deur siekte, as gevolg van teenspoed, kolonisasie, patriargalisme of sosiale ostrasering was – het Jesus nie geskroom om op te staan teen die 'sisteme' van sy tyd nie. Hy stuur melaatses na die Tempelhiërargie om te toon dat kultiese onreines by hom welkom is. Hy heel op die Sabbat, en Hy skroom nie om aan 'onreines' te raak of om toe te laat dat 'onreines' aan Hom raak nie. Die sosiaal-veragtes is by Hom en in sy groep welkom, en verskeie persone wat geheel is, word terug na hulle gesinne gestuur.

Hierdie spirituele gesag van Jesus moet verstaan word in terme van sy verstaan van God. Volgens Jesus was God 'n barmhartige God wat insluit, en nie 'n heilige God wat uitsluit nie. Juis daarom was Hy, en sy groep volgelinge, oop vir die gemarginaliseerdes. By hulle was almal welkom. Geostraseerdes het tuis gekom, en 'n hawe van geborgenheid en aanvaarding gevind.

Belangrik om raak te sien is dat Jesus se volgelinge, en die wat deur Hom geheel is, 'n belangrike rol in sy helings gespeel het. Hulle het ander van Jesus se helings vertel, en siekes na Hom gebring. In 'n sekere sin het hulle deel geword van Jesus se helings.

Hierdie opsommende beskrywing van Jesus se helings dring die volgende vrae voor elke pastor op: Wat is die pastor se spirituele verhouding met God? Tree die pastor met spirituele gesag op? Op grond waarvan ken lidmate hierdie gesag aan die pastor toe? Hoe verstaan die pastor God? Met hoeveel erns benader die pastor die hantering van traumatiese persone? Is die pastor se hantering daarvan sodanig dat hulle wat deur die pastor geheel

is, van ander daarvan vertel? Hoe lyk die pastor se gemeente? Is die pastor se gemeente 'n hawe vir gemarginaliseerdes? Hanteer die pastor trauma op so 'n wyse dat sy lidmate ook helers word, soos in die geval van Jesus se dissipels?

Bo alles, is die pastor bereid om deur 'n profetiese stem en die wyse waarop getraumatiseerde persone bygestaan word, op te staan en kulturele konstruksie te ontbloot – met die moontlike gevolg van ongewildheid? Hiermee saam kan die vraag gevra word na wat die aard van die pastor se verhouding is met die leierskap in die gemeente, Word die leierskap in die gemeente krities geskool om ook deel van 'n proses van heling te word? Of speel die pastor eerder die spel van gewildheid? Jesus was onverskrokke teenoor die 'aanvaarde opinie' van die leierskap van sy tyd – is die hedendaagse pastor hiertoe bereid?

## LITERATUURVERWYSINGS

- Borg, M.J., 2006, *Jesus: Uncovering the life, teachings, and relevance of a religious revolutionary* [Jesus: Die relevansie van Jesus se lewe en leringe vir 'n godsdienstige revolusie]. HarperCollins, New York.
- Bourguignon, E., 1976, *Possession*, Chandler and Sharp, San Francisco.
- Capps, D., 2008, *Jesus the village psychiatrist* [Jesus as kleindorpse psigiater], Westminster John Knox, London.
- Carter, W., 2006, *The Roman Empire and the New Testament: An essential guide* [Die Romeinse ryk en die Nuwe Testament: 'n Essensiële gids], Abingdon, Nashville.
- Craffert, P.F., 2008, *The life of a Galilean shaman: Jesus of Nazareth in anthropological-historical perspective* [Die lewe van 'n Galilese sjamaan: Jesus van Nasaret in 'n antropologies-historiese perspektief], Cascade Books, Eugene. (Matrix: The Bible in Mediterranean context.)
- Craffert, P.F., 2009, Jesus as folk healer/exorcist: Beyond a personalistic and biomedical to a biopsychosocial paradigm of cross-cultural interpretation [Jesus as geneser en duiweluitdrywer: Verby 'n persoonlike en biomediese na 'n bio-psigiese sosiale paradigma – 'n kruis-kulturele interpretasie], Unpublished paper read at the SBL Historical Jesus Section, New Orleans.
- Crossan, J.D., 1991, *The historical Jesus: The life of a Mediterranean Jewish peasant* [Die historiese Jesus: Die lewe van 'n Joods-Mediterrane landboer], HarperSanFrancisco, San Francisco.
- Davies, S.L., 1995, *Jesus the healer: Possession, trance, and the origins of Christianity* [Jesus die heler: Besetenheid, beswyming en die oorsprong van die Christendom], SCM Press, London.
- Dunn, J.D.G., 1975, *Jesus and the spirit: A study of the religious and charismatic experience of Jesus and the first Christians as reflected in the New Testament* [Jesus en die gees: 'n Studie van die godsdienstige en charismatiese ervaring van Jesus en die eerste Christene in die Nuwe Testament], SCM Press, London.
- Elliott, J.H., 1993, 'What is social-scientific criticism?' [Wat is sosiaalwetenskaplike kritiek?], Fortress Press, Minneapolis. (Guides to Biblical Scholarship New Testament Series)
- Fabrega, H. Jr, 1975, 'The need for an ethnomedical science' [Die nodigheid van etnomediese wetenskap], *Science* 189, 969–975.
- Fanon, F., 1963, *The wretched of the earth* [Die ellendeling van die aarde], Ballantine, New York.
- Fiensy, D.A., 2007, *Jesus the Galilean: Soundings in a first century life* [Jesus die Galileër in die eerste eeu], Gorgias, Piscataway.
- Foster, G.M., 1976, 'Disease etiologies in non-Western medical systems' [Siekte etiologie in nie-Westerse mediese stelsels], *American Anthropologist* 78, 773–782.

- Funk, R.W., 1996, *Honest to Jesus: Jesus for a new millennium* [Eerlik teenoor Jesus: Jesus vir 'n nuwe millennium], HarperSan Francisco, New York.
- Funk, R.W. & The Jesus Seminar, 1998, *The acts of Jesus: What did Jesus really do?* [Die daade van Jesus: Wat het hy regtig gedoen?], Polebridge Press, San Francisco.
- Guijarro, S., 2002, 'The politics of exorcism', in W. Stegemann, B.J. Malina & G. Theissen, *The social setting of Jesus and the Gospels* [Die sosiale agtergrond van Jesus en die Evangelies], pp. 159–174, Fortress Press, Minneapolis.
- Hanson, K.C. & Oakman, D.E., 1998, *Palestine in the time of Jesus: Social structures and social conflicts* [Palestina in die tyd van Jesus: Sosiale strukture en konflik], Fortress Press, Minneapolis.
- Herzog, W.R., 2005, *Prophet and teacher: An introduction to the historical Jesus* [Profeet en leraar: 'n Inleiding tot die historiese Jesus], Westminster John Knox, Louisville.
- Horsley, R.A., 1993, *Jesus and the spiral of violence: Popular Jewish resistance in Roman Palestine* [Jesus en die spiraal van geweld: Populêre Joodse weerstand in Romeinse Palestina] in Fortress Press, Minneapolis.
- Horsley, R.A., 2003, *Jesus and empire: The kingdom of God and the new world disorder* [Jesus en die imperium: Die koninkryk van God en die nuwe wêreldse wanorde], Fortress Press, Minneapolis.
- Howard, J.K., 2001, *Disease and healing in the New Testament: An analysis and interpretation* [Siekte en genesing in die Nuwe Testament: 'n Analise en interpretasie], University Press of America, New York.
- Kiev, A. (ed.), 1964, *Magic, faith and healing: Studies in primitive psychiatry today* [Toordery, geloof en helings: 'n Eietydse studie oor primitiewe psigiatrie], Free Press, New York.
- Levine, R.A. & Campbell, D., 1972, *Ethnocentrism: Theories of conflict, ethnic attitudes and behaviour* [Etnosentrisme: Teorieë van konflik, etnisiteit en gedrag], John Wiley & Sons, New York.
- Lewis, I.M., 1971, *Ecstatic religion: An anthropological study of possession and Shamanism* [Ekstatiese godsdiens: 'n Antropologiese studie oor besetenheid en Sjamanisme], Penguin, Baltimore.
- Malina, B.J. & Neyrey, J.H., 1991a, 'First-century personality: Dyadic, not individualistic' [Eerste eeuse persoonlikheid: Diadies, nie individualisties], in J.H. Neyrey (ed.), *The social world of Luke-Acts: Models for interpretation* [Die sosiale wêreld van Lukas-Handelinge: Interpretasiemodelle], pp. 67–96, Hendrickson, Peabody.
- Malina, B.J. & Neyrey, J.H., 1991b, 'Conflict in Acts: Labeling and deviance' [Konflik in Handelinge: Etikettering en afwyking], in J.H. Neyrey (ed.), *The social world of Luke-Acts: Models for interpretation* [Die sosiale wêreld van Lukas-Handelinge: Interpretasiemodelle], pp. 97–124, Hendrickson, Peabody.
- Malina, B.J. & Rohrbaugh, R.L., 1992, *Social science commentary on the Synoptic Gospels* [n Sosiaalwetenskaplike kommentaar op die Sinoptiese evangelies], Fortress Press, Minneapolis.
- Meier, J.P., 1994, *A marginal Jew: Rethinking the historical Jesus, Vol 2: Mentor, message, and miracles* [n Marginale Jood: 'n Herwaardering van die historiese Jesus, Vol 2: Mentor, boodskap en wonders], Doubleday, New York.
- Myers, C., 1988, *Binding the strong man: A political reading of Mark's story of Jesus* [Die binding van die sterke: 'n Politieke lees van Markus se verhaal oor Jesus], Orbis Books, New York.
- Moxnes, H., 2003, *Putting Jesus in his place: A radical vision of household and kingdom* [Jesus in sy plek: 'n Radikale visie van huis en koninkryk], Westminster John Knox Press, Louisville.
- Neyrey, J.H., 1991, 'The symbolic universe of Luke-Acts: 'They turn the world upside down'' [Die simboliese universum van Lukas-Handelinge: 'Hulle het die wêreld onderstebo gekeer'], in J.H. Neyrey (ed.), *The social world of Luke-Acts: Models for interpretation* [Die sosiale wêreld van Lukas-Handelinge: Interpretasiemodelle], pp. 271–304, Hendrickson, Peabody.
- Oakman, D.E., 1986, *Jesus and the economic questions of his day* [Jesus en die ekonomiese vrae van sy dag], Edwin Mellen, New York.
- Oakman, D.E., 2008, *Jesus and the peasants* [Jesus en die landboere], Cascade Books, Eugene. (Matrix: The Bible in Mediterranean context.)
- Pfifferling, J.H., 1981, 'A cultural prescription for medicocentrism' [n Kulturele voorskrif vir medikosentrisme], in L. Eisenberg, & A. Kleinman, (eds.), *The relevance of social science for medicine* [Die relevansie van die sosiaalwetenskappe vir medisyne], pp. 197–222, D. Reidel, Dordrecht.
- Pfohl, S., 1985, *Images of deviance and social control: A sociological history* [Beelde van afwyking en sosiale kontrole: 'n Histories-sosiologiese oorsig], McGraw-Hill, New York.
- Pilch, J.J., 1991, 'Sickness and healing in Luke-Acts' [Siekte en genesing in Lukas-Handelinge], in J.H. Neyrey (ed.), *The social world of Luke-Acts: Models for interpretation* [Die sosiale wêreld van Lukas-Handelinge: Interpretasiemodelle], pp. 181–210, Hendrickson Publishers, Peabody.
- Pilch, J.J., 2008, 'Healing in Luke-Acts' [Helings in Lukas-Handelinge], in J.H. Neyrey, & E.C. Stewart (eds.), *The social world of the New Testament: Insights and models*, pp. 201–220, Hendrickson Publishers, Peabody.
- Rhodes, L.A., 1990, 'Studying biomedicine as a cultural system' [Die studie van biomedisyne as 'n kulturele sisteem], in T. M. Johnson & C.F. Sargent (eds.), *Medical anthropology: Contemporary theory and method*, pp. 159–165, Praeger, New York.
- Sanders, J.T., 1993, *Schismatics, sectarians, dissidents, deviants: The first hundred years of Jewish-Christian relations* [Skeurmakers, sektariërs, weglopers en afwykers: Die eerste honderd jaar van Joods-Christelike verhoudings], Trinity Press International, Valley Forge.
- Tatum, W.B., 1999, *In quest of Jesus* [In die soeke na Jesus], Abingdon, Nashville.
- Theissen, G., 1983, *The miracle stories of the early Christian tradition* [Die wonderwerkvertellings in die vroeg-Christelike tradisie], T & T Clark, Edinburgh.
- Theissen, G., 2002, 'The political dimension of Jesus' activities' [Die politieke aspek van Jesus se aktiwiteite], in W. Stegemann, B.J. Malina & G. Theissen, *The social setting of Jesus and the gospels*, pp. 225–250, Fortress Press, Minneapolis.
- Theissen, G. & Mertz, A., 1998, *The historical Jesus: A comprehensive guide* [Die historiese Jesus: 'n Uitgebreide gids], Fortress Press, Minneapolis.
- Van Aarde, A.G., 2000, 'Understanding Jesus' healings' [Die verstaan van Jesus se helings], *Scriptura* 74, 223–236.
- Van Aarde, A.G., 2001, *Fatherless in Galilee: Jesus as child of God* [Vaderloos in Galilea: Jesus as kind van God], Trinity Press International, Harrisburg.
- Van Eck, E., 1995, *Galilee and Jerusalem in Mark's story of Jesus: A narratological and scientific reading* [Galilea en Jerusalem in Markus se vertelling van Jesus: 'n Narratologiese- en sosiaalwetenskaplike interpretasie], HTS suppl. series 7, Kital, Pretoria.
- Van Eck, E., 2007a, 'Die huwelik in die eerste eeuse Mediterreense wêreld (I): Vroue in 'n man se wêreld', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 63(1), 81–101.
- Van Eck, E., 2007b, 'Die huwelik in die eerste eeuse Mediterreense wêreld (II): Huwelik, egbreuk, egskeiding en hertrou', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 63(1), 103–128.

- Van Eck, E., 2007c, 'Die huwelik in die eerste eeuse Mediterreense wêreld (III): Jesus en die huwelik', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 63(2), 481–513.
- Van Eck, E., 2008, 'Jesus en geweld: Markus 12:1–12 (en par) en Thomas 65', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 64(4), 1735–1765.
- Van Eck, E., 2009, 'Inklusiwiteit as evangelie' [Inclusivity as a gospel], *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 65(1), Art. #304, 10 pages, DOI: 10.4102/hts.v65i1.304
- Van Eck, E. & Van Aarde, A.G., 1993, 'Sickness and healing in Mark: A social scientific interpretation' [Siekte en heling in Markus: 'n Sosiaalwetenskaplike interpretasie], *Neotestamentica* 27(1), 27–54.
- Waetjen, H.C., 1989, *A reordering of power: A socio-political reading of Mark's Gospel* [‘n Herordering van mag: ‘n Sosio-politieke lees van Markus se evangelie], Fortress Press, Minneapolis.
- Ward, C. & Beaubrun, M. H., 1980, 'Psychodynamics and demon possession' [Psigodinamika en duiwelbesetenheid], *Journal for the Scientific Study of Religion* 19(2), 201–207.
- Winkelman, M., 2009, *Culture and health: Applying medical anthropology* [Kultuur en gesondheid: Toepassing van mediese antropologie], Jossey-Bass, San Francisco.
- Worsley, P., 1982, 'Non-western medical systems' [Nie-Westerse mediese sisteme], *Annual Review of Anthropology* 11, 315–348.
-