HOOFSTUK EEN

INLEIDING

1. AGTERGRONDGESKIEDENIS VAN DIE PROEFSKRIF

Ek was nog my hele lewe `n lidmaat van die Nederduitse Gereformeerde Kerk. Ek is in dié kerk gedoop, het belydenis van my geloof daarin afgelê, en is getroud met `n man uit dieselfde denominasie. Die Skrifbeskouing en –gebruik, die hermeneutiese raamwerk en wetenskapsfilosofie van die kerk het ek dus met moedersmelk ingekry. Vir my was die Bybel die *'Woord van God'*, want God het immers self die Bybel deur die Heilige Gees geskryf, en die Bybel het dus woorde van God bevat. Oor die *inspirasieleer* het ek nooit gedink nie, want die Bybel gee self uitsluitsel oor hoe dit tot stand gekom het. Teksverse soos 2 Timoteus 3:16 en 2 Petrus 1:21 is immers duidelik en daar vir almal om te lees en verstaan. Die *gesag van die Bybel* is ononderhandelbaar, en op alle lewensterreine en ten opsigte van alle denkbare vraagstukke spreek die Bybel die finale woord – die voorskrifte is immers van God self afkomstig. Vir alle praktiese doeleindes was die Bybel dus `n boek direk 'uit die hemel' afkomstig, en daar was geen verskil tussen my ontsag vir God en my ontsag vir die Bybel nie. Om die Bybel met `n historiese bewussyn te lees, was net so onbekend as wat dit ondenkbaar was.

Verder het ek grootgeword in `n tyd en in `n milieu waar niemand dit gewaag het om `n gesagspersoon of –instansie se optrede of denke te bevraagteken nie. Kritiese denke is nie aangemoedig of ontwikkel nie – nie by die huis of by die skool of by die kerk (allermins) nie. Ek het 'soos `n kind' geglo: onkrities, en tevrede dat gesagspersone en gesagsinstansies die 'beste weet' en 'alles weet'.

Die jaar 1986 was egter vir my `n waterskeidingsjaar. Ons woon op `n plaas en al drie ons kinders was in die koshuis op die nabygeleë dorp (Calvinia). Hulle was slegs naweke tuis, en deur die week wou ek myself konstruktief besig hou deur verder te studeer. In 1969 het ek Bybelkunde I aan die Universiteit van Stellenbosch voltooi, en het nog altyd die begeerte gekoester om met die kursus voort te gaan. In 1986 het ek toe by die Universiteit van Suid-Afrika vir die kursusse BSA 200 en BSB 200 geregistreer. Vir die eerste keer het ek met `n *kritiese benadering* van die Bybel kennis gemaak. Ek het ontdek dat *krities* in hierdie geval nie `n negatiewe konnotasie het nie, maar dat dit beteken om Bybeltekste *ontledend* te lees. Bybeltekste word nie vertikaal bestudeer nie, maar horisontaal – dus nie opeenvolgend

nie, maar vergelykend naas mekaar. Genesis 1 en 2 word, byvoorbeeld, nie bloot as opeenvolgende hoofstukke in die Bybel gelees sonder die inagneming dat beide skeppingsverhale is nie, maar dat daar ook noemenswaardige verskille in die inhoud van die twee verhale voorkom. Die inhoud van die twee verhale word vergelyk deur hulle *saam* te lees. Dieselfde geld die vier evangelies. Daar word erns met die tekste gemaak, en ook ontleed wat die waarskynlike redes vir die verskille is. Vanselfsprekend was hierdie benadering vir my baie vreemd, en aanvanklik in `n sekere sin ontstellend. Diep binne-in my is egter `n snaar geraak wat dit vir my al duideliker laat word het: in hierdie benadering voel ek my tuis. Deur kennis te maak met die wêreld van die Bybel en met Bybelse tye, het ek ook met nuwe oë na die Bybel gekyk. Vir die eerste keer het ek besef dat die mens prominent figureer het in die totstandkoming van die Bybel. Ek het geleer wat dit beteken om erns met die *teks van die Bybel* te maak, en die Bybel nie net te 'gebruik' (misbruik) om lukraak versies as bewys vir sekere standpunte aan te bied nie. Hierdie nuutgevonde belangstelling en die diepe oortuiging dat ander ook daarmee moet kennis maak ten einde `n verantwoordelike lees van die Bybel te bevorder, vorm die agtergrond vir my proefskrif. Dit was die saadjie vir die groei wat noodwendig sou volg.

2. DOEL

Wetenskapsbeoefening is nie `n ivoortoring-onderneming nie. Dit het onvermydelike sosiale en politieke wortels wat `n besliste rol speel by die keuse van rasionaliteitsmodelle, wetenskaplike metodologieë en eksegetiese metodes. Bybelwetenskaplikes moet besef dat hulle `n sosiale verantwoordelikheid het vir die keuses wat hulle agter hulle lessenaars en in klaskamers maak. Dit is duidelik bewys in die navorsing oor my onderwerp. In die praktyk is dit baie duidelik dat Bybellesers uit verskillende, en selfs binne dieselfde (vgl Deist 1981:10), kerktradisies in Suid-Afrika die Bybel op verskillende maniere interpreteer. Soms kan die verskille gering wees, maar in ander gevalle is dit radikaal. Die rede hiervoor is dat mense met *uiteenlopende hermeneutiese (verstaans-) raamwerke* werk. Hierdie raamwerke opereer meesal *onbewustelik* en belemmer lesers se onderlinge gesprekke oor die Bybel, omdat dit ons die Bybel totaal verskillend laat interpreteer (vgl Deist 1981:10; Snyman 1992:250-1). `n Debat is net soveel meer sinvol en minder bitter as `n mens weet vanuit watter kenteoretiese vertrekpunt `n persoon werk, want dit bied aan die lesers `n raamwerk waarbinne hulle iemand se denke kan plaas.

Die *doel* van my proefskrif is om `n bydrae daartoe te lewer dat *gewone (kritiese) Bybellesers* van hierdie *struikelblokke* op die weg van Bybelinterpretasie bewus moet wees. Die *kommunikasiegaping* wat tussen Bybelwetenskaplikes se insigte en dit wat gewone Bybellesers weet, bestaan, moet *dringend oorbrug* word. Die Bybelleser moet weet dat enige interpretasie van die Bybel geskied binne `n raamwerk van kenteorie, `n bepaalde gemeenskap en onderhewigheid aan `n bepaalde ideologie. Die leser dra hierdie bepaalde raamwerk met hom saam en dit word deur baie faktore bepaal. Die leser moet egter ook weet dat ander lesers se raamwerk van syne of hare mag verskil, en dat dit kan gebeur dat hulle juis as gevolg daarvan die Bybel verskillend kan interpreteer. Dit beteken *nie* dat elkeen se interpretasie as gevolg daarvan ewe aanvaarbaar hoef te wees nie. Wat ek in hierdie proefskrif voorstel en bepleit, is dat Bybellesers die wil en die durf moet hê om die *kritiese benadering* te volg en die *kritiese lees van die Bybel* te beoefen. Dit kan alleen bevorder word as daar `n vernouing in die gaping tussen die alledaagse en die wetenskaplike gebruik van die Bybel kom (Deist 1983a; vgl ook Jonker 1997). Dit sal noodwendig lei tot `n meer *verantwoordelike gebruik* van die Bybel, waarin die boodskap van `n teksgedeelte vir sy *oorspronklike gehoor* in bepaalde omstandighede in `n bepaalde tyd en kultuur verreken sal word. Dit kan beslis 'wilde' interpretasies temper wat daartoe lei dat Bybellesers tekste vir selfsugtige doeleindes misbruik – met ander woorde, om ander mense mee te manipuleer!

3. OMVANG EN STRUKTURERING

In die lig van genoemde doelstelling in paragraaf 2, het ek dit sinvol geag om outobiografies te werk te gaan met my proefskrif. Ek het die metafoor van `n *voorgeboortelike stadium*, `n *geboorteproses* en `n *groeiproses* gekies om dit wat ek gedurende die proses om kritiese Bybelleser te word, ervaar het, te verwoord. Die outobiografiese strekking van die onderwerp is dan ook die rede waarom ek in `n groot mate *op die Nederduitse Gereformeerde Kerk konsentreer*. Ek aanvaar dat baie van die data ook op ander denominasies van toepassing gemaak kan word, maar ek kan nie outobiografies `n mening daaroor lug nie. Die outobiografiese strekking is ook die rede waarom ek *deurgaans die vroulike vorm van die persoonlike voornaamwoord* (*sy*) gebruik. In alle gevalle sou die manlike vorm (*hy*) egter net so toepaslik gewees het.

In *hoofstuk twee* word die *voorgeboortelike* stadium onder oë geneem. Dit behels die *voorkritiese stadium* van die lees- en verstaansproses (Steyn 1985:7), of Hesse (1979:193) se

stadium van onskuld waar mense, wat hulle verstaan van die Bybel betref, in die premoderne tyd (Du Toit 2000:14-23) bly vassteek het. Dit is die stadium waarin ek my *voor 1986* bevind het, en wat vir my vanselfsprekend die 'enigste' en die 'regte' een was. Nadat ek egter ook met ander perspektiewe ten opsigte van die Bybel kennis gemaak het, was dit vir my belangrik om vas te stel *hoekom* ek die Bybel verstaan soos wat ek dit tot op daardie stadium verstaan het. Eers as ek oor daardie insig beskik het, sou ek gereed wees om krities na ander perspektiewe te kyk. *Fundamentalisme* sou hier ter sprake kom, hoewel die *konserwatief gereformeerde* siening in enkele opsigte, byvoorbeeld `n spesifieke inspirasieteorie, in `n mate van die fundamentalisme sou verskil. Waar ek dus na fundamentalisme verwys, is dit waar die konserwatief gereformeerde siening daarmee ooreenstem. In die Sielkunde word die eie ervaring as `n bron van inligting erken, daarom is my persoonlike siening deurgaans ter sprake. Ander literatuur is noodwendig ook geraadpleeg, waaronder die volgende: Barr (1977), *Fundamentalism*; Deist (1988), *Naïewe realisme en Ou Testamentiese wetenskap in die Nederduitse Gereformeerde Kerk*; Deist (1994), *Ervaring, rede en metode in Skrifuitleg: `n Wetenskapshistoriese ondersoek na Skrifuitleg in die Ned. Geref. Kerk 1840-1990*; Vorster (1988), *The use of Scripture in Fundamentalism*.

Hoofstuk drie handel oor die *psigologiese effek* wat die resultaat is van oorskakeling na die kritiese benadering. Die metafoor van `n *geboorte* hou die implikasie van geboortepyne in. Dit is presies wat ek ervaar het. Om die konserwatief gereformeerde (of fundamentalistiese) siening *intellektueel* te ontgroei, was die makliker deel van die geboorte. Om dit egter *psigologies* te ontgroei, was, om die minste te sê, traumaties. My *hele wese* sou as`t ware beïnvloed word. Ek wou vasstel of ander kritiese lesers dieselfde ervaar het, en het gevolglik by wyse van `n vraelys (sien Addendum) sekere afleidings kon maak. Die respondente was dus direkte bronne in hierdie hoofstuk. Ander literatuur wat my gehelp het om die proses te verwerk en om my gedagtes en emosies te orden, was die volgende: Heller (1975), *Towards a sociology of knowledge of everyday life;* Hesse (1979), *A bit of theology;* Scheffler (1988), *Searching for meaning in biblical scholarship – reflections with Herman Hesse;* Steyn (1985), *Christusverhaal en lewensin – kantlyngedagtes van `n eksegeet.*

Hoofstukke *vier en vyf* fokus op die *groeiproses*. In hoofstuk *vier* word dit duidelik hoe ek mettertyd die wêreld van die fundamentalisme ontgroei het namate die kritiese lees van die Bybel beoefen word. *Sleutelkonsepte* ten opsigte van die Bybel, soos inspirasie, die kanon, gesag en die Bybel as Woord van God word opnuut bekyk in die lig van `n kritiese benadering. Klem word in hierdie hoofstuk gelê op die onderskeie *faktore wat `n rol speel* as

`n mens daarop aanspraak wil maak dat jy die *Bybel krities lees.* Dit kan ook gesien word as voorgestelde riglyne om dié manier van lees aan te leer. Dit raak ook duidelik dat `n kritiese lees van die Bybel tot `n ander verstaan van sekere Bybeltekste kan lei. Die kritiese leesproses hou dus sekere *implikasies* vir die lees en verstaan van die Bybel in. Respondente word as direkte bronne gebruik, hoewel ander literatuur ook gebruik is: Barr (1973), *The Bible in the modern world;* Barr (1984), *Escaping from fundamentalism;* Davies (1998), *Scribes and Schools;* Jonker, Botha & Conradie (1997), *Die Bybel in fokus. Leesgids vir `n nuwe tyd;* Lundeen (1975), *The authority of the Word in a process perspective;* Sanders (1977), *Biblical criticism and the Bible as canon;* Scheffler (1983) *Die verhouding tussen die Ou en die Nuwe Testament;*Bright (1967) *The Authority of the Old Testament.*

Hoofstuk vyf weerspieël die groeiproses veral ten opsigte van *Jesus van Nasaret* en die *Nuwe Testament*. Dit raak die hart van die Christelike tradisie, en dit was op hierdie stadium dat ek besef het dat ek die stadium van genade (Hesse) bereik het, dat Ricoeur (1967) se tweede naïwiteit vir my werklikheid geword het, dat geloof vertroue geword het (Heller). Met die historiese Jesus word erns gemaak in hierdie hoofstuk, asook met die implikasie daarvan vir die Christelike geloof en lewe. My respondente word ook hier as direkte bronne gebruik, hoewel `n uitgebreide literatuurstudie nodig was om reg aan die groeiproses te laat geskied. Bronne wat, onder andere, gebruik is, is: Borg (1994), *Meeting Jesus again for the first time;* Borg & Wright (1999), *The meaning of Jesus: Two Visions;* Craffert (2001), *Vernuwing in historiese Jesus-navorsing;* Crossan (1994), *Jesus: a revolutionary biography;* Harvey (1982), *Jesus and the constraints of history;* Kriel (2001), *Being a Christian without a Christ;* Spong (1997), *Liberating the Gospels. Reading the Gospels with Jewish eyes;* Spong (1998), *Why Christianity must change or die. A bishop speaks to believers in exile;* Patterson (1998), *The historical Jesus and the search for God.*

Hoofstuk ses is `n gevolgtrekking wat uit die voorafgaande studie gemaak word. Die doel van die studie, naamlik die bevordering van `n meer verantwoordelike lees van die Bybel, word weer in oënskou geneem en daar word ook gekyk na die kerk se rol in die realisering van die doelstelling. Ek maak ook `n bestekopname van my geloofsopvattings noudat ek `n kritiese Bybelleser geword het. Die feit dat hierdie opvattings waarskynlik net voorlopig (relatief) is, boesem geen vrees of twyfel in nie. Geloof in leerstellings oor God het plek gemaak vir geloof in God. Wat meer is, geloof in God word geïntensifeer deur die dieper dimensie van vertroue in God. Uit die aard van die inhoud van die hoofstuk, was my eie ervaring die vernaamste bron. Ander bronne het egter gehelp om my gedagtes te formuleer:

Du Toit (2000), *God? Geloof in `n postmoderne tyd*; Jonker (1997), *Bridging the gap between Bible readers and 'professional' exegetes*; Kriel (2001), *Being a Christian without a Christ;* Spangenberg (2003a), *Wat moet ons weet en wat kan ons nog glo?*

4. METODOLOGIESE OORWEGINGS

*`n Outobiografiese benadering* word in die proefskrif gevolg deur die metafoor van geboorte en groei te impliseer. My persoonlike siening en ervaring is dus deurgaans ter sprake. Vanselfsprekend word hierdie benadering aangevul deur `n uitgebreide literatuurstudie waarvan die vernaamste bronne in paragraaf drie vermeld word. Hierdie bronne is noodsaaklik vir die formulering van standpunte van die eie ervaring, en ook vir die stimulering van die groeiproses wat deurgaans plaasvind.

Ten einde vas te stel in hoe `n mate die kritiese lees van die Bybel by verskillende mense voorkom, is vraelyste (sien Addendum) gestuur aan wat ek as drie verskillende groepe lesers geïdentifiseer het: Ou en Nuwe Testamentici in Suid-Afrika, leraars in die drie Afrikaanse susterskerke en enkele gewone lidmate. Ou en Nuwe Testamentici uit `n verskeidenheid denominasies is betrek. Die doel van die eerste stel vrae in die vraelys was om te bepaal of kritiese lees wel plaasvind. Aangesien hierdie manier van lees dikwels tot nuwe insigte ten opsigte van geloofsopvattings en God lei, wou ek met die tweede stel vrae die psigologiese effek van die proses probeer bepaal. Dit is duidelik aan respondente gestel dat hulle reaksie op vrae nie soseer oor statistiek gaan nie, maar eerder daaroor dat hulle vryelik sal sê hoe hulle sekere aspekte in en oor die Bybel sien. Deur die vraelys het ek van kwalitatiewe navorsing gebruik gemaak. Laasgenoemde word deur Taylor en Bogdan (1984:5) gedefinieer as navorsing wat beskrywende data voorsien. Rist (in Taylor & Bogdan 1984:5-8) noem *enkele kenmerke van kwalitatiewe metodologie.* Een daarvan is dat kwalitatiewe navorsing *induktief* is, waar die navorser konsepte, insigte en begrip uit patrone in die data ontwikkel. Afleidings word dus gevorm uit die data wat verkry is. Uit inligting wat deur die respondente voorsien is, kon ek aflei of die persoon die Bybel krities lees, al dan nie. Ook kon ek aflei in watter mate die proses sekere psigologiese effekte ingehou het, al dan nie.

Nog `n kenmerk van kwalitatiewe navorsing is dat die navorser die *realiteit probeer ervaar soos ander dit ervaar*. As gevolg van die outobiografiese werkswyse as deel van my navorsing, kon ek my deeglik hiermee vereenselwig. Ek kon my eie realiteit met dié van die

respondente vergelyk. `n Ander relevante kenmerk van hierdie soort navorsing in my werk, is dat die navorsing nie 'waarheid' of 'moraliteit' soek nie, maar eerder `n *omvattende begrip van ander se perspektiewe*. Juis om hierdie rede is respondente versoek om vryelik te sê hoe hulle sekere aspekte in en oor die Bybel sien. Veral ten opsigte van die psigologiese effek het unieke reaksies `n duidelike beeld weerspieël. Vanselfsprekend sou elkeen se belewing van hierdie aspek verskil van die volgende persoon s`n, maar op die ou end kon ek tog `n redelik algemene beeld vorm uit elk se besondere ervarings (sien hfst 3).

Wat vir my belangrik was ten opsigte van my navorsing deur middel van die vraelys, was nie die hoeveelheid vraelyste wat uitgestuur en terugontvang (37 vraelyste) is nie, maar wel die feit dat ek insig gekry het in iets wat voorheen vir my onbekend was (vgl Taylor & Bogdan 1984:66). As hierdie oogmerk buite rekening gelaat word, sal die ideale en 'doelwitte' van kwalitatiewe studie nie bereik word nie.

In hoofstukke drie tot ses word respondente as direkte bronne in my navorsing gebruik. Hulle data is verwerk en naas dié van ander literatuurstudie gebruik. Hoofstuk twee is merendeels informatief en respondente se opinies oor relevante aspekte daarin is nie gevra nie.

HOOFSTUK TWEE

VOOR DIE GEBOORTE: DIE BESINNING OOR FUNDAMENTALISME

1. INLEIDENDE OPMERKING

Soos in hoofstuk een reeds aangedui, was dit vir my ontwikkeling as kritiese leser belangrik om te weet hoekom ek die Bybel op die spesifieke manier verstaan soos wat ek dit al die jare verstaan het. Sou `n verandering uiteindelik oorweeg word, moes dit `n ingeligte en beredeneerde besluit wees.

Met hierdie besluit het ek my op die terrein van die *hermeneutiek*, die *verstaanskunde*, begewe. Bybelse hermeneutiek het alles te make met die verstaan van die Bybel, en die verstaan van die Bybel het alles te make met hermeneutiek, wat die teorie van wetenskaplike verstaan is (vgl Deist 1984:73). In Vorster, J N (red), Schnell & Deist (1985) het ek kennis gemaak met die invloed wat die omgewing deur die eeue op die verstaan van die Bybel gespeel het. Omgewingsfaktore, hetsy kultureel, sosiaal of polities, het in elke tydperk `n bydrae gemaak tot `n sekere beskouing en interpretasie van die Bybel. Elke faset van Bybelinterpretasie lê in `n gegewe filosofiese en kulturele bedding. Dit is belangrik om nie net van dié of dáárdie interpretasie 'kennis te neem' nie, maar om elke interpretasie te *verstaan*. Die argument is dat, eers as ek verstaan waarom ek die Bybel op `n bepaalde manier lees en verstaan, dan kan ek my eie verstaan beoordeel. Dan kan ek ook `n ander persoon se verstaan beoordeel. Dan moet ek ook besef dat elke mens `n saak vanuit `n bepaalde perspektief sien, vanuit `n bepaalde hoek van waarneming daarna kyk. Om nie ander perspektiewe in ag te neem nie, is om per definisie bevooroordeeld te wees. Dit maak dialoog en debat in die verstaansproses so belangrik, want dan raak jy van die ander persoon se perspektief ook bewus. Om egter net die ander kant te *hoor*, gaan nog nie die debat help nie. Ek moet ook probeer om die ander kant te *verstaan*, en om dit te verstaan, moet ek dit in konteks sien. Daarom is dit so belangrik om die verstaan van die Bybel in `n totale konteks te plaas (Deist 1985a: 2-18). Dit beteken dat in gedagte gehou moet word dat die Bybel nie in `n vakuum ontstaan het nie, maar in die geskiedenis van `n volk; dat Bybeltekste `n lang ontstaansgeskiedenis het, en dat die Bybel ook in `n verskeidenheid kontekste bestaan: dit word in verskillende gemeenskappe, kulture en kerklike verbande gelees (vgl ook Scheffler 2000a:11-7). Die Bybel word ook volgens `n bepaalde *metode* gelees, en elke metode van Skrifuitleg is deel van `n groter konteks. Geen aspek van die ontstaan, bestaan of interpretasie

van die Bybel bestaan nie in `n groter konteks nie. Bybelteks, metode, uitlegger en leser het elk `n groter konteks en daarom moet die totale konteks van Bybelteks, metode en uitlegger verstaan word alvorens van *wetenskaplike verstaan (hermeneutiek)* gepraat kan word (Deist 1985a:2-18).

As kind van die twintigste eeu was dit vanselfsprekend die twintigste eeuse hermeneutiek wat my die meeste geïnteresseer het. Nadat ek met die *fundamentalistiese Bybelinterpretasie* in my studie kennis gemaak het, het ek besef dat dit vir my bekend is, dat dit die verstaan is waarmee ek my kon assosieer, bloot omdat ek ook die Bybel volgens hierdie model gelees en verstaan het. Skielik het dit vir my dwingend noodsaaklik geword om *fundamentalisme* van voor na agter te bestudeer, sodat ek my eie verstaan van die Bybel kon beoordeel.

2. FUNDAMENTALISME

Die naam *fundamentalisme* was nou aan my bekend, maar dit was nie genoeg nie. Om die verskynsel werklik te leer ken, moes ek op hoogte kom van die *herkoms* van die verskynsel, wat `n *definisie* daarvoor sou wees, en, baie belangrik, wat die *plek van die Bybel* binne die fundamentalisme is.

2.1 Herkoms

Fundamentalisme was oorspronklik `n Amerikaanse verskynsel. Tog het dit ook besliste invloed in Europa en veral ook in Suid-Afrika gehad. Fundamentalisme was een van die reaksies teen die 'vermensliking' van die godsdiens wat in die hermeneutiek van die negentiende eeu, onder andere, na vore getree het. Die koers wat Schleiermacher en die etiese teoloë (Deist 1985b:165-74) ingeslaan het, en wat ook in `n groot mate by die liberale teologie (Deist 1985b:176-82) gefunksioneer het, het daartoe gelei dat die Bybel self nie as die Woord van God in die ortodokse sin van die woord beskou is nie, en daarom ook nie as God se openbaring nie. Die mens se aandeel in die totstandkoming van die Bybel is beklemtoon. Die Bybelse tekste is gewaardeer vir wat hulle (volgens die oordeel van die navorser) *is*, byvoorbeeld mitologiese tekste, en die godsdienstige belewenis van die Bybelleser is aan hierdie idee van openbaring gekoppel.

Die opgang van die natuurwetenskappe, en veral die koms van die ewolusieteorie en Darwin se *Origin of the Species* ná 1859, het groot reaksie in teologiese kringe ontlok. Hierdie twee faktore het gelowiges voor `n geweldige uitdaging geplaas (Christopherson 1980:211), omdat dit diepgaande veranderinge in die intellektuele en kulturele milieu voortgebring het. Met die draai van die negentiende eeu het die idealistiese filosofie (Idealisme) en Darwinisme vir die konserwatiewe Protestantse Christendom te veel geword. Immanuel Kant was die vader van die Idealisme (Deist 1985b:138). Hierdie filosofie het voorrang gegee aan die logiese vermoëns van die rede. Die menslike logika het die eerste prinsiep van kennis geword. `n Mens kan nie, volgens hierdie filosofie, in logiese kategorieë oor dinge praat wat nie waargeneem kan word nie, aangesien ons logiese kategorieë slegs *waarnemings* kan orden. Dus: ons kan nie in logiese kategorieë oor God praat nie, omdat niemand Hom kan waarneem nie. Darwin se idee van ewolusie, weer, impliseer die beginsel van ontwikkeling, die teenoorgestelde van stabiliteit en statika.

Die rede waarom hierdie twee denkrigtings vir die konserwatiewe Christendom te veel geword het, was omdat dit die raamwerk waarbinne die fundamentalisme gefunksioneer het, naamlik die *'Scottish common sense realism'*, verdag gemaak het. Die spesifieke waarheidsbeskouing wat in laasgenoemde filosofie ter sprake is ('slegs dit wat werklik gebeur het, is waar'), loën die selfstandige bestaan van idees of konsepte (idealisme). Idees wat uitgespreek word sonder dat hulle geldigheid deur waarneming en induktiewe argumente uitgewys kan word, is per definisie spekulatief, en dus onwaar. Die waarnemer sien die wêreld van dinge *soos hulle is* en die waarneming en die vorming van konsepte óór dinge vind *onafhanklik* van die objek plaas. Die konsep is dus `n presiese *afbeelding* van die dinge *soos hulle werklik is.* Die geheue speel `n belangrike rol, want deur die geheue is *onmiddellike kennis* van die verlede beskikbaar (sien verder par 2.3). Dit is dus duidelik dat die Idealisme en die Darwinisme die statiese, stabiele wêreldbeeld wat deur die fundamentalisme gehandhaaf is, vernietig het. Feite het hulle status van objektiwiteit verloor, en waarneming is nie meer as onmiddellik beskou nie. Waarneming en interpretasie het nou hand aan hand gegaan. Alle (menslike) waarheid is beskou as relatief tot die periode van oorsprong, en dus `n produk van hulle eeu. Waarheid moet dus in `n ewolusionêre raamwerk geïnterpreteer word.

Wanneer bogenoemde gebeur, kan `n onafhanklike liggaam van objektiewe kennis oor God nie langer bestaan nie. Dit het ongetwyfeld die tradisionele kerklike siening van die Bybel in sy wese aangetas. Een van die 'grondbeginsels' van die teologie van daardie tyd,

naamlik die kenteoretiese bevoorregting van die Bybel, het ernstig in die gedrang gekom. Die teenreaksie van die fundamentaliste op hierdie nuwe wêreldbeeld, die Einstein-wêreldbeeld, was om `n geradikaliseerde Skrifbegrip, waarmee hulle die opkomende modernisme wou teengaan, te aanvaar (Kruger 1993:586). Voorveronderstellings, soos die foutloosheid van die Skrif (waaroor later in meer besonderhede ingegaan sal word), is gestel teenoor die bedreiging vir wat voorheen as tradisioneel aanvaar was. Dit is insiggewend om daarop te let dat nie eksegese tot hierdie uitgangspunt gelei het nie, maar voorveronderstellings.

Die *rol van godsdiens* in die nuwe wêreldbeeld waar alle (menslike) waarheid as relatief beskou is, was nie om inligting oor God te versamel nie; dit was om die lewe betekenisvol te maak. Hoewel sommige mense God as gevolg van die nuwe insigte uitgesluit het, omdat hulle gedink het niks kan oor Hom gesê word nie, het die grootste groep mense op wie die Idealisme en Darwinisme `n impak gehad het, vasgehou aan die uitgangspunt dat God `n integrerende deel was van die mens se kulturele en morele ontwikkeling. Hy was nie `n verwyderde godheid nie, maar immanent (in en tussen mense). God was die beweegkrag agter menslike morele ontwikkeling. Hoe hoër die moraliteit, hoe meer verfyn is die mens, hoe duideliker is God geopenbaar, hoe nader kom ons aan sy koninkryk (Snyman 2000:72). Die groep wat die nuwe insigte op hierdie manier verwerk het, het besef dat die toets vir die Christendom nie dogma is nie, maar `n *lewenswyse*.

Hoewel die verskynsel van fundamentalisme nie tot die Christendom beperk is nie, is die oorsprong van die term binne konserwatiewe Christendom te vind. Die term *fundamentalisme* is in die vroeg twintigste eeu geskep toe sterk intellektuele en vakkundige elemente binne verskillende hooflyn Protestantse denominasies in die Verenigde State van Amerika herhaaldelik bymekaargekom het met die uitsluitlike doel om geloofswaarhede wat sentraal is binne die Christendom, en noodsaaklik is vir verlossing, uiteen te sit. Hierdie geleerdes van die Episkopaalse, Metodiste, Presbiteriaanse en Lutherse kerke het `n konserwatiewe reaksie teen die liberale, relatiwistiese en modernistiese neigings in hul onderskeie kerke verteenwoordig. Hierdie nie-amptelike groep het as die '*Fundamentalists*' bekend geword (Snyman 2000:15; vgl ook Conn 1976:4). Tussen 1909 en 1915 het hulle `n reeks van 29 artikels, onder die titel *The Fundamentals* in die Verenigde State van Amerika gepubliseer (Barr 1977:2; Christopherson 1980:211). Dit is interessant om daarvan kennis te neem dat hierdie artikels in die vorm van `n reeks boekies deur dominee J F Botha gratis aan lesers in die Nederduitse Gereformeerde Kerk aangebied is (De Kerkbode 16 Januarie 1913:

57-8). Op hierdie wyse het fundamentalistiese idees vanuit Amerika die Nederduitse Gereformeerde Kerk gratis geïnfiltreer.

Fundamentalisme staan in verskillende lande onder verskillende name bekend. In Asië word die term '*konservatisme*' verkies; in die Britse Eilande en Europa word voorkeur aan '*evangelicalism*' of '*conservative evangelicalism*' gegee. Du Plessis (1987:3) meen dat daar in Suid-Afrika hoofsaaklik van '*fundamentalisme*' gepraat word. Fundamentalisme is nie `n soort sekte of `n ander kerk nie; dit is `n kerklike en teologiese *verskynsel* wat in verskillende godsdienste voorkom (Deist 1989:2). Barr (1977:11) praat van `n aparte godsdienstige vorm. Dit word, byvoorbeeld, aangetref binne die Christendom, Judaïsme en die Islam. Die vraag bly natuurlik of `n mens ook, in die lig van die historiese oorsprong van die verskynsel soos hierbo geskets, ook in ander godsdienste van fundamentalisme kan praat. Waarskynlik kan `n mens dit wel doen, maar dan in `n oordragtelike sin. `n Algemene kenmerk van alle fundamentalismes is `n neiging om religieuse gesag en die verwerping van die moderne gemeenskap op `n literalistiese lees van hul godsdienstige geskrifte te baseer. Fundamentalisme word dus by uitstek aangetref waar daar `n heilige teks, skrif of soortgelyke gesag betrokke is (Barr 1977:7). In *Islam*, byvoorbeeld, is die woorde van die Koran nie bloot gekonstrueerde betekenisse van mense nie; dit is die letterlike diktaat van God se ewige gedagtes, wat nie aan die wysiging van die profeet deur interpretasie onderworpe was nie. Die Moslems glo met ander woorde dat die Koran verbaal aan die Profeet in sy Arabiese woorde openbaar is, en dat die presiese vorm van die teks goddelik geïnspireer is. Die suiwerheid daarvan kan nie bevraagteken word nie. Die wortels van die *Joodse fundamentalisme* kan na Maimonides (1135-204) se verwysing na die verbale inspirasie van die Tora teruggevoer word (Snyman 2000:16). Mense wat nie aanvaar dat die Tora woord vir woord en letter vir letter deur God geïnspireer is nie, word leuenaars van die Tora genoem. Moses is God se sekretaris wat sy bevele neerskryf. Binne die Christendom word die verbale inspirasie later bespreek (sien par 2.3).

Vir die doeleindes van hierdie studie word slegs fundamentalisme binne die *Christendom* onder oë geneem. Die verskynsel word hoofsaaklik met Protestantisme, waar sy oorsprong lê, in verband gebring. Deesdae kom hierdie neiging ook in die Rooms-Katolisisme voor, terwyl fundamentalisme van die sektariese groepe bekend is. Dit is dus nie tot spesifieke kerkverbande beperk nie. Dit kom voor in die Nederduitse Gereformeerde Kerk, die Hervormde Kerk, die Gereformeerde Kerk, die Presbiteriaanse, Anglikaanse en Rooms-Katolieke Kerk, in die Apostoliese Geloofsending en ander charismatiese kerke, soos

die Volle Evangeliese en die Rhema Kerk - waar daar ookal Christene in `n kerkverband saamgesnoer is.

2.2 Wat is fundamentalisme?

Barr (1977) waarsku teen `n eenvoudige, kort definisie van fundamentalisme, en meen dat `n uitgebreide beskrywing meer reg daaraan sal laat geskied. Hy het dan ook `n uitgebreide werk oor die onderwerp die lig laat sien (Barr 1977). Die gewone mens se definisie dat `n fundamentalis `n persoon is wat die Bybel letterlik verstaan, is ver van die waarheid. Dié verskynsel behels liewer `n aantal kenmerke (Barr 1977: 1-4). Setzer (1965:2) definieer fundamentalisme as volg:

> Fundamentalism is a rationalistic Protestant orthodoxy that is centred around the traditional Church doctrine of the inerrant inspiration of Scripture, as that doctrine was refined by Benjamin Breckenridge Warfield in retroaction to modern historical criticisms of the Bible and to theological liberalism.

Hierdie definisie bevat die belangrikste elemente van wat Barr as die kenmerke van fundamentalisme sien, naamlik

- `n baie sterk klem op die *foutloosheid* van die Bybel
- `n skerp vyandigheid teenoor die moderne tegnologie en die metodes, resultate en implikasies van `*n moderne kritiese bestudering* van die Bybel
- `n aanname dat diegene wat nie hulle standpunte deel nie, *nie* '*ware christene*' is nie.

`n Groot verskeidenheid groepe word deur Barr (1977:5) as fundamentalisties gegroepeer, byvoorbeeld nie-ewolusioniste, millenialiste en 'charismatici' wat openbaringe ontvang.

Terwyl Barr meestal die *Britse* fundamentalisme op die oog het, beskryf Marsden (1991:1-2) fundamentalisme veral vanuit `n *Amerikaanse* perspektief. Hy meen ook dat dit moeilik is om dié verskynsel te definieer, omdat fundamentalisme nie `n bepaalde georganiseerde groep mense is nie. Sowel fundamentalisme as *Evangelicalism* is eintlik bewegings wat gemeenskaplike trekke het en `n gemeenskaplike agtergrond deel. Heel kernagtig sê Marsden (1991:1) :

> A fundamentalist is an Evangelical who is angry about something.

Hy omskryf die Amerikaanse fundamentalis só: *eerstens* moet hy `n evangeliese Protestant wees, *tweedens* `n anti-modernis en *derdens* militant in sy anti-modernisme (Marsden 1988:266). Die Algemene Vergadering van die Presbiteriane in Amerika het in 1910 die volgende vyf punte as fundamenteel aanvaar (Vorster 1988:155-6):

- die foutloosheid van die Skrif
- die Godheid en onbevlekte ontvangenis van Christus
- Christus se plaasvervangende versoening
- sy fisiese opstanding
- sy tweede koms

Dit is egter onbevredigend om fundamentalisme in terme hiervan te beskryf, al het dit tot die spesifieke naamvorming bygedra. Die meeste Protestantse, Rooms-Katolieke en Oosters-Ortodokse gelowiges sal omtrent al hierdie punte bely. Curtis Lee Laws was die eerste persoon wat in 1920 die term *Fundamentalism* vir sy anti-modernistiese party gebruik het. Die term is gou deur `n breë koalisie van evangeliesgesinde Protestante, wat militant teen die modernisme geveg het, gebruik (Marsden 1988:266).

Dit is maar twee dekades gelede dat fundamentalisme in terme van sy voorafgaande sosio-kulturele geskiedenis gedefinieer is (Marsden 1980). Vir `n lang ruk het vroeëre definisies om bogenoemde vyf punte gesentreer en is sosio-kulturele faktore wat aan fundamentalisme sy kenmerkende karakter gegee het, uitgesluit. Marsden se beskrywing van Protestantse Fundamentalisme is egter baie meer omvattend. Fundamentalisme word beskryf teen die agtergrond van kulturele veranderinge in Amerika gedurende die negentiende eeu. Konserwatiewe Christene uit verskillende groepe, soos millenialiste, piëtisme, Puritanisme, evangeliese bewegings, ensovoorts het dit as `n krisis ervaar (Marsden 1980:4). Hulle het kleiner verskille tussen hulle laat vaar en `n losse, nie-amptelike koalisie, wat ons as fundamentalisme kan beskryf, gevorm gedurende die eerste twee dekades van die twintigste eeu .

Fundamentalisme se gebruik van die Bybel, die kenteoretiese status wat daaraan gegee word, moet, in `n sekere mate, in die Bybel se interaksie met die kulturele krisis wat hulle ervaar het, gesien word. Die revolusionêre veranderinge wat in hul intellektuele klimaat ingebring is, het hulle verplig om `n simbool, wat hulle geglo het die realiteit struktureer en integreer, kragtig en aggressief te verdedig. `n Aspek binne hul intellektuele milieu wat tot die kenteoretiese bevoorregting van die Bybel bygedra het, was *Scottish Common Sense*

Realism, `n filosofie wat Amerikaanse denke gedurende die eerste deel van die negentiende eeu beslissend beïnvloed het (Vorster 1988:156).

2.3 Scottish Common Sense Realism

Hierdie kenteoretiese filosofie, onderliggend aan fundamentalisme, is so belangrik dat dit op hierdie stadium van naderby bekyk moet word. Die naïef-realisties gefundeerde dogmatiese sisteem wat hierop gebou is, is mettertyd in die Nederduitse Gereformeerde Kerk as 'gereformeerd' gekanoniseer. Trouens, dit is mettertyd as die *enigste* 'gereformeerde' sleutel vir die interpretasie van die Bybel gekanoniseer. Wat hiervan afgewyk het, sou teen die 'gereformeerde belydenis' indruis (vgl Deist 1986a). Dit is hierdie spesifieke gereformeerde tradisie waarin ek gebore is en grootgeword het.

In die vormingsjare, aan die begin van die twintigste eeu, het Fundamentalisme die *Scottish Common Sense Realism* onderskryf. Die hoofeksponent hiervan was Thomas Reid se filosofie in die agtiende eeu (vgl Reid 1813,1895a en b). Die spesifieke waarheidsbeskouing (aan 'waarheid' word `n spesifieke definisie gegee) wat in hierdie filosofie ter sprake is, loën die *selfstandige* bestaan van idees of konsepte. Idees en konsepte kan net bestaan en slegs waar wees in soverre dit na dinge in die materiële wêreld verwys (vgl Snyman 2000:40-2). Idees wat uitgespreek word sonder dat hulle *geldigheid* deur waarneming en induktiewe argumente uitgewys kan word, is per definisie spekulatief, en dus onwaar.

Die kenteorie, bekend as *common sense realism* (naïewe realisme) vertoon `n aantal kenmerke waarop nader ingegaan moet word ten einde die werklike invloed daarvan te bepaal.

- Kyk ek, as waarnemer, na die wêreld van dinge, sien ek laasgenoemde *soos hulle is*. Ek sien hulle nie - soos in die idealisme – volgens wat my denkkategorieë (of voorafgegewe idees) dit inklee en kategoriseer nie (Immanuel Kant).

> The first reflection I would make on this philosophical opinion (i e idealism – HCvS) is that it is directly contrary to the universal sense of men who have not been instructed in philosophy. When we see the sun or the moon, we have *no doubt* that these *objects which we immediately see* are very far distant from us.. We have not the least doubt that this is the sun and the moon... (Reid 1967:298 – my kursivering)

Dit is vanselfsprekend dat dinge (objektief) bestaan, en ook dat dinge waargeneem kan word *soos hulle is*.

- Waarneming van dinge en die vorming van konsepte óór dinge vind *onafhanklik* van die objek plaas. Dinge bestaan dus objektief én my waarneming daarvan geskied objektief. Gevolglik is die *konsep* wat ek van dinge vorm, `n presiese *afbeelding* van die dinge *soos hulle werklik is.*
- *Taal* is vervolgens die medium waardeur konsepte verwoord word. Elke woord het betekenis en elke woordbetekenis is `n afbeelding van `n konsep, wat weer `n afbeelding is van `n 'ding' in die werklikheid:

> Language is the express image and picture of human thoughts. The meaning of the word is the thing conceived (Reid:1967:298).

Volgens hierdie filosofie verloop waarneming, konseptualisering en verwoording by alle mense eenders. Gevolglik is alle *oordele* oor of `n stelling (verwoording van die werklikheid) waar of vals is, noodwendig gemeenskaplik aan alle mense met `n natuurlike gesonde verstand (vgl Deist 1988:25; Snyman 2000:41-3).

- *Geheue* speel `n deurslaggewende rol as `n waarheidsoordeel uitgespreek moet word oor `n stelling aangaande `n vergange werklikheid, byvoorbeeld `n historiese gebeurtenis. Vanselfsprekend kan die 'werklikheidsooreenstemming' van so `n historiese gebeurtenis nie meer aan die werklikheid self getoets word nie. Dit is hier waar die geheue tot die naïewe realisme se redding kom: soos konsepte prentjies van die onmiddelike werklikheid is, is geheue `n prentjie van dinge wat verby is. Reid (1967:339) stel dit só:

> It is by memory that we have *immediate knowledge* of things past. The senses give us information of things only as they exist in the present moment; and this information, if it were not preserved by memory, would vanish instantly, and leave us ignorant as if it had never been.

As `n vergange gebeurtenis herroep word, kry kennis wat daaruit verkry word, dieselfde status as kennis wat verkry word asof jy `n gebeurtenis direk waarneem.

Hoewel daar `n duidelike anti-filosofiese en anti-intellektualistiese tendens by naïewe realisme ter sprake is, is hierdie kenteorie juis empiristies en intellektualisties. Die *sintuie* (waarmee waargeneem word) en die *rede* (waarmee gekonseptualiseer word) speel naamlik `n deurslaggewende rol. Dit is juis die aanspraak op onfeilbare *waarneming* en redelikheid van *oordeel* wat alle empiristiese teorieë vertroue gee in 'wetenskaplike objektiwiteit'. Naïewe realisme se beroep op die 'objektiwiteit' van die gewone 'gesonde verstand' (*common*

sense) en sy afkeer in 'filosofiese' debatte oor werklikheid, waarneming, konseptualisering, taal, interpretasie en kulturele relatiwiteit, het `n direkte appél op die 'gewone man'. Enigeen is in staat om filosoof en wetenskaplike te wees, en het die reg om diegene wat hulle met die problematiek van kennis besig hou, as moedswillig te beskou omdat hulle eenvoudige dinge onnodig ingewikkeld maak omdat hul die voor-die-hand-liggende waarheid nie *wil* aanvaar nie (Deist 1988:26).

In die denksisteem van die naïewe realisme is daar geen ruimte vir die *perspektief* van die waarnemer nie. Dit is sedert Einstein `n erkende beginsel van kennis dat elke waarnemer se uitspraak relatief is ten opsigte van die posisie waaruit hy waarneem, met ander woorde vanuit die (wetenskaps)teorie wat hy aanhang. Kontrasterende waarnemings is `n noodsaaklike voorwaarde vir optimale objektiwiteit en van betroubare kennis van waarheid in die relatiwiteitsdenke. In die naïewe realisme, daarenteen, word net die *naïewe ervaring* as kenbron aanvaar. Daar is geen ruimte vir *kritiese refleksie* nie – allermins vir kritiese *self*refleksie (Deist 1988:26). Hierdie basis van die naïewe realisme bring mee dat verskil van opinie beteken dat een van die partye nie korrek waargeneem het nie, verkeerd gekonseptualiseer, verwoord of onthou het – of doodgewoon nie 'gesonde verstand' (*common sense*) het nie. In die naïewe realisme *moet* almal eenders oor die waarheid oordeel of die leier se interpretasie geld as waarheid (vgl bv die sinode wat vir die gemeentes sê hoe dinge is). Waar dit nie gebeur nie, kan daar nie `n *argument* oor die waarheid gevoer word nie, maar groepe word gevorm en afskeiding en ostrasering volg. Die Suid-Afrikaanse kerkgeskiedenis toon talle voorbeelde daarvan, waarvan die stigting van die Afrikaanse Protestantse Kerk in die vroeë negentiger jare van die vorige eeu dalk `n goeie voorbeeld is, hoewel sommige sou redeneer dat dit oor politiek eerder as oor teologie gegaan het.

Die naïef-realistiese waarheidsbeskouing beteken dus dat slegs '*dit wat werklik gebeur het, is waar*'. Daar is geen ruimte vir konsepte, idees, betekenis- en denkstrukture as *selfstandige* entiteite nie. Om sinvol te wees, moet konsepte en idees na konkrete werklikhede verwys. Literatuur, soos dié in die Bybel, kan dus ook slegs die waarheid praat as dit sê hoe dinge 'werklik was' (Deist 1988:26).

Vanselfsprekend sou die naïef-realistiese kenteorie die teologie wat daarop gebou word, beïnvloed. As teologie gesien word as 'spreke oor God' en waar moet wees, moet elke teologiese posisie presies 'klop' met wie, wat en hoe God is. Bevat die Bybel verder geskiedenis oor God se bemoeienis met die mens, moet dit die 'werklike geskiedenis'

weergee. Vir die Bybel om waar te wees, moet *elke detail* van `n Bybelse verhaal deur die 'gesonde verstand' beoordeel word.

As die Bybel verder geïnspireerd is en die inspirasie die waarheid van die Bybel waarborg, moet die Bybel noodwendig ook foutloos wees. Die implikasie sou dan wees dat, sou die 'gesonde verstand' enige item as 'fout' kon beoordeel, kan die Bybel nie waar wees nie, en daarom ook nie geïnspireerd wees nie. Naïewe realisme het gelei tot bogenoemde teologiese veronderstellings. Dit verklaar ook die heftige teenkanting en kritiek teen die metodes en bevindinge van die historiese kritiek. Iemand wat `n (historiese) fout in die Bybel vind, of die Bybelse teks nie-referensieel lees, sou daarmee sê dat die Bybel onwaar is, nie geïnspireer is nie, dat die verlossingsboodskap onwaar is en sodoende gelowige mense hul saligheid ontneem. Só het C R Kotzé (1931:183-7) beweer:

> Dit is alleen Gods Woord wat salig maak en as daardie Skrif nie waarlik van God ingegee is nie, dan het die Kerk geen leer nie, dan het ons geen Christus nie, en geen verlossing nie. Dit is voorwaar `n leer wat niemand salig maak nie! Dit ontneem aan die sondaar juis die goddelike gesag wat hy tot saligheid nodig het (Kotzé 1931:183).

Dit is daarom verstaanbaar dat mense wat (dele van) die Bybel nie-referensieel lees, as 'ongelowig' beskou sou word, of as naam-Christene bekend sou wees, en aangesien sou word as mense wat `n 'aanslag' maak teen die 'waarheid' van die Skrif. Die heftige reaksie van gewone lidmate wat vanuit hierdie naïef-realistiese kenteorie en daaruitvloeiende teologiese veronderstellings die Bybel lees en verstaan, op die kritiese lees van die Bybel, kan dus begryp word – al berus hul reaksie op onkunde en `n geërfde Skrifbeskouing waarvan hulle nie eers altyd bewus is nie!

Ter illustrasie kan gesê word dat die letterlik-referensiële betekenis van die Bybel (bv in die skeppingsverhaal) 'wetenskaplik' korrek bewys moet word teenoor die 'aanslag' van die ewolusioniste: want waarheid *kan* net *een* gestalte hê, naamlik waar dit gesê word soos 'dinge werklik is'. Die 'Goddelike openbaring' kan slegs waar wees as dit op 'wetenskaplike' waar-bewysbare gronde berus. Hierdie inspirasie van die Bybel kom vir die naïewe realiste in die gedrang as net *een* detail van *een* verhaal bevraagteken word: die saligheid self is vir hulle van die korrektheid van die detail afhanklik.

Deist (1988:27-8) wys daarop dat hierdie kenteorie basiese teologiese konsepte van die Hervorming (onbewustelik) geherdefinieer het. *Claritas* sou nou nie meer net heenwys op die *duidelikheid* van die heilsboodskap nie, maar betrek word op die duidelikheid van die voor-die-hand-liggende *referensiële* betekenis van elke woord in die Bybel. Wie dit waag om

die Bybelse woorde aan die hand van hul (literêr)-*funksionele* betekenisse op te neem (d w s as funksionele elemente van sages, legendes, annale, ens), sal die 'waarheid' van die Skrif loën. Daarom kan `n boek soos Jona nie `n gelykenis wees wat bepaalde *konsepte* kommunikeer nie, maar móés Jona letterlik drie dae in die maag van die vis gewees het. Indien nie, kan die Bybel nie geïnspireerd wees nie. Verskeie Bybelwetenskaplikes, onder andere I J J Spangenberg en L C Jonker, het al hieroor by die kerkowerhede in die moeilikheid beland.

Die naïef-realistiese filosofie het eerder `n *teologiese* as `n hermeneutiese *funksie* gekry. As voorbeeld kan genoem word dat Eksodus 7:11 se mededeling dat die Egiptiese towenaars 'dieselfde' as Moses en Aäron gedoen het deur hul stawwe in slange te verander, maak dat die oorkoepelende *teologiese sisteem* waarbinne naïewe realiste die Bybel verstaan, dit vir die leser onmoontlik maak dat wat hier staan, 'werklik' kon gebeur het. Daarom sê Van Rooyen (1940:117-9) dat dit

> so verstaan (moet) word dat wat hulle stawwe gedoen het, net vir sintuiglike waarneming vir die oomblik so voorgekom het, maar in die werklike sin van die woord het hulle geen wonders verrig nie.

Die naïef-realistiese waarheidsbeskouing bedreig hier die *teologiese sisteem* waarbinne die Bybel opereer: sou die towenaars inderdaad dieselfde as Moses en Aäron kon doen, het hulle wonders verrig. Binne die *spesifieke teologiese sisteem* is wonders egter media van Goddelike openbaring. Binne hierdie sisteem kan die towenaars dus nie openbaringsorgane wees nie, en moet die woorde van Eksodus 7:11 anders verstaan word. In hierdie verse het sintuiglike waarneming, konseptualisering, herinnering en verwoording dus gefaal om te sê 'hoe dit werklik gebeur het', omdat die oorkoepelende *teologiese* sisteem dit onmoontlik maak. Dit is ironies dat, terwyl daar aan die een kant gepolemiseer is teen diegene wat die Bybel nie-referensieel gelees het of foute in die Bybel gevind het, die polemiseerders *self* by tye duidelike proposisies van die Bybel (soos dat die towenaars *dieselfde* as Moses gedoen het) gesensureer het – en in feite dus self selfkritiek toegepas het!

Die gereformeerde tradisie waarbinne ek gebore is en grootgeword het, en wat ek as die 'enigste' en die 'regte' interpretasie van die Bybel leer ken het, was toe net `n teorie - `n kenteorie wat aan wysigings onderhewig is.

2.4 Die plek van die Bybel binne die fundamentalistiese godsdiens

Die fundamentalistiese Bybelgebruik is `n direkte uitvloeisel van die kenteoretiese bevoorregting wat die Bybel binne die fundamentalistiese godsdiens geniet. Om fundamentalisme se verwerping van die kritiese lees van die Bybel enigsins te begryp, moet hierdie feit onder oë gesien word. Die Bybel is naamlik meer as net die bron van waarheid vir hulle godsdiens, meer as die essensiële bron of teksboek. Dit is *deel van die godsdiens self*; inderdaad is dit die sentrum van die godsdiens. Barr (1977:36) sê die Bybel funksioneer as `n soort korrelaat van Christus. Hy sien dit so:

> Christ is the personal Lord and Saviour, who illuminates everything and enters into all relationships; the Bible is a verbalized, 'inscripturated' entity, the given form of words in which God has made himself known, and thus the Bible equally enters into all relations, ... (Barr 1977:36).

Christus is die goddelike Heer en Verlosser, die Bybel is die belangrikste simbool wat tasbaar, duidelik, besitbaar en toeganklik vir die mens op aarde is. Christus is vir die fundamentalisme belangriker as die Bybel, want Hy is die ware Verlosser en Heer. Tog wil dit soms voorkom asof die Bybel belangriker geag word: die Bybel is die toeganklike en duidelike realiteit, empiries beskikbaar om te kontroleer en te verifieer, dit verskaf riglyne vir die godsdiens en bepaal sy vorm en karakter. Ek onthou dat die Bybel in my prille geloof die belangrikste tasbare heilige realiteit, die belangrikste simbool van my godsdiens was. Dit is juis hierdie funksie van die Bybel as hoogste godsdienstige simbool wat Barr (1977:37) noop om te sê dat die fundamentalisme as `n aparte godsdienstige vorm gesien word. Die sterk vyandigheid teen `n moderne kritiese bestudering van die Bybel, is die gevolg daarvan dat dit as `n bedreiging vir die status van die Bybel as absolute en perfekte simbool van die godsdiens ervaar word. Ten einde die simboliese status van die Bybel te beskerm, moet die godsdiens self aangepas of skeefgetrek word. Die *godsdienstradisie* is `n finale waardestelsel vir fundamentaliste. Die Bybel word nie gebruik om hierdie tradisie te bevraagteken of te herkontroleer nie, daar word bloot aanvaar dat die tradisie *die ware interpretasie* van die Bybel is.

Die fundamentalistiese sienswyse ten opsigte van die *foutloosheid van die Bybel* is `n poging om te voorkom dat hierdie tradisie benadeel word deur maniere van interpretasie wat mag meebring dat die Bybel iets anders beteken. Hierdie sienswyse berus op twee

grondaannames, naamlik die *verbale inspirasie* van die Bybel en gevolglik sy *foutloosheid.* Hulle argument lui as volg:

> Aangesien God volmaak is en geen fout kan maak nie, en aangesien elke woord in die Bybel goddelike sanksie het, *daarom* kan daar geen teenstrydigheid of fout in die Bybel wees nie (Deist1989:4-5).

Tog vind die fundamentalisme in veral hulle intellektuele en apologetiese werk, waar hulle poog om die Bybel teen ander interpretasies te beskerm, dat hulle geleidelik wesenlike elemente waarmee hulle in die godsdienstige tradisie begin het, moet wysig of laat vaar. Wanneer dit gebeur, is dit, volgens Barr (1977:37-8), geregverdig om te sê dat die Bybel as simbool, en nie die Christus wat deur die Bybel praat nie, die belangrikste beherende faktor is. Vanselfsprekend het hierdie simboliese funksie van die Bybel `n diepgaande effek op persoonlike gedrag, en lei dit dikwels tot die misbruik van die Bybel. Hierdie funksie is ook grondliggend aan die welbekende en algemene verskynsel dat enige argument gewen is as dit met `n Bybelteks verbind kan word, al word so `n teks ook gedekontekstualiseer.

Dit is insiggewend om daarop te let dat foute en foutloosheid by uitstek by die fundamentalistiese benadering voorkom. Kritiese Bybelwetenskap word nie beoefen met die doel om 'foute' in die Bybel bloot te lê nie. Die kritiese rekonstruksie van Bybelse literatuur is ook nie gebou op die opsporing van sulke 'foute' nie. Lesers van kritiese inleidings en kommentare sal nie baie oor sulke 'foute' daarin vind nie. Trouens, die kritiese benadering tot die Bybel maak dit moontlik om die literatuur te verstaan sonder om `n kategorie vir 'foute' te gebruik. Dit is slegs binne die fundamentalistiese wêreldbeskouing dat dit wil voorkom asof kritiese geleerdes met 'foute' in die Bybel behep is. Die histories-kritiese lees lê die onhistoriese aard van die teks bloot (die Bybel is nie net geskiedskrywing nie), maar dit word egter geïnterpreteer as sou *foute* (d i onhistoriese aspekte) blootgelê wees. Dit is die fundamentalistiese leer, en geen ander nie, wat die kategorie van foute op die voorgrond plaas (Barr1977:55).

Die rigiede aandrang op die beginsel van die absolute foutloosheid van die Skrif, was nie altyd die uitgangspunt van die kerk nie. So het Calvyn ook soms krities te werk gegaan toe hy, byvoorbeeld, sommige Psalms in die Makkabeërtydperk dateer het, of dat hy geneig was om te glo dat 2 Petrus nie deur die apostel geskryf is nie (Barr 1977:175). Hierdie dogma oor die foutloosheid van die Skrif was `n ontwikkeling van die laat negentiende eeu. Dit was beslis nie `n tradisionele dogma van die kerk *voor* kritiese Bybelwetenskap ontstaan het nie – dit is `n dogmatiese posisie wat ontwikkel is omdat kritiese Bybelwetenskap alreeds daar

was. Fundamentalisme word daarom as `n moderne verskynsel beskou wat teen historiese kritiek reageer.

Dit is *nie* fundamentalisme nie, maar die hoofstroom van moderne teologie, insluitende sy betrokkenheid by kritiese Bybelwetenskap, wat kontinuïteit met klassieke teologie weerspieël, hetsy van die Bybel, die Hervormers, of die periode ná die Hervormers tot by die begin van die moderne tyd (Barr 1977:184). Ek dink egter nie `n mens kan hieruit aflei dat die mense van die Middeleeue krities was nie. Die historiese kritiek was beslis `n stroomversnelling as gevolg van die Verligting, en daarom kan `n mens seker begrip hê dat sommige mense nie daarmee kon vrede maak nie.

Uit wat deur Barr en Marsden geskryf is, kry ons `n goeie beeld van wat fundamentalisme behels. Van besondere belang vir hierdie studie is egter die Suid-Afrikaanse teologiese toneel omdat ek met my proefskrif outobiografies te werk gaan. Die algemene kenmerke van fundamentalisme funksioneer ook hier, maar daar moet rekening gehou word met die herkoms van Gereformeerdes uit Nederland en die invloed wat die Nederlandse kerke, veral die Gereformeerde Kerke van Nederland, op die Gereformeerde Kerke van Suid-Afrika gehad het. `n Aparte afdeling word vervolgens aan fundamentalisme in Suid-Afrika gewy.

3. FUNDAMENTALISME IN SUID-AFRIKA

3.1 Nederlandse invloed op teologiese gebied

Sedert die Verligting (*Aufklärung)*, `n agtiende eeuse intellektuele beweging, was die probleem van die verhouding tussen geloof en rede in teologiese debatte aan die orde van die dag. Die filosoof Immanuel Kant het Verligting in die volgende woorde omskryf (Deist 1985b:126):

> Verligting is die uittree van die mens uit sy selfopgelegde onmondigheid. Onmondigheid is die onvermoë om – sonder die leiding van ander mense – self te dink. Die onmondigheid is selfopgeleg as die oorsaak daarvan nie geleë is in `n tekort aan verstand nie, maar in `n tekort aan beslissingskrag en die moed om sonder leiding van ander mense jou verstand te gebruik. ...Kry die moed om jou eie verstand te gebruik! is die slagspreuk van die Verligting.

Hiermee is die menslike rede as die uiteindelike norm van waarheid beskou en het die Verligting se definisie van redelikheid van menslike kennis vir die akademikus die vryheid gegee om `n redelike regter te wees oor die kennis wat volgens die tradisionele siening in die

Skrif *geopenbaar* is. In hierdie denkrigting sou die Bybel sy sentrale plek in die teologie verloor en sou kerklike belydenisskrifte en die kerklike tradisie nie die norm wees waaraan Skrifuitleg getoets sou word nie. Die *rede van die individu* sou die toetssteen wees. Omdat predikante van die Nederduitse Gereformeerde Kerk hul studies in Nederland (Utrecht of Amsterdam) voortgesit het, is dit belangrik om kennis te neem van die verskillende reaksies (denkparadigmas) op hierdie uitdaging in die Nederlandse teologie. Die beswering van die invloed van die liberale teologie op die kerkleer en lewe, was juis die belangrikste rede vir die totstandkoming van `n eie opleidingsentrum, die Seminarium te Stellenbosch in 1859 (Deist 1994:1-6).

Daar het hoofsaaklik twee denkparadigmas in die Nederlandse teologie ontwikkel, naamlik dié van die *vroeëre etici* en dié van die *ortodokse rigting*.

- Met die aanstelling van professore John Murray en N J Hofmeyr, het die opleiding aan die Seminarium aanvanklik die paradigma van die sogenaamde '*vroeëre etici*' weerspieël. `n Krities-realistiese kenteorie (sien par 3.2.3) word ook weerspieël in die handboeke wat in die vroeë jare voorgeskryf is, byvoorbeeld Van Oosterzee se *Christelike dogmatiek* (1876), Doedes se *Hermeneutiek voor de Schriften des Nieuwen Verbonds* (1878) en Van Oosterzee se *The Theology of the New Testament. A Handbook for Bible students* (s a) (Deist 1994:11). Beide professore Murray en Hofmeyr was uit die Utrechtse skool afkomstig. Die Bybel is as `n *historiese dokument* gesien waarin mense, met beperkte vermoëns, uitdrukking aan *hul ervaring* van die goddelike openbaring gegee het. Hulle het nie die Bybel as `n bowe-historiese kenbron gesien nie. Kerklike belydenisskrifte is nie regulatief by Skrifuitleg nie, maar dit speel `n belangrike *argumentatiewe rol* in soverre dit die 'hoofwaarhede' van die Christelike geloof uitspel (Deist 1994:322). Dit was duidelik uit Hofmeyr se openingsrede op 1 November 1859 en Murray se intreerede dat die relatief vrye ondersoek van die Bybel (en daarmee die relatief vrye beoefening van die Bybelwetenskappe) voluit erken is. Kritiese Bybelstudie is nie slegs die *reg* nie, maar as die *plig* van, en noodsaaklik vir, die teoloog beskou (Deist 1994:7-11). In die tydvak 1858-1900 het daar dus `n meer kritiese (al was dit `n getemperde) realisme ten grondslag van die Bybelwetenskappe gelê.
- Die tweede paradigma (reaksie) in die Nederlandse teologie op die Europese liberalisme was die *ortodokse rigting*, vir wie die kerklike belydenisskrifte en hul juridiese funksies al hoe belangriker geword het. Hierdie reaksie lei tot die Kuyperse

rigting van die Afskeiding en die Doleansie, uit wie se tradisie die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika stam en met wie die Nederduitse Gereformeerde Kerk mettertyd `n sterk verstandhouding opgebou het. Die Amerikaanse reaksie op wat in Europa as 'modernisme' of 'liberalisme' bekend was, was fundamentalisme. `n Kombinasie van die 'Gereformeerde' (ortodokse) en fundamentalistiese opsies het vanaf ongeveer 1930 die dominante paradigma in die Nederduitse Gereformeerde Kerk geword. `n Wending van `*n vroeë etiese na `n ortodokse koers* het dus in die vroeë twintigste eeu in hierdie kerk plaasgevind (Deist 1994:321).

Die Europese debat oor die verhouding tussen geloof en rede in die beoefening van teologie is nie in Suid-Afrika verder gevoer nie. Die wending na `n ortodokse koers was dus nie die gevolg van wysgerige strominge nie, maar het om veel meer *pragmatiese redes* plaasgevind (Deist 1994:322-3):

- Naas die dogmatiek van Van Oosterzee (sien vroeëre etici), is dié van Hodge (`n Skotse realis en fundamentalis) aan die Seminarium gebruik. Só het studente met fundamentalistiese idees kennis gemaak.
- Opleiding aan die Seminarium is nie deur die Nederlandse Ryksuniversiteite (bv Utrecht) erken nie, maar wel ná 1905 deur die Princetonse Seminarium en die Vrije Universiteit van Amsterdam. Kweekskoolstudente wat verder wou studeer, is dus feitlik verplig om na hierdie inrigtings te gaan waar hulle met fundamentalistiese idees en opsies gekonfronteer is in hulle opleiding.
- Die Kuypers-fundamentalistiese opsie het die sosiaal-politieke gees van dié tyd beter gepas as enige kritiese teologie. *Politieke omstandighede* soos verengelsing onder die destydse Britse owerheid, oorloë soos die destydse Tweede Vryheidsoorlog (1899-1902) en die Eerste Wêreldoorlog (1914-1918) en `n *ontwakende volksbewussyn* het `n besliste rol gespeel in die geleidelike vervreemding van die tradisionele Nederduitse Gereformeerde Kerk-teologie, die 'geestelike' rigting van die Reveil en die Skotse herlewingsteologie, wat die vrae van `n opkomende nasionale of volksbewussyn nie behoorlik kon hanteer nie. Mense in die *alledaagse lewe* kon religieus nie uit kritiese teologie put nie. *Sosiaal-ekonomies* was dié tydvak vir Afrikaners ook uiters moeilik. Die Tweede Vryheidsoorlog (1899-1902) was `n baie belangrike oorsaak vir die finansiële en morele insinking onder Afrikaners in die Transvaal. Naas die ellende van die Eerste Wêreldoorlog en die 1918-griepepidemie,

het daar ook twee groot depressies voorgekom. Werkloosheid van ongekende omgang was die gevolg (Deist 1994: 35-42). In hierdie omstandighede is groot eise aan die Afrikaanse kerke gestel en was die Kuypers-fundamentalistiese opsie die teologie wat die lidmate se behoeftes teologies aangespreek het. Hierdie is `n sprekende voorbeeld van die mens se hermeneutiese raamwerk wat deur sosiaal-politieke faktore beïnvloed en, heel waarskynlik, bepaal word.

3.2 `n Eie Suid-Afrikaanse teologiese model

3.2.1 Die Kuypers-fundamentalistiese opsie raak gevestig

In 1910 was Johannes du Plessis, latere redakteur van die tydskrif *Het Zoeklicht*, die eerste 'stem' in die Nederduitse Gereformeerde Kerk wat gewaarsku het dat die Kerk besig was om die Utrechtse teologiese 'paradigma' vir die Amsterdamse teologie te verruil. In die tydvak 1900-1935 was daar `n noemenswaardige aantal teoloë wat by die Reveil-teologie (waarby die Skotse teologie geredelik kon inval) aansluiting gevind het (Deist 1994:35). Hulle was deel van `n meer kritiese rigting waarin volgehoue skerp kritiek teen die fundamentalisme en die Kuyperse koers aan die orde van die dag was.

Weerstand teen die 'Skotse teologie' in die Nederduitse Gereformeerde Kerk het ook `n politieke klank gehad, veral vanweë die 'verengelsingsbeleid' van die destydse Britse owerheid en vanweë die 'simpatie' van die Kaapse Nederduitse Gereformeerde Kerk met die owerheid (Deist 1994:35). Vanselfsprekend sou mense wat in hierdie tyd polities soos *Di Patriot* se redakteur (S J du Toit) gevoel het, groter aanklank by hom vind as by diegene (Andrew en John Murray en N J Hofmeyr) wat van Engelsgesindheid verdink is. Du Toit se (teologiese) teenkanting teen die heersende koers in die Kaapse Kerk sou makliker aftrek kry by mense wat polities van die kerkleiding verskil het, en die 'politiek-beswaardes' in die Kerk sou mettertyd ook die 'teologies-beswaardes' word. Die Bybel het `n toenemende rol in die volkslewe gespeel om mense tot 'ware vaderlandsliefde' op te wek. Hier was die ooreenstemming met die Kuyperse rigting baie duidelik in die sin dat die meer 'konserwatief-Gereformeerdes' hul aktief aan die kant van die opkomende volksbewussyn geskaar het. Hierdie noue verband tussen volk en kerk sou ook die apartheidsjare kenmerk.

Die Afrikaner het sy vryheidstrewe en weersin in Engelse oorheersing *religieus* verstaan en die Bybel as riglyn gebruik om die probleem op te los. Die Bybelse 'bevestiging'

van hul politieke ervaring het Afrikaners op `n spesifieke manier aan die Bybel verbind. Al meer 'paralelle' tussen hul eie geskiedenis en die Bybel is geïdentifiseer. So is bevryding van die beheer van die Britse bewind as parallel met die Israeliete se bevryding uit Egiptiese slawerny gesien, en was die Groot Trek die Afrikaners se eksodus uit Egipte. Die wette van Moses wat die Israeliete verbied het om met die Kanaäniete te vermeng (Dt 22:9-11), het vir die Afrikaner goddelike wet geword wat hulle verbied om met ander rasse te vermeng. So is die apartheidsbeleid teologies gewettig. Die periode voor die 1948-verkiesing, wat tot oorwinning vir die Nasionale Party gelei het, is as die ballingskapsperiode van die Afrikaner beskou. Vanselfsprekend sou `n teologie wat hul ervaring bevestig, intuïtief beter ontvang word as `n teologie wat hul politieke en eksistensiële ervarings of hul begrip van die Bybel bevraagteken. Die intuïtiewe voorkeure van Afrikaners vir hierdie soort teologie het gemaak dat Kuyperianisme `n dominante sisteem in die Suid-Afrikaanse konteks geword het (Deist 1994:349-51). Dit is weliswaar so dat, afgesien van enige wetenskaplike waarheidskriterium, `n teologiese koers wat mense *ook* polities bevredig, *intuïtief* as meer lewenswaar beleef word as `n ander koers wat nie in die politieke krisis regtig kan rigting aandui nie. So het politieke en sosio-ekonomiese toestande in die tydvak 1900-1935 baie bygedra tot die vestiging van die Kuypers-fundamentalisties teologiese opsie in minstens die Nederduitse Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika, in dié sin dat dit noodwendig die kerk se siening van sy opdrag en taak beïnvloed het.

Die nood van die tyd het om *sekerheid* gevra. Soos Afrikanernasionalisme, was sekerheid dus ook `n intuïtiewe voorkeur en sou `n teologiese model wat hierdie sekerheid kon bied, by lidmate verkiesliker wees. Die *sekerheid* is vir Jan en Alleman bereikbaar gemaak deur die *common sense* benadering (naïewe realisme – sien par 2.3) waarmee die teologie in die algemeen, en Bybelwetenskap in die besonder, bedryf is (Deist 1994:351-2). Volgens hierdie benadering, wat ook aan fundamentalisme onderliggend is, is die waarheid direk toeganklik vir die 'gesonde verstand'.

Die ontoepaslikheid van die naïef-realistiese kenteorie (`n reaksie op die historiese kritiek) op die Bybelwetenskap is deur die historiese kritiek uitgewys deurdat teenstrydighede, histories foutiewe inligting, logiese inkonsekwenthede, anachronismes, ensovoorts aangetoon is. Die konsekwensies hiervan was duidelik: òf die naïef-realistiese waarheidsbeskouing is korrek en die Bybel onwaar, òf die Bybel is waar en die naïef-realistiese waarheidsbeskouing foutief.

In kringe waar die naïewe realisme nie gegeld het nie, is hermeneutieke ontwikkel waarbinne dit moontlik was om sowel die (geestelike) waarheid van die Bybel as sy 'historiese onjuisthede' en literêre vorme te akkommodeer. Vergelyk, byvoorbeeld, die liberale hermeneutiek van die negentiende eeu, waarin daar *juis* gepoog is om die (geestelike) waarheid van die Bybel te midde van ontwikkelinge op natuurwetenskaplike gebied te bly handhaaf. Ná die liberale hermeneutiek het die fenomenologiese en eksistensïele hermeneutiek gevolg, maar nie een het in die Nederduitse Gereformeerde Kerk wortel geskiet nie. Die rede daarvoor was eenvoudig dat, toe die nuwe insigte ons bodem teen die derde dekade van die twintigste eeu bereik het, die naïef-realistiese kenteorie en die teologiese 'hermeneuse' wat daarop gebou is, al so sterk in genoemde kerk gevestig was, dat daar goedsmoeds van 'ons fundamentalistiese Kerk' en 'ons fundamentalistiese Kweekskool' gepraat kon word (Joubert 1930:257; Lategan 1930; Van Rooyen 1930:351). Die historiese kritiek en die hermeneutiese sleutel wat dit gebied het, kon nie aanvaar word nie, want die aanvaarding daarvan sou in die Nederduitse Gereformeerde Kerk neerkom op die prysgawe van die (naïef-realisties geïnterpreteerde) *belydenis.*

Wanneer die gevestigde denkparadigma bevraagteken word, was die naïewe realisme se reaksie op die kritiek dat dit nog meer rigied geword het en die bestaande paradigma nog strenger laat geld het (Van Huyssteen 1986:70). Dit is één van die redes vir die uitkoms van die Du Plessis-saak van die twintiger- en dertigerjare. Natuurlik het niemand destyds `n *kenteorie* verdedig en gekanoniseer nie. Dit het om die *kerklike belydenis* gegaan. Tussen belydenis en filosofiese hermeneutiek was daar geen verskil meer nie (Deist 1988:30), omdat die belydenisse van inspirasie, openbaring en onfeilbaarheid toe al so deel van `n naïef-realistiese kenteorie was en binne daardie kader gedefinieer is. Die onderliggende kenteorie het die waan van 'objektiwiteit' geskep, daarom is geen ruimte vir die insig van perspektiwiteit in die interpretasieproses gelaat nie. Dat sowel die Bybel as die belydenis naïef-realisties verstaan is, het by die meerderheid van teoloë (uitgesonder Bybelwetenskaplikes soos Du Plessis) ongesiens verbygegaan. Bestaande kennis sou nou nog net oorgelewer of hoogstens nader gepresiseer kon word. Nuwe insigte wat uit nuwe *vraagstellings* gebore word, was per definisie onmoontlik. Só is onkritiese geloof en die onkritiese lees van die Bybel gevestig. `n Kritiese ingesteldheid en intellektuele spiritualisme is met 'ongeloof' gelyk gestel.

3.2.2 Calvinisme

Die teologie wat die naïef-realistiese kenteorie en die hermeneutiek wat daarop gebou is, gevestig het, was `n versmelting van die Amsterdamse (Kuyperse) en Princetonse (fundamentalistiese) teologie. Om `n beter insig in Calvinisme te kry, sal dit dus sinvol wees om kernagtig na die twee teologieë te kyk.

- Die *Kuyperse model* het twee bene, naamlik `n teologiese en `n politieke been. Eersgenoemde was bedoel om die *modernisme* in die Nederlandse Kerk van die negentiende eeu te bestry, en hierin het die kerklike belydenisskrifte `n groot rol gespeel. *Teoreties* is die belydenisskrifte ondergeskik aan die Skrif beskou, maar in die *praktyk* was hulle die 'sjibbolet' van regsinnigheid en die 'kortbegrip' van waarheid (Deist 1994:145). Die *politieke* been was teen die 'rewolusie-gees' gemik, dit wil sê teen die humanisme en individualisme wat ten grondslag van die Franse Rewolusie gelê het. Individualisme (anti-outoritarisme) en humanisme moes bestry word deur die afwysing van `n individualistiese demokrasie en die beklemtoning van die *volk* met sy goddelik-gegewe aard. Aangesien die jare vanaf 1910 ook die tyd van groeiende Afrikaner-nasionalisme in Suid-Afrika was, kon niks hierdie strewe beter as die Kuyperse politieke model pas nie (Deist 1994:83-95).
- Die *Princetonse (Amerikaanse) fundamentalistiese rigting* was, in teenstelling tot Kuyper se sterk sosiale oriëntasie, meer spesifiek *teologies* van aard. Hierdie rigting het nie, soos Kuyper, die rekonstruksie van die maatskappy ten doel gehad nie, maar wou gewone mense aan geloofsekerheid help. Daarvoor was die erkenning van die foutloosheid van die Bybel onontbeerlik. Die 'uitgawe' van fundamentalisme wat in Suid-Afrika wortel geskiet het, was geskoei op die lees van Machen (vgl Machen 1936,1946,1951,1976), Wilson, Warfield (vgl 1970) en Hodge (vgl 1872,1978) van Princeton. Die behoefte aan *sekerheid* as gevolg van die sosio-politiese toestande in Suid-Afrika vanaf 1910, het hierdie vorm van fundamentalisme baie aantreklik gemaak. Die Kuyperse Skrifbeskouing, wat reeds sterk ooreenkomste met die fundamentalistiese Skrifbeskouing vertoon het, kon deur die toevoeging van die fundamentalistiese bewyse vir die kennelike korrektheid van hierdie siening verryk word. Omgekeerd kon die Kuyperse *politieke* ideale gemaklik agter die skynbaar politiek-neutrale fundamentalisme 'gehaak' word. Die hibried wat só ontstaan het, is

hier te lande 'Calvinisme' genoem, en was sedert die dertigerjare die dominante rigting in die Nederduitse Gereformeerde Kerk (Deist 1994:105).

'Calvinisme' het die sleutel geword waarmee die Bybel uitgelê sou word. Soos reeds aangedui, het hierdie Calvinisme op twee bene gestaan, op hul beurt op dieselfde kenteorie (naïewe realisme) gebaseer: die Kuyperse kultuurfilosofiese en die fundamentalistiese Skrifbeskouing. *Kuyper* (en ook die Nederlandse Geloofsbelydenis) het twee kenbronne vir die wil van God geopenbaar: natuur en die Skrif, wat nooit in stryd met mekaar kon wees nie. Op grond van hierdie denkmodel het Afrikaners uit hulle alledaagse ervaring waarnemings gemaak oor wat sosio-polities 'natuurlik' is, en dié waarneming dan Skriftuurlik onderbou.

Vir die *fundamentalisme* was die Bybelse verhale *histories betroubaar* en die Bybel die foutlose en gesagvolle Woord van God. Volgens hierdie denkrigting was die oorspronklike ontvangers van die openbaring ook die optekenaars daarvan en hul 'waarneming van die openbaring was korrek en foutloos' – daarom kan na die Bybel verwys word as die openbaring van God (vgl Snyman 1926:8-9; Du Plessis 1931:147-8). Geen historiese, volkekundige, natuurkundige of geografiese besonderhede in die Bybel kan foutief wees nie (vgl Kotzé 1931:183-97). As `n mens, byvoorbeeld, by jouself `n natuurlike afkeer van 'rasvermenging' vind, en jy sien dat Israel telkens verbied word om met ander nasies te meng, bevestig die Skrif die natuur en word *apartheid* `n ewig goddelike volkekundige *beginsel.* Die Bybel is egter, soos dikwels in die fundamentalistiese Skrifgebruik, selektief gebruik om hierdie beginsel te vestig. Die verhaal van Moses en die Kusitiese vrou met wie hy getrou het in Numeri 12, is glad nie oorweeg in hierdie argument nie.

Dit is bogenoemde naïewe realisme, fundamentalisme en Kuyperianisme wat vervleg geraak en in Suid-Afrika 'Calvinisme' geword het. Deist (1991:370) meen egter tereg dat 'Calvinisme' nòg Kuyperianisme, nòg fundamentalisme, nòg 'common sense' pragmatisme was. `n Derde verskynsel het hier ontstaan; `n ontwikkeling waarop Afrikaners van daardie tyd besonder trots was. D F Erasmus (1946:11-2) praat byvoorbeeld met trots van '`n eie Afrikaanse Calvinisme' wat in Suid-Afrika ontstaan het en nie '`n ingevoerde stempel wil dra nie ...' maar wat 'ons eie Boerepad wil loop'. In hierdie Suid-Afrikaanse Calvinisme (*neo-Calvinisme of Boere-Calvinisme* – vgl Deist 1991:371) het ook `n rassistiese element sy kop uitgesteek. `n Eie 'geen gelykheid'-strekking met betrekking tot bruin- en swartmense is ontwikkel (Rossouw 1948:13).

Naïewe realisme dra daartoe by dat die Nederduitse Gereformeerde Kerk die *apartheidsbeleid* van die regerende Nasionale Party kritiekloos ondersteun het. Omdat die Bybelse verhale histories betroubaar is en 'werklik só gebeur het', is daar nie rekening gehou met die moontlikheid dat van die Bybelverhale nie geskiedenis verhaal nie, maar bloot vertellings is wat `n bepaalde boodskap aan `n bepaalde groep mense wou oordra. Die histories-kritiese benadering het ernstige gevolge vir die standpunt oor apartheid ingehou. Deist (1994:189) gaan so ver as om te sê: 'Indien die verhaal van die sondeval, die seuns van Noag of die toring van Babel byvoorbeeld *onhistories* verklaar sou word, sou die hele 'Skrifargument' oor apartheid – en daarmee oor `n Christelike staatkunde - tuimel'.

3.2.3 Invloede in die Bybelwetenskappe

Die veelbesproke Du Plessis-saak het die Nederduitse Gereformeerde Kerk vanaf 1926 tot 1932 in groot beroering gehad (sien Hofmeyr 1986:4-14). Le Roux (1986:15) meen dat Johannes du Plessis se belangrikheid as Bybelwetenskaplike daarin geleë is dat hy 'soos nog nooit tevore in die Nederduitse Gereformeerde Kerk nie `n spesifieke soort omgang met die Skrif voorgehou het wat baie waardevol kon wees.' Du Plessis se standpunt was dat die sinvolle bestudering van die Skrif nie sonder deeglike besinning daaoor kan geskied nie. Sy arbeid het daartoe gelei dat hy die Bybel as `n Goddelike *en* `n menslike boek beskou het. Hierdie siening het dit vir hom moontlik gemaak om die Hoër Kritiek (d i die histories-kritiese metode) te kon beoefen (Le Roux 1986:24-9; 1993:107-14)), maar ook hoe dit getem en mak gemaak kon word vir die kerk en vir die prediking. Dit het hom egter in botsing gebring met die konserwatiewe kerkleiding en die fundamentalistiese elemente in die kerk, en die Du Plessis-saak was die gevolg. Die 'kritiese paradigma' wat vir bykans 70 jaar in mindere of meerdere mate deel was van die Bybelwetenskaplikes se mondering, of ten minste `n werkbare moontlikheid was, is met die Du Plessis-saak en die opkoms van die Kuyperianisme en die fundamentalisme vir baie dekades effektief gestuit en met die konserwatiewe groep, met hul naïef-realistiese kenteorie, se teologie vervang. Die *konfessionele benadering* wat in hierdie tyd beoefen is, is `n voorbeeld van die 'kritiese paradigma' wat gestuit is. Le Roux (1993:17-22) noem I H Eybers as `n eksponent van die konfessionele benadering, waardeur geïmpliseer word dat die Ou Testament vanuit die gesigspunt van die Christelike geloof gelees en verstaan moet word (sien hfst 4, par 3.1). Die historiese konteks van die Ou Testament word dus geïgnoreer. Kritiese wetenskap is in

hierdie benadering nie geduld nie (dit wil vir my voorkom asof die konfessionele benadering aan die begin van die 21ste eeu nog springlewendig is!). Volgens Deist (1994:137) is kritiese Bybelwetenskap só vir dekades in die kiem gesmoor. Oor die geldigheid van hierdie stelling het Bybelwetenskaplikes verskil. Hoewel Brown (1979:145-6) se siening dat genoemde gebeure tog nie so skadelik was nie en dat die kerk wel ruimte gelaat het vir navorsers wat histories-krities binne die raamwerk van die gereformeerde belydenis wou werk, nie Deist se navorsing onderstreep nie, is Spangenberg (1995:202) tog van mening dat Deist bo alle twyfel die nadelige uitwerking van die Du Plessis-saak op kritiese Bybelwetenskap blootgelê het.

Hoewel kritiese realisme in die vyftigerjare stadigaan weer veld onder Bybelwetenskaplikes (bv B B Keet, Jac J Müller, P A Verhoef, J C G Kotzé – Deist 1994:210-22) gewen het, was naïewe realisme steeds die heersende paradigma onder dogmatici (vgl Heyns 1958; Marais 1958; Fensham 1957; Potgieter 1954). In die sestigerjare en die vroeë sewentigerjare het genoemde verandering (na `n kritiese realisme) om verskeie redes momentum begin kry (sien verder in hierdie afdeling).

Dit sou gepas wees om op hierdie stadium kortliks te let op die verskil tussen die twee kenteoretiese tradisies wat ter sprake is, naamlik`n *naïef-realistiese* en `n *krities-realistiese* tradisie. Met *realisme* word bedoel `n beskouing wat aanvaar dat dinge bestaan onafhanklik van ons waarneming (Spangenberg 1995:193). Die werklikheid is ook nie net beperk tot dit wat ons kan meet en pas nie. Op die terrein van die teologie hang die groot verskil tussen die twee kenteorieë saam met teoloë se sienings oor hoe ons aan ons kennis oor God kom en die rol wat die Bybel daarin speel.

- Hoewel ietwat simplisties gestel, kan ons tog sê dat `n *naïef-realistiese kenteorie* in die teologie klem lê daarop dat ons God slegs kan ken omdat Hy Hom aan die mens openbaar het. Die Bybel bevat dan `n verslag van hierdie openbaring – meer nog, dit *is* die openbaring, vandaar die Bybel wat die Woord van God is. Die mens se aandeel in die totstandkoming van die Bybelse geskrifte word grootliks onderspeel.
- `n *Kritiese-realistiese kenteorie* lê ook klem op God se openbaring, maar die mens se betrokkenheid en nadenke daaroor kom meer tot sy reg. Hiervolgens bevat die Bybel vroeëre geslagte se nadenke oor God se openbaring en oor hulle ervaring van God. Die Bybel is dus nie werklik en reëel God se woord nie. Trouens, direkte woorde van God bestaan nie in die Bybel nie; slegs menslike weergawes van wat hulle gemeen het God se woord vir hulle dag is (vgl Labuschagne 1977:91-108; Deist 1982a:47-8). Dit

is juis hierdie insig van die kritiese realisme wat vir my bevrydend was. God openbaar Hom ook aan ons in die een-en-twintigste eeu oor aktuele sake van ons tyd. Nie meer op `n premoderne wyse soos in die Bybelse tyd nie, maar op `n postmoderne wyse en in die taal van die postmoderne era. En tog bly die Bybel aktueel – nie as `n boek met voorskrifte waaraan `n mens moet voldoen nie, maar as `n boek met riglyne vir die lewenspad wat jy vryelik toeëien. `n Groot aantal van die onlangse en huidige Bybelwetenskaplikes (Deist [bv 1978], W S Vorster [bv 1979], Spangenberg [bv 1995], Wolmarans [bv 2002], Scheffler [bv 1983], Jonker [bv 1997], ens) se werk weerspieël hierdie kenteorie.

- Benewens Bybelwetenskaplikes wat met bogenoemde twee kenteorieë werk, is daar ook `n derde groep wat `n heeltemal sekulêre lees van die Bybel voorstaan. Hoewel dit nooit deel van die Bybelwetenskappe in die Nederduitse Gereformeerde Kerk gevorm het nie, kom dit wel elders voor, en moet `n mens jou daarvan vergewis en ten opsigte daarvan posisioneer. In hierdie groep is die Bybel die produk van literêre kreatiwiteit en is die god net `n karakter in die verhaal (vgl Davies 1995). Vir die sekulêre leser is die Bybel `n boek waarvan die literêre waarde bestudeer en, miskien, waardeer kan word. Dit is geensins `n geloofsboek wat uit die geloof met die oog op geloof gelees word nie.

Terugblikke op die beoefening van die Bybelwetenskappe dui daarop dat die sewentigerjare van die twintigste eeu `n waterskeiding in die Bybelwetenskappe in Suid-Afrika verteenwoordig (vgl bv Le Roux 1993:27-34). *Veranderinge in die Bybelwetenskappe* wat in hierdie tyd momentum gekry het, voorsien die agtergrond vir die klimaat waarin Bybelwetenskappe vandag beoefen word. Die veranderinge is die gevolg van die kritiese-realistiese kenteorie wat weer op die voorgrond getree het. Sonder hierdie wending sou my geboorte en groei as kritiese Bybelleser waarskynlik nooit gerealiseer het nie. Dit was dus interessant en insiggewend om te kyk na die *faktore* wat *gunstige toestande vir die verandering* geskep het. Hierdie faktore word vervolgens kortliks bespreek.

- *Beter gespreksmoontlikhede* was aan die orde van die dag omdat persone wat in daardie vakke promoveer het, dosente in Semitiese Tale en Ou en Nuwe Testamentiese wetenskap geword het. B Gemser, `n Nederlander wat dosent aan die teologiese fakulteit van die Nederduitse Hervormde Kerk aan die Universiteit van Pretoria was, het die grondlegger van veral die Semitiese wetenskap in Suid-Afrika geword (Fensham 1969:81). A Van Selms, ook `n Nederlander, was aan dieselfde

universiteit verbonde as lektor in Semitiese tale. Studente onder hierdie geleerdes se leiding het nagraadse studies begin onderneem in die Semitiese en Klassieke Tale, en het `n besliste invloed op die gesprek gehad. S du Toit was die eerste promovendus van Gemser. P F D Weiss was die eerste Suid-Afrikaner wat in die Semitiese tale onder Van Selms promoveer het in 1954. Weiss was van 1948-1962 professor aan die departement van Semitiese tale op Stellenbosch. In 1950 is P A Verhoef as professor in die Ou Testament aan dieselfde universiteit aangestel. Hy was die eerste promovendus in die Ou Testament wat hier aangestel is (Fensham 1969:83). In die Semitiese Tale is Ou Testamentiese geskrifte byvoorbeeld in die konteks van tydgenootlike ou Nabye Oosterse dokumente, en die godsdiens van Israel op `n meer godsdienswetenskaplike manier, bestudeer.

- Die *Westerse meganistiese wêreldbeeld* (waarteen die gereformeerde teologie tereg so sterk te velde getrek het) het verander (vgl Rund 1962). Biologiese, psigologiese en sosiologiese beskouings het prioriteit bo materialistiese beskouings verkry. Begrippe soos lewe, eksistensie en skepping is benadruk bo waarneming en logiese denke soos voorheen (Venter 1965:231-2). Hierdie verandering het geensins die *Christelike* wetenskap bevredig nie, maar die veranderende situasie het die ou strydpunte irrelevant gemaak. Die *konteks* waarbinne die teologie bedryf is, het `n ander benadering vereis.
- *Woelinge in gereformeerde kringe in Nederland* rondom Skrifbeskouing en Kuyperianisme het in hierdie tyd voorgekom, en moes noodwendig ook mettertyd deel van die Suid-Afrikaanse gesprek word (vgl Potgieter 1965). Studente van die middel sestigerjare het onderwerpe soos 'Skrifbeskouing', 'die historisiteit van Bybelse verhale' en 'geskiedenis en kerugma' ywerig bespreek. Boeke soos dié van Lever (*Waar blijven we?)* en Kuitert (*Verstaat gij wat gij leest?)* is gelees, bespreek, betwis of verwonder. Hierdie gesprekke moes uiteindelik `n invloed uitoefen, en in die sewentigerjare het hierdie debat openlik in kerklike kringe begin (vgl Deist 1976a; Vorster, W S 1979).
- *Wyer ekumeniese betrekkinge* het voorgekom, met die gevolg dat die tydperk van akademiese isolasie aan die verbygaan was (Hanekom 1964:67). Studente het by akademiese inrigtings (bv Groningen, Leiden, Bonn, Marburg, Basel, Londen) *anders* as die Vrije Universiteit gaan studeer, met die gevolg dat die internasionale kontak veel wyer as voorheen voorgekom het. Dit het `n inligtingsontploffing en

perspektiefverskuiwing veroorsaak wat noodwendig die eng horison van die 'Boere-Calvinisme' moes verskuif (Deist 1991:373).

- *Die verselfstandiging van die Suid-Afrikaanse Bybelwetenskap*, waartoe die stigting van die Ou Testamentiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika (1957) en die Nuwe Testamentiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika (1965) `n groot bydrae gemaak het (vgl Van Selms 1959). Die selfstandigheid van Suid-Afrikaanse Bybelwetenskap is ook weerspieël in die groter aantal studente wat hul doktorale studies *in* Suid-Afrika voltooi het. Verskeie nuwe Afrikaanse teologiese tydskrifte het in hierdie tydvak die lig gesien: *Old Testament Essays (New Series)*, *Neotestamentica*, *Skrif en Kerk* en *Scriptura*. Die *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif* (wat die *Gereformeerde Vaandel* vervang het) het toe reeds bestaan. Groter teologiese selfstandigheid het ook uitdrukking gevind in eie Suid-Afrikaanse handboeke vir Bybelwetenskappe, byvoorbeeld *Gods Woord in mensetaal* vanaf 1972 en *Die Literatuur van die Ou Testament* vanaf 1986. Die nuutste handboeke van die Universitieit van Suid-Afrika, byvoorbeeld *Ancient Israelite literature in context* (Boshoff, Scheffler & Spangenberg 2000), sit die tradisie van teologiese selfstandigheid voort. In populêr-teologiese boeke in Afrikaans word, soos Van Selms (1959) vir die Ou Testamentiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika se lede in die vooruitsig gestel het, die publiek ook ingelig oor ontwikkelings op teologiese gebied.
- *Die stigting van interdenominasionele Bybelkunde departemente aan universiteite.* Dosente en studente van hierdie departemente het uit verskillende denominasies gekom, met die gevolg dat verskillende sienings mekaar begin slyp het. Jonker (1981:240) impliseer wel dat standpunt vir altyd teenoor standpunt sou bly staan, maar soos Heisenberg (1969) tereg aanvoer, verander so `n situasie mettertyd die menslike *bewussyn self*.
- *`n Wending in die sistematies-teologiese gesprek*. Die term 'Dogmatiek' is al hoe meer vervang met die term 'Sistematiese Teologie', wat reeds suggereer dat geleerdes in dié vakrigting anders oor hulle vak begin dink het (Deist 1994:266). Waar die kollig vroeër slegs op Gereformeerde denkers of apologeties op skeptici geval het, het die gesprek `n meer internasionale en interdenominasionele karakter aangeneem (vgl bv Van Huyssteen 1969, Lategan 1970, König 1974, Wethmar 1977).
- *`n Veranderde politieke situasie*. Vroeëre 'skeidslyne' wat 'liberale' politiek en teologie van 'konserwatiewe' politiek en teologie geskei het, het begin vervaag. Verset

teen die 'verstaansparadigma' van die nasionalistiese apartheidsbeleid het begin toeneem, *ook van die kant van konserwatiewe teoloë.* Terwyl sommige konserwatiewe teoloë dié beleid steeds gepropageer het, het ander hulle sterk teen die kerk se rassebeleid uitgespreek (vgl König 1974, Krüger 1972).

- *Die invloed van die sendingsituasie*. Die sendingsituasie het teologiese opvattings wat vroeër as vanselfsprekend as korrek aangesien is, skerp bevraagteken (vgl Bosch 1972b; Burden 1973). Sendelinge wat ook Bybelwetenskaplikes was, het die irrelevansie van die klassieke Gereformeerde hermeneutiese raamwerk vir Afrika ingesien (vgl Pretorius 1980a; Pretorius 1980b). `n Teologiese raamwerk en hermeneutiek vir *Afrika* se eie konteks het noodsaaklik geword (vgl De Villiers 1973:241).
- *Die invloed van swart teologie en bevrydingsteologie*. Dit is veral sedert die sewentigerjare dat swart teologie, en veral bevrydingsteologie, die 'blank-alleen-'greep (Deist 1994:268) op die (Gereformeerde) teologie gebreek het. Die idealistiese basis van klassieke Gereformeerde denke is gekonfronteer met die meer materialistiese hermeneutiese basis van die swart en bevrydingsteologieë. Nederduitse Gereformeerde teoloë moes hulle hierteenoor verantwoord (vgl Boesak[red] 1976; Bosch 1972a; Boshoff 1973). Hierdie beweging het die vanselfsprekendheid van die veronderstellings van Gereformeerde Bybelwetenskap skerp bevraagteken en `n indringende gesprek daaroor aan die gang gesit.
- *Verandering in die dosentekorps*. `n Jonger geslag Bybelwetenskaplikes het nou op politieke en/of teologiese front sterk verskille met die Nederduitse Gereformeerde Kerk gehad. Op *teologiese* grond het die 'beswaardes' hoofsaaklik beswaar teen die kerklike Skrif*beskouing* (en gevolglik ook die Skrifgebruik) gehad, terwyl diegene wat op *politieke* front met die Kerk gebots het, hoofsaaklik beswaar teen die Kerk se Skrif*gebruik* gehad het. Hierdie 'beswaardes' sou vanselfsprekend `n ander koers in hul eie onderrig en navorsing inslaan. Soos voorheen (vgl die Du Plessis-saak 1928-1932), het die kerk die kritiese realiste voor stok gekry. Spangenberg (1995:198-9) meld dat beide F E Deist (1976) en W S Vorster (1978) vroeg in hulle akademiese loopbane `n kerklike tugsaak beleef het, maar danksy hul goeie akademiese skoling, briljante redeneervermoë en fyn aanvoeling het hulle tugstappe afgeweer. Spangenberg self staan tans tugstappe in die gesig oor sy opvatting oor die erfsonde-

leer.

Ten spyte van bogenoemde veranderinge in die Bybelwetenskappe sedert die sewentigerjare, is die denkparadigma van die Hervorming (Spangenberg 1994:145-8), wat allermins kritiese teologie aanmoedig, ongetwyfeld steeds `n baie belangrike en invloedryke paradigma in die Nederduitse Gereformeerde Kerk. Dit kan grootliks die gevolg wees van kritiese Bybelwetenskap wat vir dekades lank gestuit is. Ewe belangrik vir die doel van hierdie studie, is dat die kritiese bevindings van die Bybelwetenskap, waar dit wel beoefen is, nie aan die gewone lidmaat gekommunikeer is nie. Dit is in lyn met die Kuyperianisme, want wanneer Kuyper die relatiewe reg van kritiese Skrifstudie erken, is dit slegs vir die 'enkele teoloë' bedoel, maar die resultate daarvan mag nie aan die gemeente deurgegee word nie (Augustijn 1969:90). Hierdie proefskrif sou juis wou pleit dat insigte van die Bybelwetenskap aan lidmate gekommunikeer moet word ten einde `n verantwoordelike lees en gebruik van die Bybel te verseker.

Die paragraaf oor die invloede in die Bybelwetenskappe word afgesluit deur kortliks te verwys na die *belangrikheid van die rol van die eksegeet (en die leser) in die interpretasieproses.* Hermeneutiese vrae het in hierdie tyd (sestiger- en sewentigerjare) toenemend aandag gekry. Van besondere belang was die rol van die historiese omstandighede en teoretiese mondering van die *eksegeet* self en sy of haar skeppende bydrae tot die interpretasie van Bybeltekste wat mettertyd `n hermeneutiese tema geword het. Dit is `n gegewe wat veral in die *bevrydingsteologie* erken is. Die bevrydingsteologie het vereis dat Bybelse uitsprake vanuit die konteks van die eksegeet self (teologie van onder) beoordeel moes word: is die eksegeet vir of teen apartheid? Is hy/sy uit die onderdrukte of bevoorregte stand? Het hy/sy saam met die armes geleef of nie? Dieselfde geld die konteks van die leser. Bybellesers is meesal onbewus van die persoonlike faktore in hulle lewe wat hul lees van die Bybel beïnvloed: is die leser, byvoorbeeld, manlik of vroulik, oud of jonk, wit of swart, akademies geskool of nie, `n Christen of nie? ensovoorts (vgl Scheffler 2000a:11-2). Hierdie 'teologie van onder' is in teenstelling met die perspektief van die ortodokse Gereformeerdes waaruit oor die Bybel gedink word, naamlik 'van God se kant af', 'van bo'. Die eksegeet (en die leser) se 'staanplek' het tot `n bepaalde *soort* Bybeluitleg gelei. Dit laat Deist (1981 en 1991) tot die gevolgtrekking kom dat die ideaal van 'objektiewe' Skrifuitleg nie prakties haalbaar is nie. Skrifuitleg moet tot die tydvak en omstandighede van die eksegeet (en die leser) beoordeel word. Dit is `n goeie voorbeeld van nuwe insigte wat aan die Bybelleser

gekommunikeer moet word ten einde die Bybel en die uitleg daarvan beter te verstaan en verantwoordelik te gebruik. Dit sal verhoed dat elkeen wat die Bybel lees, daarop sal aanspraak maak dat sy/haar uitleg daarvan noodwendig die enigste moontlike uitleg is.

3.2.4 Fundamentalisme aan die begin van die een-en-twintigste eeu

Hoe het die positiewe klimaat op Bybelwetenskaplike gebied, soos in paragraaf 3.2.3 geskets, die gewone lidmaat se lees en verstaan van die Bybel beïnvloed? Ek het reeds gemeld dat die invloed van die veranderinge in die Bybelwetenskappe in die sestigerjare en sewentigerjare nie na die gewone lidmaat en Bybelleser deurgewerk het nie. Trouens, in die jaar 2003 het die posisie nog weinig verander en is fundamentalisme springlewendig. Die groot Afrikaner J D du Toit (Totius) se gees deurtrek die 1953 Afrikaanse Bybelvertaling en sy sienswyse is tot vandag nog sigbaar. Uit sy talle artikels en voordragte word die presiese ooreenkoms met die kenmerke van die algemene fundamentalisme duidelik weerspieël (vgl bv Totius Versamelde Werke, Deel 4: 263 en 298). In sy Versamelde Werke 4:297-8 verwys hy na `n gedeelte wat `n Engelse joernalis, James Douglas, in `n koerant oor die geestelike droogte in Engeland geskryf het. Hy bied dit dan aan as `n praktiese preek wat ook op Suid-Afrika toegepas kan word, en, om alles te kroon, beskou hy dit as die beste kommentaar op Sefanja 1:6!

> ...dié wat die rug vir die Here draai, na sy wil nie vra nie en Hom nie raadpleeg nie.

Wat ons uit sy erfenis raak, is sy *totalitêre Skrifbeskouing* van die Bybel as onfeilbare Woord van God, die *verwerping van die kritiese Bybelwetenskap, verwerping van andersdenkendes* as ongelowiges 'puur en simpel', *verwerping van ander interpretasies* as 'Skrifverwerping en Christusversaking', die *wisseling van letterlike na figuurlike vertolking* van Skrifgedeeltes (die Pentateug het letterlik Moses as outeur, maar Jefta se gelofte is figuurlik bedoel), en die *bondgenootskap met die argeologie* (ter stawing van die juistheid van die Bybel).

Du Toit was by uitstek `n fundamentalis en Loader (1980:106) meen dat die Totiaanse fundamentalisme (nog) geensins uitgedien is nie, en dat die invloedsfeer wat hierdie denkwêreld opgebou het, nog steeds gevoed word deur fundamentalisme in hedendaagse klere en ook leefruimte gegee word deur 'maximal conservatism', soos onderskei deur Barr (1977). Barr (1977:123-6) onderskei, naas die totale fundamentalisme, ook `n tendens wat hy `n 'maximal conservative' standpunt noem. Hy sien dit as `n standpunt 'that uses the maximal

conservative argument on historical issues' en sê verder '... this material will naturally be read by fundamentalists as if it completely favoured the most highly conservative historical possibilities, but if read in another way it manifestly leaves open the line of retreat towards a more critical position, which is "less probable"' (Barr 1977:126). Verhale wat hier in die brandpunt sal wees, is byvoorbeeld die skeppingsverhale (Gn 1 en 2), die sondvloedverhaal (Gn 6) en die verhaal van Jona. Die teoloë wat Barr hier in gedagte het, is dié wat nie uitgesproke fundamentalisties is nie, maar op dié punte wat vir fundamentalisme baie belangrik is, neem hulle `n posisie in wat dit vir die fundamentalisme moontlik maak om hulle self te handhaaf, en dit selfs te voed – sonder om 'intellectual respectability' (Barr se uitdrukking) in te boet.

As voorbeeld kan genoem word die Afrikaanse Bybel met Verklarende Aantekeninge (1958). Hierdie kommentaarwerk, gebaseer op die 1953-vertaling, het in drie dele verskyn en op alle terreine van die kerklike lewe, veral onder gewone lidmate, `n belangrike en invloedryke rol gespeel. Die sterk polemiese toon van Totiaanse fundamentalisme ontbreek inderdaad, maar sy gees is wel teenwoordig – òf in die vorm van `n nuutgeklede fundamentalisme, òf só dat die invloedsfeer van die fundamentalisme nie gefrustreer word nie (vgl Loader 1980:106-8). Vrae oor outeurskap, historisiteit en feitelike korrektheid van die Bybel word met groot sorg hanteer – tipies van die fundamentalisme. J P Oberholzer (`n Hervormde predikant) het op 26 Januarie 1978 mondeling aan Loader meegedeel dat hy onder druk van Gereformeerde kant sy oorspronklike inleiding oor die boek Ester moes oorskryf, hoewel sy basiese sienswyse nie gewysig is nie (Loader 1980:108). Juis dít is insiggewend. Daar moet aan fundamentalistiese druk toegegee word totdat laasgenoemde tevrede gestel is, en die gevolg is dat die werk van fundamentaliste en nie-fundamentaliste wat aan `n projek saamwerk en onder een sambreel verskyn, die fundamentalistiese standpunt bevredig en versterk. In `n artikel sê P F D Weiss dat medewerkers gepoog het 'om mekaar te vind deur woorde of sinne te skrap of anders te formuleer, of deur verskillende opvattings sonder kommentaar naas mekaar te stel' (Weiss 1959:53). Dit is `n duidelike erkenning van die kompromiebeginsel. Wat Weiss egter nalaat om te sê, is dat die kompromie, volgens Loader, tot `n eindproduk lei wat as geheel slegs een teologiese tradisie (die fundamentalistiese) bevoordeel.

Die Bybellenium Eenvolumekommentaar (1999) is die nuutste Bybelkommentaar waaraan medewerkers van die drie Afrikaanse susterskerke gesamentlik gewerk het. In `n persoonlike gesprek met I J J Spangenberg, wat vir die kommentaar van die boek Daniël

verantwoordelik was, wou ek op 27 Maart 2001 weet of hy toegelaat is om ten volle krities te werk te gaan in sy kommentaar, en of dieselfde druk as tydens die 1958-projek herhaal is. Hy het my meegedeel dat hy wel toegelaat is om kritiese resultate weer te gee, maar dat professor Wil Vosloo, redakteur van die Ou Testament-gedeelte, hom versoek het om ook alternatiewe verklarings by te voeg. Weens gebrek aan ruimte kon hy nie aan die versoek voldoen nie, en het hy die moontlikheid van alternatiewe verkarings in sy inleiding tot Daniël verwerk. Die vraag is natuurlik of kommentare wat fundamentalisties te werk gegaan het, ook gevra is om ander (kritiese) standpunte as alternatiewe verklarings te stel. Dit is uiters onwaarskynlik, en dit wil dus voorkom of die verskynsel van verskillende opvattings wat, sonder kommentaar, naas mekaar gestel word, steeds `n opsie was aan die einde van die twintigste eeu. En die invloedsfeer van die fundamentalisme sou steeds teenwoordig wees!

Daar moet egter toegegee word dat Bybelkommentare die afgelope dekade kritiese resultate baie meer geredelik weergee as twee of drie dekades gelede (vgl Bybel in Praktyk 1993; Bybellenium 1999). In die Bybellenium is kommentare oor die boeke Daniël (Spangenberg 1999), Klaagliedere (Swanepoel 1999), Hebreërs (Wolmarans 1999b) en Jakobus (Wolmarans 1999c) voorbeelde van `n meer kritiese benadering. Daar is egter nog nie sprake van kritiese bevindings wat vryelik aan gewone lidmate gekommunikeer word nie, heel waarskynlik weens die vrees vir geloofsekerheid wat mag kwyn – en die boeke wat moet verkoop!

Loader (1980) verwys ook na ander voorbeelde waar die fundamentalistiese posisie versterk is, selfs deur teoloë wat nie fundamentaliste is nie. Hy noem die radioprogram 'Wat sê die Bybel?', waar teoloë vrae van die publiek oor die Bybel beantwoord, by name. Professor W C van Wyk het teenoor Loader (1980:109) erken dat hy `n vertekende beeld van sy eie oortuiging ten opsigte van die outeurskap van die Pentateug in dié radioprogram gegee het, omdat hy nie vir iets anders kans gesien het nie. Dit weerspieël die onwilligheid van nie-fundamentaliste om op daardie stadium hul standpunt onverskrokke te stel. Die gepubliseerde weergawe van die radioprogram, wat sedert Mei 1968 uitgesaai is, het in twee dele in 1970 (Engelbrecht, Pelser & Van Zyl 1970) en 1972 (Engelbrecht, Pelser & Van Zyl 1972) verskyn. Weer is dit die gewone Bybelleser wat die geleentheid ontneem is om in die kritiese resultate van die Bybelwetenskap te deel.

4. GEVOLGTREKKING EN VOORUITSKOUING

Om die ryke skakering en potensiële betekenis van die Bybel vir die mensdom te ontsluit, is die regte verstaan van die Bybel noodsaaklik. Dit kan slegs realiseer as die resultate van die kritiese wetenskap met die gewone mens gekommunikeer word, hetsy deur middel van prediking, Bybelkommentare, Bybelstudiegroepe, of watter middel ook al. Die kritiese lees van die Bybel kan `n groot tree in die regte rigting wees. Die kerk is dit aan sy lidmate, en veral sy jonger lidmate wat erns met die wetenskap maak, verskuldig. *Intellectus sacrificium* (die offer van die intellek) is nie meer haalbaar in `n postmoderne wêreld nie. En dit het niks te make met geloof in God wat by wêreldstandaarde aangepas moet word nie! Dit gaan oor die vraag: Wat het die geskrifte van die Bybel regtig vir hulle eerste (oorspronklike) gehoor gesê? En eers dan kan ons bepaal wat God deur die eerste getuienisse van sy bemoeienis met hulle, vir ons in ons tyd en wêreld wil sê.

Wat die kritiese omgang met die Bybel betref, moet ons ophou om bevrees te wees dat ons mense sal 'verwar'. Die alternatief van `n onkritiese solidariteit in homogene eendersklinkende voorskrifte en standpunte is noodlottig. Kritiese denke ten opsigte van ons diepste waarhede is gebiedend noodsaaklik. Die voorwaarde hier is dat die kritiese lees van die Bybel eers bemeester moet word, anders kan die persoon se geloof wel in die slag bly. Dit is wel moontlik dat tradisionele geloofsopvattings in die proses gewysig word en dat `n mens se Godsbegrip aangepas of verruim kan word, maar God self hoef nie daardeur weerlê te word nie. `n Kerkvolk van napraters is bejammerenswaardig, want hulle dink nie na oor een van die belangrikste lewensterreine (die geestelike) nie. Hulle aanvaar geloofsuitsprake op `n onkritiese wyse. As die betroubaarheid en gesag van die Bybel afhanklik gemaak moet word van historiese berigte, wat met polemiese apologetiek verdedig moet word, dan rus die 'Skrifwaarheid' op `n wankelende rots (vgl Du Plessis 1987; Deist 1979).

Watter implikasies sou die nuwe (kritiese) insigte oor die Bybel vir die leser inhou? Die insigte dat die Bybel (religieuse) *literatuur* is wat onvermydelik deel het aan die kulturele oortuigings van destyds en waarin die skrywers die werklikheid waaroor hulle vertel, noodwendig vanuit sekere perspektiewe geteken het (vgl Vorster 1972, 1979, 1980; Deist 1973; Du Rand 1983), het die implikasie dat teologie nie meer die argief van sekerhede is nie, omdat God nie meer in die Bybel 'beskikbaar' is nie. Teologie moes (en die leser sal moet) van voor af leer dat die waarheid oor God en sy wil *gesoek* moet word, veral in gemeenskap

met gelowiges van uiteenlopende opinies. Die tyd van 'met diegene wat van die Calvinistiese uitgangspunt verskil, kan daar nie geargumenteer word nie', is finaal verby. Ons het juis die alternatief op ons opinie nodig as ons nader aan die waarheid wil kom (Deist 1991:379). Dit sal die besef laat posvat dat die Christelike geloof nie `n abstrakte dogmatiese sisteem is nie, maar `n lewenswyse vol beslissings wat telkens onder nuwe en ander omstandighede geneem moet word – selfs omstandighede wat nog nooit vantevore in die geskiedenis van dié geloof opgeduik het nie. Dan sal die Christelike geloof nie as `n starre boekgodsdiens gesien word nie, maar as `n lewende tradisie en `n lewende opdrag tot verantwoordelikheid en begrip (Deist 1981:10).

Sekerhede oor wat ons in ons (postmoderne) tyd van God moet dink, het ons nie. Die nuwe insigte het my, as pre-kritiese Bybelleser, verwar en ek het dit as traumaties ervaar (sien hfst drie). Namate die groeiproses as kritiese leser egter gevorder het, het die nuwe insigte instrumente geword in `n eerlike soeke na die Goddelike. Onsekerheid oor wat ons van God moet dink, het `n baie verrykende ervaring van met God in `n daasglikse verhouding te leef, geword - dit het dus `n lewenswyse geword. Nuwe insigte kan dus met groot vrug aan gewone lidmate gekommunikeer word – mits hulle gehelp word om daardie insigte te verwerk (sien hfst ses).

Ek verstaan nou hoekom ek die Bybel al die jare op `n spesifieke wyse verstaan het, en hoekom ek dit vanselfsprekend as die 'regte en die enigste' manier van interpretasie beskou het. Ek het iets begin verstaan van wat dit is om *in God* te glo, en nie meer *in `n leer oor God* nie. Ek het tot die insig gekom dat dit juis kritiese geloof is wat uiteindelik kan sê: 'Ek is verseker dat geen dood of engele of owerhede of magte of teenwoordige of toekomende dinge of hoogte of diepte of enige ander skepsel – en laat ons maar byvoeg: geen kritiese teologie – ons sal kan skei van die liefde van God wat daar in Jesus Christus, onse Here, is nie (Rm 8:38-39). Sulke dinge mag ons dalk van `n opvatting, `n siening of `n leer skei, maar nooit van God nie. Want geloof, ook dié van `n kritiese Bybelleser, is `n gawe van God wat groei (vgl Deist 1979:7-13).

In die volgende hoofstuk sal die geboorteproses in oënskou geneem word. Die diepgaande invloed van die fundamentalisme het die geboorteproses langsaam en moeisaam laat verloop. Die insig wat ek egter in my studie in hierdie hoofstuk verkry het, het tog gehelp om die komplikasies by die geboorte te temper en om dit uiteindelik `n suksesvolle ervaring te maak.

HOOFSTUK DRIE

DIE GEBOORTEPROSES: HOE EK VAN DENKE VERANDER HET

Die oorgang van `n fundamentalistiese (pre-kritiese) lees en verstaan van die Bybel na `n kritiese benadering verg baie moed en durf, en dit geskied nie sonder probleme in vele opsigte nie. Ek sien dit as `n 'geboorte*proses*' wat nie sonder komplikasies plaasvind nie. In hierdie hoofstuk beoog ek om iets van my moeilike 'geboorte' te reflekteer. Voordat `n groeiproses kan begin, moet die 'geboorte' eers plaasvind en suksesvol afgehandel word. Om my persoonlike ervaring op skrif te stel, het baie terapeutiese waarde gehad en dit het my gehelp om later die hele proses in perspektief te sien. Ek deel graag hierdie ervaring met die leser.

1. PSIGOLOGIESE ERVARINGS

Hoewel my verstaan van die Bybel voor die geboorte (hfst 2) nie vir my `n probleem was nie (ek het gedink daar is net *een* manier waarop *almal* die Bybel verstaan), het die kritiese benadering vir my `n nuwe wêreld van verstaan geopen. Ek was vasbeslote om voortaan hierdie benadering toe te pas, en was inderdaad baie opgewonde daaroor. Ek het nou geweet waar ek vandaan kom (hfst 2), en was gereed vir die nuwe ervaring. Niks, maar niks, kon my egter op die traumatiese proses wat sou volg, voorberei nie: `n skuldgevoel oor die 'verwerping' van `n ou vertroue, sonder dat `n sterk alternatief reeds sigbaar was; afkeurende houdings en opmerkings in gesprekke oor nuwe insigte in `n klein godsdienstig-konserwatiewe gemeenskap, sonder enige ondersteuningsbasis.

Wat ek *moet* glo om `n goeie, gehoorsame Christen te wees, was so diep by my ingewortel dat ek mettertyd begin skuldig voel het as ek sou verskil van *dit* wat vroeër die 'die enigste waarheid' was. Wie is *ek* per slot van rekening om te sê dat die verhale van Noag en Jona nie 'ware gebeurtenisse' reflekteer nie? Om Jesus van Nasaret anders te sien as wat nog altyd in die kategese en in die kerk (by monde van die geloofsbelydenisse) aan my voorgehou is, het `n diepe skuldgevoel by my laat posvat. Om alles te kroon, kon ek die nuwe insigte nog nie sinvol verwerk nie as gevolg van die gebrek aan `n sterk alternatief, en weens die afwesigheid van `n ondersteuningsbasis. Dit het by tye vir my gevoel asof ek `n afvallige geword het. Om alles net erger te maak, het ek alleen met hierdie negatiewe gevoelens geworstel, deels omdat ek nie die vrymoedigheid gehad het om ander van my geloofstwyfel

te vertel nie, en deels omdat ek gou besef het dat my nuwe insigte nie byval vind in `n klein godsdienstig-konserwatiewe gemeenskap nie. Ek was ook nog nie goed genoeg geskool in die nuwe benadering om my kennis met oortuiging met ander te deel nie. Mense se teenargumente, hoofsaaklik vanuit `n dogmatiese hoek, kon ek nog nie na behore hanteer nie, en gevolglik het dit my verder ontsenu. In hierdie omstandighede sou `n ondersteuningsbasis, hoe klein ook al, vir my baie beteken het.

Hoewel die nuwe benadering nooit letterlik tot ostrasisme gelei het nie, het ek dit tog psigologies as `n mate van uitsluiting ervaar. Huisvriende van my oorlede ouers het by geleentheid by ons oornag, en die gesprek het op `n stadium oor my studies gegaan. Die twee mense weerspieël die tipiese fundamentalistiese uitgangspunt waarmee ek so vertroud was (hfst 2). Die kritiese benadering was vir hulle 'van die duiwel' en `n verwerping van die Christelike geloof. Hulle het gevolglik `n ernstige beroep op my gedoen om my daarvan te weerhou. Dit het tydelik `n skuldige gewete tot gevolg gehad, en ek het gewonder of alles die moeite werd was. Moes ek nie maar oë toeknyp en weer probeer om 'soos `n kind te glo' nie?

Vir my was die pynlikste ervaring egter die totale verlies van geborgenheid, van veiligheid wat ek *voor* die 'geboorte' ervaar het. `n Belangrike rede vir hierdie dilemma was die vraag na die relevansie van die Bybel in die een-en-twintigste eeu nadat al die nuwe insigte verreken is. Dit het vir my gevoel asof die Bybel vir die moderne mens weinig meer kan beteken, of bykans geen lewensin het nie. Steyn (1985) het my egter tot die besef gebring dat my dilemma nie uniek is nie; trouens, bykans alle mense wat die kritiese benadering verkies, ondervind dieselfde probleem. Toe eers het ek besef *hoe* `n diepgaande invloed die fundamentalisme op my lewe het: op my denke en op my emosies. Om fundamentalisme *intellektueel* te ontgroei, was die makliker deel van die geboorteproses. Om dit egter *psigologies* te ontgroei, het ek op `n stadium as bykans onhaalbaar ervaar. My *hele wese* sou as`t ware beïnvloed word.

Wat die potensiële kritiese Bybelleser deeglik moet besef, is dat die distansiëringsproses, of geboorteproses, nie maklik of vinnig verloop nie. Dit is `n langsame en moeisame *groeiproses.* In hierdie proses kon geen hulp van `n fundamentalistiese wêreld verwag word nie; inteendeel, in die lig van die kenmerke van die fundamentalisme (vgl hfst 2, par 2.2) kan `n alternatiewe verstaan van die Bybel `n vyandige reaksie uitlok en tot ostrasisme (verwerping) van die individu lei. Die *kenteoretiese bevoorregting* wat die Bybel binne die fundamentalisme geniet, gee direk aanleiding hiertoe (vgl hfst 2, par 2.4). Die Bybel is naamlik *deel van die godsdiens self,* en as die Bybel krities gelees word, is dit die

godsdiens self wat gekritiseer word. Die status van die Bybel as absolute en perfekte simbool van die godsdiens word bedreig (vgl die Nederlandse geloofsbelydenis). `n Kritiese benadering tot die Bybel, byvoorbeeld die opvatting dat Jesus nie in die Ou Testament voorspel word nie, word summier aan ongeloof gelykgestel. Diegene wat so `n benadering tot die Bybel het, glo nie in God nie, of hulle word as naam-Christene gebrandmerk omdat hulle `n 'aanslag' teen die 'waarheid' van die 'Skrif' maak.

Nog `n aspek wat bydra tot die verwerping en verdagmaking van `n kritiese lees van die Bybel, is die *naiëf-realistiese kenteorie* (vgl o a Deist 1988; ook hfst 2, par 2.3). Lesers wat die Bybel vanuit hierdie kenteorie en daaruitvloeiende teologiese veronderstellings lees en verstaan, reageer heftig op die kritiese lees van die Bybel. In die lig van die spesifieke waarheidsbeskouing van die naïewe realisme (slegs 'dit wat werklik gebeur het, is waar') is so `n reaksie seker verstaanbaar – al berus die reaksie op onkunde en `n geërfde Skrifbeskouing. Feit bly egter dat die kritiese, nie-referensiële leser as 'liberaal' en 'ongelowig' gebrandmerk word.

Terugskouend kan ek verstaan dat pre-kritiese lesers op hierdie wyse reageer, want ek was ook skuldig aan dieselfde vooroordeel. Die psigologiese effek wat deel daarvan is, was egter vir my `n nuwe ervaring. Dat dit `n alleenpad is om te stap, is nie `n illusie nie. Sonder enige ondersteuningsbasis kan dit selfs traumaties word. Dit verklaar waarom persone wat die behoefte het om fundamentalisme te ontgroei, en in die proses geen hulp ontvang nie, later òf glad nie meer in godsdiens belangstel nie, òf, in reaksie teen die fundamentalisme, word die kind met die badwater uitgegooi: selfs dit wat nog sinvol is, word eenvoudig verwerp. Ek wonder of Friedrich Delitzsch in sy boek *Die grosse Täuschung* (Die Groot Bedrog) nie dalk `n voorbeeld hiervan is nie (vgl Bright 1967:65-6). In hierdie boek ontken hy dat die Christendom uit die Judaïsme ontwikkel het, en ook dat Jahwe, die God van Israel, enigsins met die God van die Christendom geïdentifiseer kan word: om so `n identifikasie te maak, is 'die groot bedrog' (Delitzsch 1920:70).

Ek wou vasstel of my persoonlike psigologiese ervaring(s) ten opsigte van sekere aspekte van kritiese Bybellees uniek is, al dan nie. Ek het gevolglik as deel van `n vraelys (sien addendum, afdeling B vrae 1-9) vrae gevra wat my in staat gestel het om sekere afleidings uit die response te maak. Die onderstaande is `n opsomming van die verwerking van die onderskeie vrae:

- Die reaksie van *Ou en Nuwe Testamentici* ten opsigte van *nuwe insigte oor God en geloof* (vraag 1)[1] was grotendeels dat hulle dit nie as traumaties ervaar het nie. In Willem Boshoff[2] (2003:respondent vraelys) se woorde word die meeste respondente se reaksie saamgevat: 'Dit het vir my `n opwindende verstaanstog geword (die teenoorgestelde van `n geloofskrisis)'. Louis Jonker[3] (2003:respondent vraelys) bevestig hierdie ervaring: '`n Kritiese lees van die Bybel het vir my `n bevrydende ervaring gehad deurdat ek besef het dat daar nie van my verwag word om my redelike vermoëns op te offer ter wille van my geloof nie.' *Gewone lidmate* se ervaring was egter verskillend: vir hulle het dit aanvanklik tot `n geloofskrisis gelei, maar later is dit as verrykend en bevrydend ervaar (dus gelykstaande aan my eie ervaring). Dit is interessant dat *predikante* uit wie se response ek in afdeling A van die vraelys kon aflei dat hulle die Bybel pre-krities lees (hoewel hulle self van mening was dat hulle dit krities doen), deur die bank gesê het dat die kritiese lees vir hulle geen probleem was nie. André Meintjes[4] (2003:respondent vraelys) stel dit as volg: 'Alle tradisies moet telkens getoets word aan die geopenbaarde Woord. Ek, as gelowige, wil graag fyn luister na wat God sê. Daarom moet ek altyd weer luister.'
- Ten opsigte van die reaksies van *ander gelowiges* (vraag 2)[5], het `n groot aantal respondente gesê dat mense se reaksies wissel van sterk veroordelend (diegene wat `n fundamentalistiese lees van die Bybel voorstaan) tot ondersteunend. Julian Müller[6] (2003:vraelys respondent) vat dit saam: '`n Verskeidenheid van reaksies. Meestal ondersteunend en `n gevoel van bevryding.' As nuwe insigte in kleiner groepverband hanteer is, is die reaksies merendeels positief. Die integriteit van, en vertroue in, die persoon wat die insigte kommunikeer, is van deurslaggewende belang (Jonker 2003:respondent vraelys). `n Vertrouenspersoon, byvoorbeeld die predikant self, ervaar dat ander gelowiges gretig is om te leer, en dikwels 'oopmaak' oor sake waaroor hulle al baie gewonder het, byvoorbeeld die skepping in ses dae en die grootte van Noag se ark (Gys Els[7] 2003:respondent vraelys).

---

[1] Kritiese Bybellees kan tot nuwe insigte oor ons geloof en oor God lei. Tradisionele geloofsopvattings waarmee u grootgeword het, kan gewysig word. Hoe het u die nuwe insigte ervaar?
[2] Boshoff is `n dosent in die Departement Ou Testament aan die Universiteit van Suid-Afrika.
[3] Jonker is `n dosent by die Teologiese Fakulteit aan die Universiteit van Stellenbosch.
[4] Meintjes is `n predikant in die N G Kerk.
[5] As u met ander gelowiges oor nuwe insigte gepraat het, wat was hulle reaksie?
[6] Müller is `n predikant in die N G Kerk en dosent aan die Universiteit van Pretoria.
[7] Els is `n predikant in die Nederduits Hervormde Kerk van Afrika en ook `n kliniese sielkundige.

- *Predikante se reaksie* op nuwe insigte waaroor met hulle gekommunikeer word (vraag 3)[8], wissel ook. Predikante wat self `n kritiese benadering verkies, reageer positief. Diegene wat nie krities is nie, is sterk veroordelend. Fanie Cronjé[9] (2003:respondent vraelys) som pre-kritiese predikante se reaksie as volg op: 'Hulle is baie negatief en onthuts. Hulle ervaar dit as verwarrend en bedreigend.' Baie is ook bang en huiwerig om `n opinie uit te spreek, moontlik omdat hulle versigtig is vir kerklike tug. Predikante wat nie baie oor hulle vakgebied lees nie, is ook sterk veroordelend (Pieter Craffert[10] 2003:respondent vraelys). Die inhoud van die belydenisskrifte is vir hulle voldoende.
- Wat die *verhouding met die kerk* betref (vraag 4)[11], wissel dit van die kerk wat `n geestelike tuiste bly, al kry hulle soms die wind van voor (Johan v d Merwe[12] 2003:respondent vraelys), tot mense wat geen tuiste meer in die kerk vind nie. Piet Muller[13] (2003:respondent vraelys) beskryf sy ervaring so:

> 'Dit het gelei tot die besef dat daar maklik net soveel Christene buite die kerk as binne die kerk is. Vandag het ek geen formele bande meer met enige kerk nie. Ek is intens bewus daarvan dat daar vir die kerk `n "nuwe bediening" en `n nuwe taak voorlê.'

  `n Algemene klagte van kritiese respondente was dat die kerk hulle nie as kritiese Bybellesers akkommodeer nie.
- Binne *gesins- en familieverband* (vraag 5)[14] bring nuwe insigte soms spanning mee, sonder verwerping van die persoon. Hendrik Bosman[15] (2003:respondent vraelys): 'Heftige, maar ook noodsaaklike gesprekke – weinig konsensus – tog bly ons lief vir mekaar.' Die meeste respondente kommunikeer nuwe insigte met gesins- en familielede en hoewel hulle nie altyd saamstem nie, laat hulle ruimte vir mekaar se sienings. Jongmense neig meer tot onafhanklike denke, en van die respondente vind in hulle kosbare gespreksgenote. Integriteit en vertroue speel vanselfsprekend hier ook `n belangrike rol.

---

[8] En as u met predikante oor nuwe insigte gepraat het? Wat was hulle reaksie?
[9] Cronjé is `n predikant in die N G Kerk.
[10] Craffert is `n dosent in die Departement Nuwe Testament aan die Universiteit van Suid-Afrika.
[11] Watter gevolge het nuwe opvattings op u lewe gehad t o v u siening van die kerk en u verhouding met die kerk?
[12] Van der Merwe is `n predikant in die N G Kerk.
[13] Muller is `n toekomskundige.
[14] Watter gevolge het nuwe opvattings gehad ten opsigte van u gesinslede en familie?
[15] Bosman is `n dosent aan die Teologiese Fakulteit aan die Universiteit van Stellenbosch.

- Die meeste respondente het die *kritiese Bybellees-proses* as positief ervaar (vraag 6)[16]. 'Bevrydend' is `n woord wat in baie gevalle gebruik is. Mariëtte van der Merwe[17] (gewone lidmaat) stel dit so: 'Aanvanklik het `n mens geglo dat jy al die jare `n leuen geglo het, maar uiteindelik het daar `n absolute gevoel van bevryding van voorskriftelikheid ingetree.' Piet Muller (2003:respondent vraelys) sê dat hierdie proses hom van agnostisisme tot `n ryk geestelike lewe gelei het.
- Diegene wat negatiewe gevoelens ervaar het (vraag 7)[18], het meestal self daarmee geworstel en dit op hulle eie verwerk. S W Cronjé[19] (2003:respondent vraelys): 'Ek het met genade self daarmee geworstel en grootliks op my eie verwerk.' Waar `n ondersteuningsbasis beskikbaar was, is negatiewe gevoelens gouer verwerk as waar daar `n gebrek aan gespreksgenote was. Hieruit is dit vir my baie duidelik dat die kommunikasie van nuwe insigte 'georganiseerd' moet plaasvind: in kleiner groepe waar lidmate gelei word om self die insigte te internaliseer (hul eie te maak). Die kerk het hier `n defnitiewe rol om te speel ten einde lidmate wat krities met die Bybel wil omgaan, te akkommodeer (sien hoofstuk 6, par 2). `n Ondersteuningsbasis en gespreksgenote kan negatiewe gevoelens teenwerk.
- Op die vraag hoe *kerkbywoning* beïnvloed word deur die pre-kritiese lees van die Bybel tydens eredienste (vraag 8)[20], was die oorweldigende reaksie dat kerkbywoning nie daardeur beïnvloed word nie, maar dat die teksgedeelte eiehandig op `n kritiese wyse 'vertaal' word. J M Stijdom[21] (2003:respondent vraelys):

> 'Wanneer ek na `n preek luister, doen ek dit uiters krities – dit wil sê ek vra myself af waar en waarom ek saamstem met of verskil van die prediker.'

Die geloofsgemeenskap bly belangrik, al word die vorm waarin die teks voorgehou word, bevraagteken. In groter dorpe en stede, waar daar talle gemeentes is, soek kritiese lesers gemeentes waar predikante al die pad van kritiese leer en nadenke

[16] Hoe het u die kritiese Bybellees-proses ervaar?
[17] Van der Merwe is `n tuisteskepper.
[18] Indien u negatiewe gevoelens ervaar het, hoe het u dit hanteer?
[19] Cronjé is `n afgetrede dosent van die teologiese kolleges van die Volle Evangelie Kerk van God. Hy is tans `n pastoor.
[20] Wanneer `n mens die Bybel krities begin lees, ondervind jy dikwels dat jy dit nie meer 'soos voorheen' kan lees en verstaan nie. Sondae in die kerk is dit moontlik dat die Bybel op `n onkritiese wyse gelees en uitgelê mag word. Hoe beleef u dit?
[21] Strijdom is `n dosent in die Klassieke aan die Universiteit van Suid-Afrika.

gestap het (Spangenberg[22] 2003b:respondent vraelys). Oppervlakkige preke kan moeilik hanteer word, daarom is daar ongelukkig ook diegene wat die opsie uitgeoefen het om glad nie meer kerk toe te gaan nie. Dit beteken egter nie dat hulle die Christelike tradisie verwerp het nie, hulle leef dit net buite die kerk uit.

- Wat kritiese lees as *groeiproses* betref (vraag 9), was daar algemene konsensus dat geestelike verryking die uiteinde was, en dat ander lesers derhalwe aangemoedig behoort te word om die Bybel op hierdie manier te lees en verstaan. A W Doyer[23] (2003:respondent vraelys): 'Langs hierdie weg het ek al meer die Bybel se verstommende diepte en rykdom aan wysheid begin raaksien en ontdek.' Ek moet egter toegee dat daar ook enkele gevalle was vir wie die Bybel, as gevolg van die kritiese lees daarvan, `n irrelevante boek geword het.

Buiten die reaksies van my respondente, het die *debat oor die Nuwe Hervorming* hier te lande ook aan my getoon dat daar ander 'postmoderne gelowiges' is wat met dieselfde gevoelens worstel. Skielik het ek besef dit is in orde om oor my twyfel te praat, want dit is nie net ek wat ongemaklik is met sekere dinge wat die kerk leer nie. Ek het myself wysgemaak dat eerlike twyfel dalk beter is as valse sekerheid. Twyfel het die voordeel dat dit `n mens dwing tot `n eerlike soeke na die goddelike, en in die proses word die twyfelaar gedwing om haar paradigmas weer te beoordeel. Sekerheid, daarenteen, sien geen nodigheid vir so `n stap nie, want sekerheid laat die mens veilig voel en maak haar onwillig om krities na die oorsprong van haar sekerheid te kyk.

In die boek *Die Nuwe Hervorming* (Muller 2002a) stel Piet Muller (2002b:19-37) enkele 'postmoderne gelowiges' aan die woord om van hulle gewaarwordinge te vertel. Ek kon my onvoorwaardelik met sy respondente se ervarings identifiseer, en dit het aan my `n mate van gemoedsrus gegee. Gideon Nel (Muller 2002b:20), `n afgetrede akademikus van Bloemfontein, verwoord ook my dilemma in my soeke na geloofsekerheid:

> 'Maar dis erg traumaties om op `n dag aan jouself te erken: Ek glo nie meer soos die kerk waarin ek opgegroei het en ek my kinders opgevoed het nie. Ek het nie `n nuwe kerk ontdek nie. Ek is nie kwaad oor die liedjies wat in die kerk gesing word of nie gesing word nie. Ek is nie gegrief oor die predikant nie; trouens, ek kry hom jammer. Maar wat die kerk leer, wat die Christelike kerke in die algemeen leer, kan ek nie (meer) glo nie. Dis nie omdat ek nie wíl glo nie, of nié in God wil glo nie, net dat ek nie langer kan glo soos die Kerk van my verwag om te glo nie: in `n knoeiende God, `n wraakgierige God, `n jaloerse God, `n onregverdige God, `n besluitelose God, `n wrede God…'

[22] Spangenberg is `n dosent by die Departement Ou Testament aan die Universiteit van Suid-Afrika.
[23] Doyer is `n predikant in die N G Kerk.

Sondae in die kerk kan ek nie (meer) met oorgawe die Apostoliese geloofsbelydenis saam met die gemeente hardop bely nie, want ek kom nie verder as 'Ek glo in God, die Skepper' nie. Om dit aan myself te erken, was al klaar `n stap vorentoe. Ek is daartoe in staat gestel deur die wete dat daar baie ander gelowiges is wat ook nie meer tuisvoel met `n konvensionele benadering tot die godsdiens nie. Ek het God nou as soveel groter as Die Vader begin sien, en het nie meer geskroom om te sê hoekom ek Hom nou anders sien nie. So het ek `n onsigbare ondersteuningsbasis opgebou.

Ek *weet* dat ek eerlik en ernstig is met my soeke na die goddelike. Dit kan ook gesê word van al die 'postmoderne gelowiges' met wie ek kontak het. Ek onthou hoe ongemaklik en ontuis ek op skool gevoel het as ek nie so 'vir Jesus kon lewe' soos baie van my CSV-maats nie. Ek kon nooit deel word van die emosie wat by tye met `n CSV-kamp gepaard gegaan het nie. Die emosionele aspek het my beklemd laat voel, en as kind het ek gedink dit is seker `n teken dat ek nie '`n kind van God' is nie. Ek was geensins `n ateïs nie, en glad nie onverskillig ten opsigte van my godsdiens nie; inteendeel, ek het nog altyd my godsdiens as deurslaggewend vir lewensin beskou. Dit is net dat ek God van kindsbeen af op `n ander manier as deur my emosies wou beleef. Ek glo dit het met my geaardheid, my tipe persoonlikheid te doen. Dit is *nou* eers dat ek besef dat ek toe nooit 'verkeerd' was nie, dat God my aanvaar net soos wat ek is. Mense verskil van mekaar, ook ten opsigte van hulle geloofsoortuigings en hulle godsdiensbelewenisse. Hierdie verskille impliseer nie dat een groep reg is en die ander verkeerd nie. God het nie 'witbroodjies' nie. Sy genade is so groot dat dit almal insluit – ook diegene wat in die stilte tot Hom nader en in die besonder by Hom as misterie aanklank vind en Hom so wil aanbid. Daarom raak ek ongemaklik met mense wat as`t ware ander wil dwing om in `n groep hardop te bid as hulle verkies om dit nie te doen nie – om watter rede ook al.

Ek het as kind dikwels mense beny wat net glo en dan tevrede is, wat nie twyfel en onsekerheid ken nie, wat met groot oortuiging en vrymoedigheid 'ander na Jesus kon lei'. As volwassene het ek egter mettertyd min waardering gehad vir mense wat blindweg glo, net omdat dit die 'regte ding is om te doen'. Jy moet net nie van sulke mense verwag om hulle oortuigings te verantwoord nie, en kritiese vrae moet jy nie aan hulle vra nie. Dit het my begin grief dat mense oor iets so kardinaal as hulle geloofsoortuigings so passief kan wees. Die kritiese benadering het my gehelp om rigting te vind ten opsigte van geloofsoortuigings en –sekerheid. Ek kon vroom traktaatjies nie meer hanteer nie, en, benewens die Bybel wat altyd vir my rigtinggewend gebly het, het ek baie begin lees *oor* geloof en *oor* die Bybel.

Boeke wat oor fundamentele geloofsaspekte handel, wat nie net vir my sê *hoe* ek behoort te glo nie, maar veral *waarom* ek behoort te glo, het my geestelik verryk en opnuut oor geloof laat dink.

2. DIE KONSEP VAN ONTWIKKELING

Te midde van al die nuwe insigte, verwarde denke en emosies, was die relevansie van die Bybel vir my, wat tradisioneel onbeskaamd gereformeerd is, `n hoë prioriteit. Artikels van Hesse (1979), Steyn (1985) en Scheffler (1988) waarin daar oor verskillende benaderings van en fases in die lees en verstaan van die Bybel besin en gereflekteer word, het meegehelp om my gedagtes en emosies weer te orden. Ek het skielik ingesien dat ek met `n *ontwikkelingsproses* besig was, dat ek vanuit een fase of stadium na `n ander gegroei het en dat daar in die proses sekere psigologiese aanpassings, wat verwerk moet word, plaasvind. Mettertyd het ek iets van die verlore gevoel van geborgenheid begin herwin.

Hoewel Hesse (1979) se drie ontwikkelingstadia en Steyn (1985) se drie fases in die lees en verstaan van die Bybel verskillende klemtone het, is die gedagte van `n *aktiewe ontwikkelingsproses* by albei teenwoordig. Dit is belangrik om daarop te let dat Hesse (1979:191-2) meen dat al drie stadiums in alle godsdienste van die wêreld teenwoordig is. Dit is ook insiggewend dat hy opmerk dat nie alle mense tot die tweede of derde stadium vorder nie. Sommige (die oorgrote meerderheid?) bly vassteek by die eerste stadium (Hesse 1979:193-4).

Oorsigtelik kan die drie stadia as volg beskryf word:

- Onskuld
- Skuld
- Genade

2.1 Die stadium van onskuld

Die stadium van *onskuld* is die gelukkige en onverantwoordelike stadium van die kinderjare waar alles gesien en ervaar word as in plek te wees. Dit word in die Ou Testament in die paradysverhaal, voor die sondeval, weerspieël. Hesse (1979:193) meen dat die meeste mense waarskynlik in hierdie stadium bly:

> The majority … remain in their primeval condition, childishly below such conflicts and developments; …(they) remain in the irresponsible animal world of their instincts and infant dreams, and the saga of a condition beyond their twilight, of good and evil, of doubt concerning good and evil, of an emergence from misery into the light of grace, sounds ludicrous to them.

Steyn se *pre-kritiese fase* (Steyn gebruik die term *voorkritiese*) in die lees en verstaan van die Bybel sal in hierdie stadium voorkom, aangesien dit gekenmerk word deur die *spontane* omgang met die Bybel (Steyn 1985:7). Die kind identifiseer met Bybelhelde soos Jakob, Moses, Josua en Dawid. Hulle lewens openbaar aan die leser sekere karaktertrekke en waarhede wat sy dan internaliseer en in haar eie lewe weerspieël. In hierdie stadium word alles in die Bybel geglo soos dit geskryf is, en die leser word geestelik daardeur bevredig, voel geborge daarin. Gebeure in die verhale van Noag en Jona moet letterlik gelees en verstaan word, anders word die gevoel van geborgenheid bedreig, en is die Bybel nie meer 'waar' nie.

Omdat baie volwassenes miskien soos ek grootgeword het in `n tyd en `n milieu waar niemand dit gewaag het om `n gesagspersoon of –instansie se optrede of denke te bevraagteken nie, bevind die meeste Bybellesers hulle nog in dié stadium. Kritiese denke is nie aangemoedig of ontwikkel nie – nie by die huis, of by die skool, of by die kerk (allermins) nie. Ek het 'soos `n kind geglo': onkrities, en tevrede dat die gesagspersone en –instansies 'die beste weet'. Die feit dat gelowiges veilig en geborge voel in die stadium van onskuld, verklaar waarom min die behoefte het om na `n volgende stadium te ontwikkel. Konfrontasie met die moderne word as bedreigend beleef, en daar word meermale daarteenoor gereageer met `n uitspraak soos: 'ek glo maar soos `n kind'. Ek is egter ook van mening dat die gebrek aan belangstelling om verder te ontwikkel, toegeskryf kan word aan die feit dat die meerderheid nog geen blootstelling aan die kritiese benadering (en dus die volgende stadium) gehad het nie. In die Sondagskool en katkisasie is al die jare `n pre-kritiese dogmatiese benadering gevolg. Selektief gekose teksversies by die antwoorde van die Kort Begrip het die leer waar gemaak. Sondag se preek en die Heidelbergse Kategismus het dieselfde patroon gevolg. Die stadium van onskuld en die pre-kritiese lees van die Bybel is van kindsbeen af deeglik ontwikkel en vasgelê – op alle terreine. In hierdie fase is ons, as kinders, nooit met enige kritiese bevindings gekonfronteer nie. Ons het dus in totale onkunde geleef. Dit is ondenkbaar dat vandag se jeug nie minstens gekonfronteer sal word met sekere bevindings nie. Toe ek dit eers besef het, het ek die pynlike gevolge van verandering in denke beter verstaan, en kon ek dit langsamerhand verwerk. Diepgaande verandering is nooit pynloos nie, ook nie vinnig nie.

2.2 Die stadium van skuld

Die stadium van *skuld* word bereik as die onskuldige persoon bewus raak van die kennis van goed en kwaad, die strewe na kultuur, na moraliteit, na godsdienste, na menslike ideale (Hesse 1979:189). In die Bybel is dit bekend as die stadium van nougesette onderhouding van die wet, as die verkryging van verlossing deur goeie werke. Hesse (1979:189) meen dat die persoon wat met erns deur hierdie stadium beweeg, noodwendig op die ou end ontnugter word:

> … that is, with the insight that no perfect virtue, no complete obedience, no adequate service exists, that righteousness is unreachable, that consistent goodness is unattainable.

In hierdie stadium kom die *kritiese fase* van die lees en die verstaan van die Bybel voor (Steyn 1985:9-11). As gevolg van historiese kritiek kan die Bybelteks nie meer op sigwaarde aanvaar of verstaan word nie. Dit is juis hierdie fase wat ek as traumaties in my geloofslewe ervaar het. As deel van die kursusse *Inleiding tot die Pentateug en die profete* en *Inleiding tot die Sinoptiese evangelies en die Pauliniese briewe* (BSA 200) en die kursusse *Historiese probleme prakties ondersoek* en *Praktyk van* Skrifuitleg (BSB 200) aan die Universiteit van Suid-Afrika in 1986, het ek vir die eerste keer met `n kritiese benadering tot die Bybel kennis gemaak. Die kursus het begin met *Inleiding tot die Pentateug* en ek het kennis gemaak met die handboek *Mosaïek van Moses* (Deist 1976b). Skielik is dit aan my voorgehou dat Moses *nie* die alleenskrywer van die eerste vyf boeke van die Bybel, oftewel die Pentateug, kan wees nie. Sekere gedeeltes, die sogenaamde '*post-Mosaica*' is ná die tyd van Moses geskryf, en ander, die sogenaamde '*a-Mosaica*', kan kwalik deur Moses neergeskryf gewees het.

- Voorbeelde van teksgedeeltes wat as *post-Mosaica* beskou word, is byvoorbeeld *Genesis 12:6* en *Genesis 13:7*. Die woorde dat die Kanaäniete destyds die land bewoon het, is blykbaar geskryf in `n tyd nadat Israel die land van die Kanaäniete verower het, terwyl Moses self nooit die beloofde land betree het nie. Die aanhaling uit 'die Boek van die Oorloë van die Here' in *Numeri 21:14* sou beslis vreemd gewees het as Moses die outeur van hierdie deel was, want waarom sou hy uit `n geskrewe bron aanhaal om gebeure waarin hy self `n rol gespeel het, te beskryf? *Deuteronomium 2:12* kyk ongetwyfeld terug na Israel se verowering van die beloofde land as iets wat reeds afgehandel is. Niemand sal vandag wil volhou dat die

beskrywing van Moses se dood (*Dt 34:5*) en die daaropvolgende gebeure in *Deuteronomium 34:6-12* deur Moses self geskryf is nie. Dit is beslis ook geen toekomsvoorspelling nie (vgl Dt 34:6).

- Gedeeltes wat kwalik deur Moses geskryf kon gewees het, word *a-Mosaica* genoem. Die feit dat daar in die äøåú (die Wet van Moses) in die derde persoon (hy) gepraat word, kan `n aanduiding wees dat dit onwaarskynlik is dat Moses hom op hierdie manier sou uitgedruk het, maar aangesien skrywers soms verkies om oor hulleself in die derde persoon te skryf, kan dit nie as bewys aangevoer word nie. Tog is die herhaalde uitdrukking 'Dit is Moses en Aäron' in *Eksodus 6:25-6* vreemd indien Moses die skrywer is. In *Eksodus 11:3* word gesê dat Moses 'groot aansien' onder die Egiptenaars gehad het, en in *Numeri 12:3* dat hy '`n uiters sagmoedige man was'. Dit klink na selfverheffing, sou hy dit self geskryf het (Eybers 1977:4-6).

Ander soorte probleme wat Moses as enigste outeur van die Pentateug onwaarskynlik laat lyk, is die volgende: logiese inkonsekwenthede, dubbele oorlewerings, teenstrydighede en stilistiese verskille.

- As slegs een skrywer (Moses) aan die woord was in die Pentateug, verwag `n mens dat sy verhaal logies sal klop (Deist 1982b:18). Lees `n mens egter die verhaal krities, blyk dit nie die geval te wees nie. Lees `n mens, byvoorbeeld, die volgende drie gedeeltes horisontaal, dit wil sê langs mekaar, is daar `n *logiese inkonsekwentheid:*

i) *Genesis 25:26*	Isak is 60 jaar by Esau en Jakob se geboorte.
ii) *Genesis 26:34*	Toe Esau 40 jaar (of iets ouer) was, word Jakob in sy plek geseën by Isak se sterfbed. Isak is dus ongeveer 100 jaar oud.
iii) *Genesis 35:28*	Isak sterf eers in die ouderdom van 180 jaar.

- Nog `n probleem ten opsigte van `n enkele outeur is *doeblette* of *dubbele oorlewerings.* Word *Genesis 6:18-20* byvoorbeeld horisontaal met *Genesis 7:1-4* gelees, is daar duidelike herhalende gedeeltes:

i) *Genesis 6:18*	Noag word beveel om in die ark in te gaan, saam met sy vrou en hulle seuns en dié se vrouens.
Genesis 7:1	Noag word beveel om saam met sy hele gesin in die ark in te gaan.
ii) *Genesis 6:19*	Noag moet twee diere van elke soort saam met hom in die ark neem (`n mannetjie en `n wyfie).

Genesis 7:2	Noag moet van die *rein diere* saam met hom in die ark neem, sewe paar van elk (mannetjie en wyfie), en van die *onrein diere* moet hy twee van elk neem (mannetjie en wyfie).
iii) *Genesis 6:20*	Hy moet ook voëls saamneem.
Genesis 7:3	Hy moet voëls saamneem.

Dit is baie duidelik dat ons hier met `n dubbele oorlewering te doen het.

- *Teenstrydighede* is nog `n probleem as `n mens met `n enkele outeur wil werk. In bogenoemde twee gedeeltes (*Gn 6:18-20 en Gn 7:1-4*) kom daar `n voorbeeld van so `n *teenstrydigheid* voor. In Genesis 6:19 word Noag beveel om *twee* (`n mannetjie en `n wyfie) van *elke soort dier* in die ark te neem, maar in Genesis 7:2 is daar sprake van *sewe pare* (mannetjie en wyfie) van die *rein diere* wat saamgeneem moet word. Ander voorbeelde van sulke teenstrydighede in `n enkele hoofstuk is: *Genesis 7:8-9* in vergelyking met *Genesis 7:14-5*, en *Genesis 7:17* in vergelyking met *Genesis 7:24.*
- *Stilistiese verskille* is ook `n probleem. Met styl word bedoel *woordkeuse* (een skrywer verkies `n sekere woord om `n bepaalde saak mee aan te dui, en die volgende skrywer `n ander woord om dieselfde saak mee aan te dui), *maniere van vertel* (die een verkies tussenwerpsels, die ander vertel weer sonder om te veel voegwoorde te gebruik, ens) en bepaalde *voorstellingswêrelde* (een skrywer stel God op `n bepaalde manier voor, die ander op `n ander manier) [Deist 1982b:18-9]. Stylverskille in taalgebruik word byvoorbeeld in *Genesis 46:2-3* en *Genesis 28:13* aangetref:

Genesis 46:2-3	*Ek is God* (*íéäìà*), die God van jou vader…
Genesis 28:13	*Ek is die Here* (*äåäé*), die God van jou vader…

  Dit is onwaarskynlik dat dieselfde skrywer twee verskillende Godsname sal gebruik. Ten opsigte van verskille in voorstellingswêrelde, verwys ek na *Genesis 3 en Genesis 18* waar God *persoonlik* na die aarde kom en saam met die mense rondloop. In *Genesis 15:1* verskyn Jahwe in `n *droom* aan Abraham.

Deur die kritiese lees van die Bybel word dit dus mettertyd duidelik dat Moses waarskynlik nie die enigste (indien enigsins) outeur van die Pentateug kan wees nie. En ek het dan in die Sondagskool geleer dat Moses die eerste vyf boeke van die Bybel geskryf het! Wat meer is, ek moes dit in die Bybelkenniseksamen net so weergee!

Die kursus *Inleiding tot die Profete* het die boek Jesaja in drie afsonderlike boeke, te wete Proto-Jesaja, Deutero-Jesaja en Trito-Jesaja, verdeel (Fohrer 1984:363-88). In die kursus oor die *Sinoptiese Evangelies* het ek vir die eerste keer besef dat hierdie drie evangelies (Matteus, Markus en Lukas) oor dieselfde. gebeurtenisse wat weergegee word, onderling van mekaar verskil (Du Toit, A B 1985:29-58).

In die tweede deel van die kursus (BSB 200-Y) maak ek kennis met *historiese probleme* in die Ou en in die Nuwe Testament (die Sentraal-Palestynse stamme [Le Roux 1982:5-24], Deuteronomium en Josia se Wetboek [Bosman 1982:28-38], rondom die geboorte van Jesus, die lydensgeskiedenis en opstanding van Jesus [Du Plessis 1982b:42-74], ens, ens).

In die kursus *Praktyk van Skrifuitleg* maak ek met die histories-letterlike en die histories-kritiese metodes van Skrifuitleg kennis (Burger & Scheffler 1982:85-106; Schnell 1982:109-27). Die Sondvloed-verhaal van Genesis 6-8 word onder oë geneem. Die historiese kritiek (literêre kritiek) toon dat twee bronne in die sondvloedverhaal onderskei word, te wete die Jahwis (*J-bron*) en die Priesterskrywer (*P-bron*) [Von Rad 1972:123-4]. Dan is daar ook `n *Babiloniese vloedverhaal* wat as deel van die Gilgamesj-epos voorkom. Die Babiloniese 'Noag' se naam was Utnapisjtim. Tydens die Babiloniese ballingskap in 586 vC–538 vC, waar die P-bron sy meer vaste beslag gekry het (Van Schalkwyk 1996:188-9), het die Judeërs dieselfde woonruimte as die toenmalige Akkadiërs en Sumeriërs gedeel. Beïnvloeding kon daar plaasgevind het, hoewel daaruit nie afgelei kan word dat die Bybelse sondvloedverhaal van die Babiloniese verhaal afstam nie. Heel waarskynlik is beide van `n ouer Sumeriese sondvloedverhaal afhanklik (Von Rad 1972:124). Die Ou Testamentiese sondvloedverhaal is dus nie uniek aan die Bybel nie! Die *detail* van hierdie verhaal was nog nooit vir my `n probleem nie (tipies van die onskuld-stadium), want 'by God is alles moontlik'! Skielik bring die histories-kritiese metode nou `n ander perspektief: daar word krities na die historisiteit van die berigte van die Bybel gekyk, maar dit vra ook die vraag of die Bybel ooit bedoel het om in hierdie geval historiese feite in die moderne sin weer te gee.

Al die nuwe insigte het my verward gelaat, en skielik het ek `n geloofskrisis ervaar. Vir my was daar `n noue koppeling tussen God en die Bybel. As historiese onjuisthede in die Bybel voorkom, kan die Bybel mos nie waar wees nie. Hoe seker kan ek dan van God se bestaan wees? Op daardie stadium het ek *in die Bybel* geglo soos wat ek *in God* glo. Om in `n *leer oor God en `n leer oor die Bybel* te glo, was vir my presies dieselfde as om *in God* te glo. En toe my leer oor God in die Bybel bevraagteken word, wou my geloof in God tuimel. Ek

het nog nie onderskei en die insig gehad om nie *in die Bybel* nie, maar in die *God van wie die Bybel getuig*, te glo.

Ek het letterlik `n gevoel van skuld ervaar. Dit was asof ek ook aan, wat Young (1982:273) 'geestelike skisofrenie' noem, ly. Dit was asof ek tussen twee pole vasgevang was: aan die een kant was daar die kritiese pool, en aan die ander kant was daar die pool van, soos ek dit gesien het, toegewyde, gelowige Christen te wees. Soos vir R D Young (1982:273-85), was dit vir my dikwels verwarrend, en het dit gevolglik tot `n skuldgevoel gelei: ek het as`t ware as `n fundamentalis grootgeword, maar nou het ek geleer om die kritiese lees en bestudering van die Bybel te waardeer. Ek het inderdaad van die pre-kritiese na die kritiese fase beweeg, maar die psigologiese oorbruggingsproses was nog nie voltooi nie. Vir my was die *alledaagse* (pre-sistematies, soos wat die meeste mense daagliks die Bybel lees) en die *wetenskaplike* (sistematiese, kritiese lees) *gebruik* van die Bybel nog in stryd met mekaar (vgl Deist 1983a). *Geloof* het nog nie op *vertroue* uitgeloop nie (vgl Heller 1975). Blinde geloof is `n beginpunt, nie `n eindpunt nie. *Geloof* is `n onvoorwaardelike, maar ook onervare, oorgawe aan `n persoon of sekere opinie. Word hierdie geloof geskok, (bv deur insigte van die kritiese benadering) verwerp dit die voorwerp waaraan die gelowige hom oorgegee het. *Vertroue* is `n soort voorwaardelike en ervare oorgawe aan `n persoon of opinie. Nuwe kennis, nuwe insig in die voorwerp van vertroue, kan die vertroue self herdefinieer, heroriënteer, maar nie van alle vertroue beroof nie. Behalwe vir geloof wat nog nie op vertroue uitgeloop het nie, het ek ook nog nie van die stadium van *skuld* na die stadium van *genade* gevorder nie. Ek het nog op gesag geglo, soos `n kind sonder lewenservaring.

Ek wil Scheffler (1988:7) se gedagte deel dat `n mens in hierdie kritiese fase jou toevlug tot verskillende hermeneutiese middels neem ten einde die Bybel se kanonisiteit, gesag en status as die 'Woord van God' te 'red'. Daarsonder, so het ek geredeneer, sou die Bybel vir die postmoderne mens nie meer relevant kan wees nie. Daarom het ek, byvoorbeeld, geredeneer dat, hoewel die historisiteit van die Jonaverhaal verdag mag wees, sy boodskap, wat tog die belangrikste element van die verhaal is, nietemin waar is: God is getrou. Dit het die skuldgevoel vir eers gedemp. In die wetenskaplike gebruik van die Bybel, wat die kritiese leser met erns *moet* bejeën, word die verskynsel van kulturele relatiwiteit egter `n realiteit. Daarvolgens is dit duidelik dat die boodskap van die teks dikwels bepaal word deur die wêreldbeeld van die kultuur waarvan die teks `n produk is (vgl Nineham 1976:26vv; Kraft 1979:53-60; Scheffler 2000a:12-6; sien ook hfst 4, par 1.3.2). As gevolg van die kulturele gaping tussen die kritiese leser en die teks, moet die teks en sy boodskap

eers 'vertaal' word vir die kultuurkonteks van die kritiese leser en word dié proses dan naarstiglik aan die gang gesit. Die gedagtes is modern, maar as gevolg van sosiale, en gevolglik psigologiese, druk moet die status van die Bybel gehandhaaf word in die hantering van tekste. Juis *dit* beklemtoon die idee van skuld. Die vreemdheid van die Bybelwêreld vir die moderne Westerse leser (vgl hfst 4, par 3.1.1) en die probleem van kulturele relatiwiteit moet verreken word. Die noue verband tussen wêreldbeeld en kultuur (die kultuur 'bepaal' in hoë mate hoe mense na die wêreld kyk) het die besef laat posvat dat die Bybelteks nie net ten opsigte van tyd nie, maar ook ten opsigte van kultuur ver van ons verwyder is. Daarom moet daar eers kultureel verstaan word wat `n Bybelskrywer bedoel voordat dit vir ons eie tyd vertaal word (sien hfst 4, par 1.3.2). Hier kan spesifiek verwys word na aktuele sake wat tans sulke hewige debatte ontlok, byvoorbeeld die siel, die ewige lewe, die hemel, die hel, skepping, ewolusie, die maagdelike geboorte en die opstanding van Jesus (sien hfst 5 vir `n bespreking van hierdie aspekte). Hierdie tekste word grotendeels hanteer asof bogenoemde faktore nie `n rol speel nie: `n vreemde wêreldbeeld, vreemde kultuurgebruike en kulturele relatiwiteit word in die teorie erken, maar nie in die praktyk verreken nie.

2.3 Die stadium van genade

Bogenoemde pynlike stadium van skuld kan beëindig word as dit oorgaan in, of vorder tot, wat Hesse (1979) noem, die stadium van *genade*. Hierdie stadium is afhanklik van die ontnugtering van die vorige stadium. Hesse (1979:189) stel dit as volg:

> … this despair leads either to defeat or to a third realm of the spirit, to the experience of a condition beyond morality and law, an advance into grace and release to a new higher kind of irresponsibility, or to put it briefly: to faith.
> No matter which forms and expressions the faith assumes, its content is always the same: that we should certainly strive for the good insofar as we are able, but that we are not responsible for the imperfections of this world or for our own, that we do not govern ourselves but are governed, that, above our understanding, is God or 'It' whose servants we are and to which we may surrender ourselves.

In die Christendom kan dit beskou word dat die verlossing deur Christus verteenwoordigend van hierdie stadium is. Dit gebeur egter dikwels dat Christene die genade aanvaar, maar dan terugval na die stadium van skuld (Scheffler 1988:5). Miskien is die baie Protestantse denominasies `n aanduiding hiervan. Christelike eksklusiwisme is ook `n aanduiding dat Christene dikwels nie deur genade alleen lewe nie:

> … since every Christian who has become a bit nearer the centre of faith and therefore has outgrown the realm of simply 'Christian' experience always finds among the adherents of other religions, only in a different symbolic language, all the basic experiences of the soul, with all their typical characteristics (Hesse 1979:193).

Die meeste Christene van die eerste twee stadia sal voorwaar ontken dat daar voetspore van God in ander godsdienste ook te vind is. Vir die meeste bly die Christendom eksklusief: net deur die Christendom kan God werklik geken en gehoorsaam word.

Die stadium van genade vind aansluiting by wat Paul Ricoeur (1967) bedoel met sy begrip '*tweede naïwiteit*'. Met die tweede naïwiteit wil Ricoeur (1967:350-2) nie die eerste of 'primitiewe' naïwiteit (die stadium van onskuld) herstel nie, omdat dit onherroeplik deur die kritiek (stadium van skuld) onmoontlik gemaak word. Kritiek hoef egter nie net afbrekend te wees nie, dit kan ook herstellend van aard wees. Die tweede naïwiteit word bereik wanneer die sirkelvormigheid van dié hermeneutiek verstaan word:

> We must understand (kritiese interpretasie) in order to believe, but we must believe (postkrities) in order to understand (Ricoeur 1967:351).

Ná die stadium van die eerste naïwiteit het iets onherstelbaar verlore gegaan: die onmiddelikheid van geloof. Die tweede naïwiteit maak egter geloof en kreatiwiteit moontlik, met behoud van kritiese interpretasie.

Die kritiese fase van die lees en verstaan van die Bybel word nou die *postkritiese* (of *ná-kritiese*) fase. In hierdie stadium is die ywerige strewe van die tweede stadium afwesig. Die reeds aangehaalde gedeelte van Hesse (1979:189) gee iets hiervan weer as hy sê:

> … we should certainly strive for the good *insofar as we are able, but …we are not responsible for the imperfections of this world or of our own* … (my kursivering).

In hierdie postkritiese fase word die kritiese leser nie geïntimideer met dreigterme soos 'Woord van God' of 'inspirasie' by die lees en verstaan van die Bybel nie. Die Bybel word toegelaat om die Bybel te wees, en nie iets wat ander dink of wil hê dit moet wees nie. Die Bybel word as literatuur gelees en bestudeer, en nie as dogma nie. Wat die onderskeie outeurs nou ookal met die Bybelboeke beoog het, kan die postkritiese leser met empatie, waardering en genot na hulle luister. Sy hoef haar nie te kwel of die Bybel die woord van God is of nie, of dit gesag het of nie, of dit geïnspireer is of nie – want, soos Scheffler (1988:7) dit uitdruk: '…as die Bybel wel al hierdie dinge is, is dit nie so omdat ons dit bely nie'. Skrywers se gedagtes word dikwels verkeerd geïnterpreteer omdat lesers dit graag (soms onbewustelik) by

hulle eie wil laat aansluit. Dit is die fase waarin ons die geskrifte van die Bybel kan geniet en waardeer, juis omdat ons nie met hulle hoef saam te stem nie (vgl Scheffler 1988:7). Ons kan die ontwikkeling van die verskillende wetenskaplike dissiplines, die literêre wetenskap, die geskiedeniswetenskap (historiografie), die psigologie, sosiologie, astronomie, ensovoorts benut om die ou tekste van die Bybel beter te interpreteer. Ons kan op `n nuwe manier na die klassieke tekste as kontekstuele literatuur kyk – en dit as sodanig lees en verstaan (Du Toit 2000:90) en daarmee in gesprek tree (sien hfst 4, par 1.3.3). Daar kan selfs geglimlag word by sommige van hulle idees – nie met arrogansie nie, maar met empatie (Scheffler 1988:7)! Hulle kan ten volle aanvaar word, maar sonder die verpligting om saam te stem met alles wat hulle gesê het.

Die leser kan die teks met `n oop verwagting tegemoet gaan. Sy kan dit nie net hoor en verstaan nie, maar dit ook ervaar (vgl Steyn 1985:11-8). *Wat* die kritiese leser in hierdie postkritiese fase ervaar, is nie van intelligensie en geleerdheid wat daardeur bemeester is, afhanklik nie, maar van die totaliteit van haar ervarings as individu en as mens in verhoudings met medemense, gebeure en objekte. Behalwe hierdie tipe ervaring van die teks ten opsigte van die sosiale vlak, kan die postkritiese leser dit ook op spirituele vlak, byvoorbeeld in meditasie en gebed, ervaar. Hierdie hele self tree met die teks in gesprek, en dan alleen kan dit sinvol wees of word in die sin dat dit ook bestaansrelevant is of word. Op dié wyse bly die Bybel ook vir die postmoderne mens relevant en het dit lewensin.

Om die Bybel vanuit die 'stadium van genade' te lees en te bestudeer, en nie in die eerste plek om voorskrifte te soek oor hoe `n Christen behoort te lewe nie (stadium van skuld), kan baie bevrydend wees. Dit kan help om onsself en die wêreld beter te verstaan in die tyd waarin ons leef. As voorbeeld kan verwys word na Psalm 137 (veral v 9):

> Gelukkig is hy wat jou babatjies gryp en teen `n klip verbrysel.

Vanuit die *stadium van genade* kan die teks nie meer gelees word as uitdrukking van God se wil nie. Die teks druk menslike gevoelens uit (vgl die 'ons' in vv 1-4). Die postkritiese leser sal streef om haar in die ballinge se situasie in te leef en begrip (empatie dus) vir hulle gevoel van ontreddering te hê. Die fase van onskuld in die teks is duidelik verlaat, hoewel daar `n strewe daarna is (vv 1-3). Die 'wrede' versugtinge van verse 8 en 9 verteenwoordig ongetwyfeld die fase van skuld. Die fase van genade wat bestaan in goedgesinde berusting waarin dit wat gebeur het, *aanvaar* word, maar nie *goedgekeur* word nie, is nog nie `n

realiteit nie. Die postkritiese leser sal juis vanuit hierdie fase van genade probeer lees (Scheffler in Bosman 1990: 48-9).

Eers nadat ek die Bybel vanuit die stadium van genade kon lees, het ek besef dat God nie net daar is omdat die Bybel so sê nie. Trouens, dit was vir my duidelik dat die Bybel hoegenaamd nie daarin slaag om God te 'bewys' nie. Ek het God ook buite die Bybel om leer ervaar. Ek weet God *is* deur, byvoorbeeld, die liefde wat ek van my man en kinders ontvang. As ek sien hoe beuselagtighede huwelike laat skipbreuk ly, hoeveel ernstige krake talle oënskynlik gelukkige huwelike het, weet ek dat dit net deur genade is dat my huwelik in stand bly. Ek weet ook God *is* as ek na sy skepping, na `n mooi sonsondergang kyk. Met `n kombinasie van teologie en wetenskap as agtergrond is daar nie vir my `n keuse tussen kreasionisme en ewolusie nie: dit is beide. Niemand sal my oortuig dat dit wat ons in die skepping sien, spontaan ontstaan het nie. Alles, van mikro- tot makrokosmos, die ongelooflike kompleksiteit van lewe, die fyn balans in die natuur en die sterrehemel, getuig van beplanning en beheer soos wat ons nooit sal verstaan nie. Nou kan ek kies vir `n God wat buite tyd en ruimte staan, wat die heelal op sy baan geplaas het, `n God wat onbegryplik groots is. Gideon Joubert (1997) se boek *Die Groot Gedagte* het my veral met hierdie keuse gekonfronteer. Nou hoef ek nie meer skuldig te voel omdat ek die skeppingsverhale van Genesis 1 en 2 nie as geskiedskrywing lees nie. Die God wat daagliks medewerkend en deelnemend is in die skepping is vir my soveel groter as die God wat sesmalig `n towerspreuk geuiter het en, siedaar, die skepping is klaar. Hierdie breër perspektief het ek bekom deurdat die kritiese benadering deel van my mondering as Christen geword het. Ek kon nou die Bybel vanuit die postkritiese fase lees en verstaan waar ek my in die ontwikkelingstadium van genade bevind.

Voordat hierdie stadium egter bereik word, moet `n langdurige groeiproses eers voltooi word. Vir die gelowige kritiese Bybelleser bly dit die ideaal. Die bevryding wat daarop volg, maak egter die lyding van die geboorteproses sinvol en draaglik. Oor hierdie derde stadium word later weer besin (sien hfste 4 en 5).

3. KERKTRADISIE IN GEVAAR?

`n Verdere aspek wat die psigologiese pyn van die geboorteproses meer intens gemaak het, was die vrees dat die nuwe insigte tot vervreemding van die geloofstradisie waarin ek staan, sou lei. In die Protestants-gereformeerde tradisie is my geloof ontwikkel en gevorm. In

hierdie tradisie neem die Bybel `n prominente plek in, vandaar my besorgdheid oor die relevansie van die Bybel in die lig van baie nuwe insigte. Namate die groeiproses gevorder het, het dit duidelik geword dat die fundamentalistiese Skrifbeskouing inderwaarheid in stryd met baie van die Protestantse tradisie is. Om dus `n ander Skrifbeskouing as die fundamentalistiese een te handhaaf, bring nie lojaliteit aan die Protestantse tradisie in die gedrang nie. Die Protestantse leer het nog altyd sy liberale en progressiewe vleuels gehad, en hulle is as deel van die Protestantse familie aanvaar (sien hfst 4, par 4.2). Die afgelope paar dekades is egter pogings aangewend om die term 'gereformeerd' vir die meer konserwatiewe vleuel van die tradisie te kaap (vgl Barr 1984:159).

Dit is dus vanselfsprekend dat die kritiese Bybelleser wat, byvoorbeeld, die maagdelike geboorte en opstanding van Jesus vanuit die stadium van genade interpreteer, in `n meer godsdienstig-konserwatiewe gemeenskap as dislojaal en afvallig gesien sal word. Hoewel dit `n ongeregverdigde en vals persepsie is, kan dit tot praktiese probleme ten opsigte van die handhawing van vriendskapsbande, verdraagsaamheid teenoor dit wat jy hoor, en `n 'deel van die groep bly' in die groep lei. `n Gevoel van ostrasisme kan dan intree – en baie negatief ervaar word deur die kritiese leser. Ek kan nie help om te dink aan `n voorval toe die skrywer Riana Scheepers enkele jare gelede verbied is om verder vir die tydskrif *Finesse* (1999:April) te skryf. Die rede daarvoor was dat sy gesê het dat Paasfees nie vir haar besondere betekenis inhou nie. Hoewel sy verduidelik het dat die oorsprong van Paasfees nie-Christelik is (dit was aanvanklik `n viering om die lente welkom te heet) en dat dit die rede vir haar stelling was, is daar (deur Christene) onmiddellik `n vraagteken agter haar Christenskap geplaas. Sogenaamde 'goeie Christene' het haar uit die geledere van Christene uitgesluit. Dit was tot haar nadeel dat sy wyd belese was en geweet het dat, namate die Christendom van die vroegste tye af uitgebrei het, dit algemene praktyk was om nie-Christelike feeste oor te neem en dit `n Christelike betekenis te gee. Dit geld beide Kersfees en Paasfees. Christelike verdraagsaamheid as deug word baie beklemtoon, maar in die praktyk kom niks daarvan tereg nie. Twee teenstrydige standpunte mag skynbaar nooit naas mekaar bestaan nie, die een is altyd 'reg' en die ander een 'verkeerd'. Briefwisseling in Die Kerkbode en die dagpers is vol voorbeelde van sulke onverdraagsaamheid en ostrasisme onder Christene – asof een groep *al* die waarheid in pag het, en die ander groep word beskou as mense wat moedswillig andere wil verwar. Die huidige *Jesus-debat* is ook `n voorbeeld van hierdie verskynsel. Die kritiese leesproses bring ander insigte oor Jesus as wat `n pre-kritiese lees van die Bybel tot gevolg het (sien hfst 5). Gelowiges wat sin maak van die nuwe

insigte, word summier as 'ongelowiges' uitgesluit (vgl bv die reaksie wat ontketen is ná prof Hennie Stander se brief in Die Kerkbode van 2002/09/06: 'Ek glo steeds in dáárdie Jesus.')

Tog is dit moontlik om deel van die groep te bly deur eenvoudig gekwalifiseerd te luister na preke en standpunte, dit positief te evalueer vir die godsdienstige waarheid wat dit bevat, terwyl fundamentalistiese veronderstellings waarin die waarheid geklee word, geïgnoreer word (sien bevindings t o v respondente in hfst 3, par 1). Dit verg vanselfsprekend geestelike dissipline en volwassenheid. Om nie die kind met die badwater uit te gooi nie, beveel Du Toit (2000, veral hfste 1 en 2) aan dat die kritiese leser en luisteraar die inhoud en gesprekke in `n postmoderne konteks kan 'vertaal' ten einde bevrediging daaruit te put. Tog bring dit in `n sekere sin tog `n mate van afstand met die groep mee, en sal die kritiese leser waarskynlik by die punt kom dat sy saam met Nineham (1976:31) wil sê:

> … it can never be a Christian`s duty to deny what he knows to be true or to affirm what he knows to be false; and there are some things which no modern human being can affirm or deny with integrity.

Om sosiale druk te help verwerk, kan die kritiese leser literatuur lees wat die gereformeerde standpunt reflekteer, maar krities is oor die fundamentalistiese standpunt oor die Bybel. `n Belangrike praktiese stap sou wees dat die kritiese leser haar eie onafhanklike oordeel oor die betekenis van `n teksgedeelte vorm en dit dan met die opvattings en interpretasies wat as 'gereformeerd' aangebied word, vergelyk. Binne elke gemeente en gemeenskap is daar potensiële kritiese Bybellesers, mense met `n intellektuele spiritualiteit. Dit is belangrik om sulke individue te identifiseer en `n gespreksgroep te vorm. Nadat ek lank alleen die kritiese pad moes stap, is ek bevoorreg om nou deel van so `n gespreksgroep in ons klein gemeenskap te wees waar die Bybel krities gelees en benader word. So `n ondersteuningsbasis is kosbaar en dit help baie om die gevoel van ostrasisme teen te werk en deel van die 'gemeenskap van die gelowiges' te bly (sien bevindings in vraelys, par 1 van hierdie hfst). Waar dit nie realiseer nie, bly dit moontlik dat die gelowige op die lang duur die gereformeerde tipe Christendom sal verlaat, of selfs van God en godsdiens niks meer sal wil weet nie, met ander woorde die kind sal saam met die badwater uitgegooi word.

Soos reeds aangedui, sal ek graag in die Protestants-gereformeerde tradisie wil bly. Ek is egter oortuig daarvan dat geloof in God nie van lidmaatskap van `n spesifieke tradisie in die Christendom afhanklik is nie. Tradisies wat op spesifieke formulerings of spesifieke gesigspunte binne die Christelike spektrum aandring ten einde binne God se liefde te bly, is besig om lidmate te mislei (vgl Barr 1984:161-2). `n Persoon se kerktradisie of Skrif-

beskouing was nog nooit deurslaggewend vir geloof in God nie, en verander niks aan God se beloftes en trou nie. Die kritiese leser raak dalk meer ekumenies en dink *sub specie aeternitatis* (deur die bril van die ewigheid). Die gevolg is dat daar vanuit die geheel tyd en ruimtelik geredeneer word. Hierdie wete kan die kritiese leser help om die psigologiese druk van verandering te verlig.

Die geboorteproses van my, as kritiese Bybelleser, was langsaam en moeilik. Dit het beslis nie oornag gebeur nie. Die psigologiese proses is ook nog nie afgehandel nie, want ná die geboorte het die groei eers begin. Dit geskied ook nie sonder groeipyne nie! Terugskouend was die geboorte egter `n verrykende gebeurtenis, en daarom het dit my geïnspireer om `n proefskrif daaroor te skryf. Daarmee hoop ek om mense soos ek, mense met `n intellektuele spiritualiteit wat onvermoeid soek na die intellektuele geloofwaardigheid van `n geloof in God (Du Toit 2000:170), aan te spreek. De Klerk (1998:80) identifiseer mense met `n intellektuele spiritualiteit as diegene wat `n behoefte het aan gesprekke oor God, godsbeelde, leerstellings en beskouings. Ek wil ook onomwonde die stelling maak dat, om die Bybel krities te lees, in my geval by uitstek tot `n groterwordende spiritualiteitservaring gelei het waarin God eintlik meer misterieus geword het. Die kritiese lees van die Bybel het my Godsbeeld wel verander (sien hfst 6, par 3), maar dit beteken egter *nie* dat ek Hom daarom nie as `n ervaringsrealiteit beleef nie.

HOOFSTUK VIER

DIE GROEIPROSES NEEM `N AANVANG: DIE BEOEFENING VAN KRITIESE LEES

Die groeiproses van die kritiese Bybelleser geskied langsaam. Hierdie proses is vol uitdagings, maar elke insig wat deurbreek, is motiverend en vervullend. Tydens die groeiproses het dit vir my duidelik geword dat die Bybel *anders* as waaraan ek al die jare gewoond was, verstaan kan word as dit krities gelees word. Dit gebeur as `n mens die Bybel as geheel en elke teksgedeelte in konteks hanteer, en nie net daardie dele wat vir die fundamentalistiese leer van belang is nie. Dit was vir my `n groot deurbraak toe ek besef dat die fundamentalistiese verstaan van die Bybel `n *spesifieke tradisie van interpretasie* is, en dat dit maar *een* van verskeie ander is wat redelik gehandhaaf kan word. Dit is, met ander woorde, nie die 'enigste regte' interpretasie nie. Interpretasie wat voortvloei uit die kritiese lees van die Bybel was vir my baie natuurliker en geloofwaardiger, omdat daar erns met die *teks van die Bybel* gemaak word, eerder as om vooropgestelde dogma te 'bewys'.

Tydens die groeiproses het dit voortdurend vir my `n spirituele vraag gebly of die persoon wat van fundamentalisme wegbeweeg, met ander woorde wat die Bybel krities lees, steeds die Bybel relevant sal vind. Sal die relevansie van die Bybel in die geestelike lewe van die kritiese gelowige gehandhaaf kan word? Die fundamentalisme beskerm die status van die Bybel met konsepte soos inspirasie, kanon, gesag en die Bybel wat die Woord van God is. Om fundamentalisme te ontgroei, bly die vraag hoe die kritiese Bybelleser hierdie konsepte moet hanteer? Om dié vraag aan te spreek, wou ek op `n kritiese wyse na sleutelkonsepte ten opsigte van die Bybel kyk. My algemene gedagtegang oor die sleutelkonsepte sluit nou aan by James Barr (1984).

1. LEIDENDE SLEUTELKONSEPTE TEN OPSIGTE VAN DIE BYBEL

1.1 Inspirasie

Wanneer die gesag van die Bybel ter sprake kom, word inspirasie noodwendig betrek, omdat taamlik algemeen aanvaar word dat die Bybel gesaghebbend is omdat dit geïnspireerd is. Wanneer die term 'inspirasie' gebruik word, word die *oorsprong* van die Bybel beklemtoon. Dit is van God afkomstig, en dít maak dit verskillend van ander boeke, wat die werk van

mense is. Die deurslaggewende vraag is egter *op watter manier* kom dit van God? Op watter manier het Hy dit geïnspireer? Soos reeds in `n vorige hoofstuk gemeld (sien hfst 2, par 2.4), is die fundamentalistiese opvatting van inspirasie met *foutloosheid* en *onfeilbaarheid* verbind. Die onderliggende redenasie lui dat, omdat die Bybel van God afkomstig is, kan dit geen foute bevat of tot enige foute lei nie (Barr 1973:14). Foute sluit beide geskiedkundige en teologiese foute in. Klem word ook op *verbale* inspirasie gelê – dit is nie net die idees of boodskap wat geïnspireer is nie, maar die presiese opeenvolging van woorde en sinne. Dit is as die *verbale* of *meganiese* inspirasieteorie bekend.

In Gereformeerd-Protestantse kring (konserwatief gereformeerd) word die *organiese inspirasieteorie* voorgestaan: die Heilige Gees het nie alleen gewerk nie, maar van mense gebruik gemaak. Die mense was nie dooie instrumente nie, hulle was lewende *organe* (vandaar *organiese* teorie) wat in volle bewustheid en verantwoordelikheid by die totstandkoming van die Skrif betrokke was (Heyns 1976:55). Tog bly tipiese meganiese trekke dikwels nog herkenbaar. Groter bewegingsruimte en –vryheid as in die meganiese beskouing word weliswaar aan Bybelskrywers toegeken, byvoorbeeld deur die erkenning van die skrywers se unieke taal en styl. `n Eensydige beklemtoning van die Goddelike oorsaaklikheid word egter gehandhaaf (vgl die meganiese teorie), omdat daarin, so word geredeneer, die onfeilbaarheid van die Skrif gewaarborg word. Die tipies menslike van die Skrif word as `n bedreiging vir die betroubaarheid van die Skrif gesien. Juis hierin is die meganiese trekke nog herkenbaar (Heyns 1976:55).

Die *Bybel self* wy nie uit oor inspirasie nie; trouens, dit sê weinig oor die onderwerp. Nêrens in die vier evangelies praat Jesus van inspirasie as hy die mense leer nie. Ook kom die onderwerp nêrens ter sprake in die vernaamste briewe, naamlik Romeine, Korintiërs, Galasiërs of Efesiërs nie. Die vanselfsprekende gevolgtrekking sou wees dat die inspirasie van die Skrif nie vir die skrywers van hierdie briewe `n sentrale en beherende konsep was nie.

In die fundamentalistiese godsdiens, egter, is die inspirasie van die Bybel nie maar net een van talle leerstellings nie: dit is `n absoluut sentrale en deurslaggewende dogma waarsonder, so is die veronderstelling, niks positief geglo kan word nie. Twee teksverse waarop die inspirasieleer van die fundamentalisme (en ook in gereformeerde kringe) gegrond word, is 2 Timoteus 3:16-7 en 2 Petrus 1:20-1. Nadere ondersoek van hierdie twee teksgedeeltes dui daarop dat dit iets heeltemal verskillend beteken, en is dit weer eens `n aanduiding van die negatiewe uitwerking van die fundamentalisme se gebruik van `n teksgedeelte buite konteks.

1.1.1 2 Timoteus 3:16-17

Die eerste teksgedeelte waarop die inspirasieleer van die fundamentalisme en konserwatief-gereformeerde kringe gegrond word, is *2 Timoteus 3:16*:

> Die hele Skrif is deur God geïnspireer en het groot waarde om in die waarheid te onderrig, dwaling te bestry, verkeerdhede reg te stel en `n regte lewenswyse te kweek, …

Vir die kritiese Bybelleser is dit nodig om te bepaal wat hierdie gedeelte sê, maar ook wat dit *nie* sê nie.

Wat beteken inspirasie? Dit is `n betreklike abstrakte term. `n Eenvoudiger en meer direkte term waarvan dit afgelei word, is 'om te adem' - 'deur God geadem' (èåüðíåõóôïò) is wat dit eintlik sê (Dibelius & Conzelman 1972:120). In bogenoemde vertaling (die NAV) is 'geïnspireer' die vertaling van èåüðíåõóôïò . Dit is nie duidelik of die skrywer van hierdie gedeelte aan die hede of die verlede dink nie; aan die oorsprong van die Skrif of aan sy huidige gebruikswyse nie. Bedoel die skrywer dat God in die oorspronklike produksie van die Skrif 'geadem' het, of bedoel hy dat God nou deur die Skrif 'adem'? Barr (1984:2) meen dat `n klinkklare antwoord nie moontlik is nie, om die eenvoudige rede dat die skrywer self nie dié vraag in gedagte gehad het nie.

Vir die idee van 'goddelike ademing' kan drie terreine van beeldspraak oorweeg word:

- Verskeie plekke in die Bybel dui op God se asem as basis vir die mens se *lewe.* Vergelyk, byvoorbeeld, Genesis 2:7 waar God die asem van die lewe in die mens se neus geblaas het. Of Prediker 12:7 waar '…die gees na God terugkeer wat dit gegee het'. Dit sou beteken dat aan die Bybel as geïnspireerd gedink kan word as dat dit lewe het, deur God gegee; of ook as dat dit lewe kommunikeer op dieselfde wyse as wat God se gees op ander maniere lewe kommunikeer.
- Asem is ook die voertuig van *spraak*. Die mens praat met behulp van asem. In hierdie verband beteken inspirasie van die Bybel dat God die asem waardeur die spraak wat Skrif sou word, voorsien of voorsien het. Vanselfsprekend moet dit analogies gesien word: soos wat asem in spraak die oorsaak is dat dit uitgedruk kan word, so was God se asem ook die oorsaak van die 'spraak' wat in die Bybel uitgedruk is.
- Daar is ook die assosiasie van die persoon wat as *mondstuk van God* gebruik word, byvoorbeeld die Ou Testamentiese profete. Soms word die profeet geteken as dat hy deur die 'gees' of 'asem' van God (dié twee woorde is in Hebreeus, soos in baie antieke

> tale, dieselfde - çåø) wat in hom is, aangespoor word om te praat. Dit is egter onseker of die skrywer van 2 Timoteus 3:16 eksklusief die Ou Testamentiese skrywers in gedagte gehad het. As 'Skrif' in hierdie teksgedeelte egter na die Joodse geskrifte verwys, of na dié wat deur die vroeë Christene as skrif geag is, dan is dit die Septuaginta (LXX - Griekse vertaling van die Ou Testament). Dit verwys dan na die Ou Testament, en nie na 2 Timoteus self nie. Afgesien van die Judaïsme en die Christendom, was die Grieks-Romeinse wêreld ook bewus van die persoon wat woorde onder goddelike aanvoering gespreek en waarhede geopenbaar het wat nie andersins vir die mens toeganklik was nie. Laat interpretasies van die Ou Testament kon Bybelse profesie moontlik in `n sekere mate op dié wyse geassimileer het, en in dié opsig kon die skrywer sy beeld van inspirasie uit sy omliggende kultuur gekry het, en nie net uit ouer Bybelse agtergrond nie (Barr 1984:2).

Dit is egter ewe belangrik om te bepaal wat hierdie gedeelte *nie* sê nie. Dit sê niks oor die foutloosheid en die onfeilbaarheid van die Bybel nie. In die besonder verwys dit geensins na die vraag of historiese stellings binne die Bybel akkuraat is nie. Die vraag na die korrektheid, al dan nie, van historiese stellings is nooit in die Bybelse tye gevra nie – ook lank daarná nie. Daar kan nie van die Bybel vereis word om antwoorde te gee op vrae wat nooit in daardie tyd gevra is nie. Dit is natuurlik moontlik om te sê dat, omdat die Bybel deur God geïnspireer is, die foutloosheid daarvan geïmpliseer word. Dit is die geloof wat ten grondslag van die fundamentalisme lê. Geen implikasies van foutloosheid of onfeilbaarheid kom egter in hierdie gedeelte voor nie.

Die *doel en die omvang* van die stelling oor inspirasie in hierdie gedeelte is ook van belang. Hoekom is dit, volgens Timoteus, belangrik dat die Skrif geïnspireerd is? Dit het *praktiese gevolge vir onderrig en skoling*. Dit rus die man van God toe vir `n regte lewenswyse en om verkeerdhede reg te stel, dus is die effek daarvan eties voordelig. Die skrywer sê die Skrif het 'groot waarde'. Wat hy nie sê nie, is dat die Skrif die absolute normatiewe kriterium vir die Christendom is nie. Die skrywer praat van Timoteus en sy persoonlike behoeftes en toerusting. Vergelyk vers 15:

> …en jy ken van kleins af die heilige Skrif. Dit *kan* jou die kennis bybring wat tot verlossing lei deur die geloof in Christus Jesus (my kursivering).

Die Skrif *kan*, is in staat om te, onderrig. Dit verskil hemelsbreed van die gedagte dat die Bybel, en die mens se siening van die Bybel, die absolute toetssteen vorm vir alles wat in die Christendom gesê en gedoen word.

Word die *Pastorale Briewe* (1 en 2 Timoteus en Titus) in hul geheel gelees, is dit duidelik dat hulle primêre belang op `n ander terrein te vind is. Hulle is veral besorg oor sake soos kerkorde, die kwaliteit van leraars en diakens, die raad wat deur ouderlinge en vroue vereis word, die belangrikheid van goeie orde, matigheid en welvoeglikheid in die kerk. Die rol van die Bybel as hoogste maatstaf en kriterium van die geloof is eenvoudig net nie die onderwerp waaroor hier gepraat word nie. Soos reeds gesê, is die dwaling die gevolg van `n praktyk wat algemeen in die fundamentalisme voorkom: enkele teksverse word in isolasie, buite hulle konteks, gelees. Word hierdie gedeelte in sy konteks gelees, soos dit `n kritiese Bybelleser betaam, is dit duidelik dat die belange van die brief elders is. Trouens, hierdie brief (tesame met ander soortgelyke briewe) vorm, volgens Barr (1984:4), eerder die fondament vir `n katolieke soort Christendom, met sy klem op orde en reëlmatigheid.

Laastens kan kortliks besin word wat met die '*hele Skrif*' in hierdie gedeelte bedoel word. Vir die fundamentalis sal dit vanselfsprekend na die 66 boeke van die Protestantse Bybel (39 Ou Testamenties en 27 Nuwe Testamenties) verwys. Hiervolgens sou net dié 66 boeke, en geen ander nie, geïnspireerd wees. Dit is egter onmoontlik om dit te bewys; inteendeel, dit is baie waarskynlik dat die skrywer dit *nie* so bedoel het nie. Vir die skrywer was daar sekerlik 'geskrifte', en hulle was geïnspireerd. Nêrens definieer hy egter watter geskrifte dit was nie. Moontlik het hy, soos ander Nuwe Testamentiese skrywers, na Ou Testamentiese tradisies, wat die Skrifte van die vroeë Christendom was, verwys. Sommige Nuwe Testamentiese boeke kon ook ingesluit gewees het (vgl 2 Pt 3:16 wat na 'die ander Skrifte' verwys), hoewel dit hoogs onwaarskynlik is dat die skrywer van 2 Timoteus 3:16 dieselfde versameling boeke wat nou die Nuwe Testament vorm, in gedagte gehad het. Dit is selfs moontlik dat boeke wat tans deel van die Ou Testament vorm, deur hom geïgnoreer gewees het, en dat boeke wat die Ou Testament uitsluit, deur hom ingesluit gewees het. Die vroeë Christene het die Septuaginta (LXX - die Griekse vertaling van die Ou Testament) gebruik. Dit is hoogs waarskynlik dat hy boeke sou insluit wat in *sy* tyd as godsdienstig stigtelik of gesaghebbend beskou is, en wat in sy kinderjare as 'heilige geskrifte' beskou is. Ongetwyfeld kan dit aanvaar word dat die 'hele Skrif' in 2 Timoteus 3:16 *nie* dui op die 66 boeke van die moderne Protestantse kanon nie. Die idee is nie dié van `n kwaliteit wat uniek aan `n presies gedefinieerde stel boeke geheg word nie; dit is eerder `n kwaliteit van die totale

versameling geskrifte waarvolgens Timoteus opgevoed is en wat in die kerk as godsdienstig heilsaam en gesaghebbend erken is. `n Filosofiese argument sou wees dat, as Skrifbeskouing op 2 Timoteus gegrond word, aanvaar `n mens reeds die gesag van 2 Timoteus volgens jou Skrifbeskouing, en dit is `n sirkelredenasie. Die teks het die praktyk op die oog, nie die dogma nie.

1.1.2 2 Petrus 1:20-21

Nog `n teksgedeelte waarop die inspirasieleer van die fundamentalisme (en ook in gereformeerde kringe) gegrond word, is *2 Petrus 1:20-1*:

> Dit veral moet julle weet: geen profesie in die Skrif kan *op grond van eie insig* reg uitgelê word nie, want geen profesie is ooit deur die wil van `n mens voortgebring nie. Nee, deur die Heilige Gees meegevoer, het mense die woord wat van God kom, verkondig.

Die skrywer dring daarop aan dat die verstaan van die Skrif, of van profesie, nie `n saak van eie interpretasie is nie: '…kan op grond van *eie insig* reg uitgelê word nie …'. Barr (1984:5) meen tereg dat dit ironies is dat juis hierdie gedeelte vir fundamentalistiese evangeliesgesindes so belangrik is, want geen ander vorm van die Christendom het hierdie opdrag *meer* oortree as juis fundamentalisme nie. Ook hier, soos by 2 Timoteus 3:16, is die rigting waarin die gedeelte dui eerder `n katolieke as `n gereformeerde rigting. Die interpretasie van die profetiese skrif is nie iets wat die individu geoorloof is om te doen nie. Dit is `n saak wat by die kerkgemeenskap en sy tradisie van verstaan berus. Die skrywer is besorg oor die gevolge van wilde en ongedissiplineerde interpretasies van profesie, met hul gevolglike nadelige effekte op die Christelike verwagting van die einde van die wêreld. Die skrywer veroordeel die gruwels wat uit hierdie neigings mag spruit, in sterk taal. Maar hoe hoop hy om dit te beheer? Daar is inderdaad die Skrif, soos die briewe van Paulus, maar dit kan verdraai word (2 Pt 3:16), en dit is presies wat gebeur. Die implikasie onderliggend aan hierdie argument, skyn te wees: daar is `n sentrale en aanvaarde verstandhouding binne die kerk, en alle interpretasie moet dienooreenkomstig geskied. Niemand moet eie interpretasies wat hiervan verskil, maak nie.

Dit is juis in fundamentalisme, meer as in enige ander vorm van die Christendom, dat die waarskuwings van 2 Petrus veronagsaam is. Barr (1984:6) wys daarop dat dit hulle is wat idees soos die '*premillenial dispensationalism*' (individueel bedink deur J N Darby [1800-82],

een van die hoof-stigterslede van die Plymouth Brethern) die lig laat sien het, en dit steeds verdra. Hierdie stel idees is saamgeflans in volkome teenstrydigheid met alle belangrike Christelike tradisies, en was presies die soort individuele interpretasie waarteen die teksgedeelte so waarsku. Nog `n voorbeeld van individuele interpretasie is die *Scofield Reference Bible* (in 1909 vir die eerste keer gepubliseer), die belangrikste dokument van fundamentalisme. Die vreemde 'profetiese' verklarings van die periodes van wêreld-geskiedenis en die eindgebeure is presies die soort praktyk wat 2 Petrus beoog om te ontmoedig.

Die plek van die Skrif is vir die skrywer belangrik, maar die klem val nie op die gebruik van die Skrif as die beherende mag binne die kerk nie – want die Skrif kan verdraai en verkeerd verstaan word, en dit kan mislei, wat dan ook die rede is waarom die saak in die eerste plek geopper is – maar op die sentraliteit van die kerk se gemeenskaplike verstaan van die interpretasie van die Skrif. Weer eens is daar geen gevolgtrekking oor foutloosheid en onfeilbaarheid nie, geen poging om te sê dat die Skrif die absolute normatiewe is nie, en geen poging om te sê watter boeke die 'Skrif' vorm nie. Die argument in hierdie verse dui op `n interessante rigting: omdat die profesieë nie deur mense voortgebring is nie, maar deur die werking van die Heilige Gees, daarom is hulle nie `n saak vir individuele interpretasie nie. Laasgenoemde dui nie slegs op `n enkele individu nie; in beginsel geld dit ook vir interpretasies deur groepe of sektes. Dit is ironies dat dit in die Bybelwetenskap, waarteen die fundamentalisme so gekant is, nou ook al eintlik `n vereiste is: die geleerde kan `n eie standpunt hê, maar die wetenskap vereis dat die eie standpunt binne `n 'community of scholars' beredeneer moet word. Ook op hierdie terrein gaan dit dus nie oor individualistiese uitleg nie. Dit is sekerlik nie verkeerd vir `n individu om redelikerwys te vra na die betekenis van die Bybelteks in sigself nie; of na die betekenis soos waargeneem deur vakkundiges; of na die betekenis soos waargeneem deur die kerk as geheel nie. Om egter daarop aan te dring dat die evangeliese of konserwatiewe of enige ander eensydige interpretasie aanvaar moet word, sal waarskynlik `n oortreding van die vermaning in 2 Petrus 1:20-1 wees. Slegs wanneer die teks deur die fundamentalistiese bril gelees word, ondersteun dit hulle standpunt.

2 Timoteus 3:16 en 2 Petrus 1:20-1 is `n duidelike voorbeeld van hoe dogma (in hierdie geval die inspirasieleer) gevorm word deur selektief gekose teksgedeeltes. As hierdie teksverse in hulle konteks gelees word (soos die kritiese leser behoort te doen), dui die betekenis daarvan heel waarskynlik op iets anders. Dit word duidelik weerspieël in die bespreking hierbo.

1.1.3 Inspirasie van die Bybel en die kritiese Bybelleser

Die groeiende kritiese leser, wat die fundamentalisme wil ontgroei, moet besef dat dit die fundamentalis is wat die inspirasie van die Bybel verkeerd voorstel. Soos reeds gemeld, is die inspirasie van die Bybel nie `n sentrale tema in die Bybel nie; inteendeel, dit word as`t ware toevallig genoem. Die gedeeltes wat wel daarna verwys, impliseer hoegenaamd geen historiese foutloosheid nie. Dit impliseer ook nie foutloosheid in terme van insigte, wat vandag so ter sprake is, nie. Om sulke foutloosheid aan die Bybel toe te skryf, is om dit verkeerd voor te stel. Dit sou baie onregverdig wees om dit van die Bybel te verwag. Die feit is dat die Bybel wel feitelike foute bevat, en enige realistiese benadering tot hierdie onderwerp sal dit aanvaar. Om dit nie te doen nie, is om aan die Bybel `n vals karakter toe te skryf (Barr 1984:124).

Hoe sou die kritiese Bybelleser die konsep van inspirasie in die Bybel benader? Twee faktore sou beslissend wees vir `n *realistiese benadering*:

- Die aanvaarding dat inspirasie nie foutloosheid waarborg nie, is deurslaggewend. Voorts was foutloosheid hoegenaamd nie die doel van goddelike inspirasie nie. God kan homself openbaar deur die gebruik van verhale wat by benadering of substansieel waar is. In die Nuwe Testament het Jesus immers verkies om sy volgelinge veral by wyse van gelykenisse, wat fiktiewe vertellings was, te leer. God lig in, nie deur die absolute waarheid direk te kommunikeer nie, maar deur die Bybelleser te konfronteer met verhale, wette, leringe, liedere, en werke van die verbeelding. Só kry die mens `n voldoende insig in sy aard en werke. `n Spesifieke waarheidsopvatting, naamlik dat slegs 'dit wat werklik gebeur het, is waar' en dat die Bybel slegs die waarheid praat as dit sê hoe dinge 'werklik was' (vgl hoofstuk 2, par 2.3), is beperkend en misleidend. Verskillende perspektiewe van die waarheid moet erken word om die Bybel in sy omvattende rykdom van geestelike waarhede te waardeer. Die kritiese leser sal erken dat openbaring ook buite-om die Bybel kan plaasvind, byvoorbeeld in die natuur (die NGB erken dit ook) en selfs deur ander godsdienste en filosofieë.
- Verder moet enige opvatting oor interpretasie verder strek as net die 'skrywers', wat maar `n baie beperkte groep was wat die boeke uiteindelik op papier geplaas het. Dit moet uitgebrei word na die hele proses waardeur die Bybel ontstaan het, insluitende die stadia van mondelinge tradisie, redigering en oorlewering. Om inspirasie as `n kortstondige proses te sien waar die skrywers eenmalig tydens `n beslissende stadium

van die totstandkoming van die Bybel gelei en teen foute beskerm word, is nie alleenlik baie kunsmatig nie, maar die Bybel self voer ook geen bewyse van so `n proses aan nie (Barr 1984:125; Davies 1998).

Hoe moet inspirasie dan verstaan word? Soos reeds gemeld, is Bybelse inspirasie inderdaad moeilik om te beskryf. Barr (1984:125-30) bied `n moontlike oplossing: Die konsep het in die struktuur van Christelike dogma slegs `n sekondêre status, met ander woorde dit kan nuttig gebruik en ontwikkel word slegs as dit met ander aspekte van die Christelike dogma geïntegreer word.

Een manier waarop aan Bybelse inspirasie gedink kan word, is deur die analogie van die tradisionele siening van Christus se natuur: die vleesgeworde Christus is tegelyk God en mens. Die feit dat Hy goddelik is, verander niks aan die feit dat Hy ook mens is nie. Hierdie selfde verhouding kan moontlik ook op die Bybel van toepassing gemaak word. Dit sou suggereer dat die Bybel ook enersyds `n volkome menslike produk is, met al die swakhede, veranderlikhede, toevallighede, die historiese verwantskappe van die mens, maar terselfdertyd is die Bybel ook die Woord van God waardeur hy met die mens kommunikeer en die mens met Hom. In dié geval kan aan inspirasie gedink word as die band wat die Bybel as woord van God en as woord van die mens bind.

Die papier en die druk waarin die Bybel verskyn, is nie in sigself die woord van God nie. Woord van God kan hier dan slegs as metafoor bedoel word. Dit *kan*, en word *wel*, die woord van God vir die leser. Vergelyk Barth se aktualistiese inspirasieteorie wat die inspirasie op die *lesers* betrek (Heyns 1976:54). Die Bybel kan slegs as woord van God beskou word omdat `n mens in die lees daarvan na God se woord *soek*, met ander woorde na sin vir jou lewe met inagneming van die bestaan van God. Ek soek na die wil van God in my Bybellees, maar die wil is nie noodwendig direk daar nie: ek kry dit dalk nooit in my lees nie, en indien nie, is dit as gevolg van die *leesproses*. Inspirasie word nie soseer aan die *oorsprong* van die Skrif verbind nie, maar aan die doeltreffendheid daarvan in geestelike sin.

Nog `n analogie wat Barr (1984:126-7) gebruik, is interessant en paslik. Vir gereformeerde Protestante is die beginsel van *regverdigmaking deur die geloof* van kardinale belang, en vir hulle om aan Bybelse inspirasie te dink as `n analogie van hierdie beginsel, kan vrugbaar wees. Die gelowige is sondig, maar tog geregverdig. Regverdigmaking beteken nie dat die gelowige foutloos of onfeilbaar is nie. Hy lewe, sien, verstaan en dink nie perfek nie. Die Bybel, as die produk van die mens, is presies net so. Regverdigmaking beteken dat die

mens, ten spyte van gebreke, deur geloof in vrede met God leef. Die Bybel het ook hierdie karakter: dit bevat ook foute en gebreke, beide ten opsigte van feite – wat die Bybelse mense nie gepla het nie – en ten opsigte van geloofsake en dogma, wat vir hulle belangriker was, maar waaroor hulle nog nie ooreenstemming bereik het nie. Nogtans bevat die Bybel die kern van goddelike kommunikasie waardeur die mens in vrede met God gebring kan word.

Die idee van inspirasie kan ook met die lewe van die kerk as geheel verbind word. Die Bybel is die produk van die *samelewing* van Bybelse tye en nie `n stel boeke wat deur individue in isolasie geskryf is nie. Die *tradisie* van die gemeenskappe het `n belangrike rol in die eindproduk van die verskillende boeke gespeel. Baie van die belangrike inhoud en struktuur van die Bybelboeke het in die tradisie-stadium vorm aangeneem. Hierdie stadium het oor eeue heen gestrek wat die Ou Testament betref, en in die Nuwe Testament `n paar dekades. Enige kanongeskiedenis sal dit beklemtoon (vgl bv Davies 1998). Die vroeëre tradisie mag dikwels meer bygedra het tot die vorm van die materiaal wat nou die Bybel is, as die eintlike skryfproses van die Bybelboeke. Dit is belangrik om daarop te let dat die kanoniseringsproses dus `n anti-fundamentalistiese standpunt steun. Daarom moes die inspirasie van die Skrif iets gewees het wat op die gemeenskap van antieke tye ingewerk het, beide in Israel en die vroeë kerk. Binne die kerk het die tradisie selektief en krities gefunksioneer: uit die geheue en dokumente wat oorgelewer is, is vasgestel wat as goed en heilsaam aanvaar kan word en dit is as belangrik vir die toekoms aan die gemeenskap oorgedra.

Samevattend kan gesê word dat die Bybel deur en deur `n menslike boek is. Dat dit as geïnspireerd beskou word, impliseer nie dat dit foutloos en onfeilbaar is nie. Dit is belangrik om die inspirasie van die Bybel *nie* in die eerste plek aan die *neerskryfproses* te koppel nie. Die inspirasie van die Bybel het veel meer met die *leesproses* van die Bybel te make. Juis hierdie eienskap verseker dat die Bybel relevant sal bly vir elke geslag lesers. Die Bybel kan die lewende woord van God word wanneer dit telkens opnuut gelees word en die woord van God daarin gesoek word.

1.2 Kanon

Nog `n konsep waaroor die kritiese gelowige groter duidelikheid moet kry ten einde die fundamentalisme te ontgroei, is die Bybelse *kanon*. Soos dit uit paragraaf 1.1 duidelik geblyk het, word die Bybel in alle opsigte as die kerk se boek beskou. Die vroeë gelowige gemeenskappe het dit uit hulle tradisies geskep, gevorm en gerangskik, en vir hulle was dit die boek van die lewe waarin hulle antwoorde vir hulle eksistensiële behoeftes gesoek het. Kanonisering was `n historiese proses wat in die vroegste gemeenskappe van gelowiges tussen waarskynlik die vyfde eeu voor Christus (Davies 1998:69-70) en die tweede eeu na Christus plaasgevind het. Die kanonproses het egter reeds begin by die eerste geleentheid 'that a biblical tradition spanned a generation gap and addressed more than one context' (Sanders 1977:163).

Davies (1998) het met sy *sosiaal-wetenskaplike benadering* van die kanoniserings-proses afgewyk van die gewone teologiese, literêre en religieuse benaderings van die verlede. In sy nuutste boek *Scribes and Schools* verskuif hy die bespreking na `n meer pragmatiese vlak. Hy ondersoek die *sosiale omstandighede* onderliggend aan die kanoniseringsproses:

- Watter sosiale groepe sou die skoling, die gesag en die finansiële ondersteuning gehad het om die literêre tekste te skryf en te bewaar?
- Hoe kon die manier van bewaring – die skryf van die materiaal, katalogisering, berging – die seleksie en rangskikking van die tekste beïnvloed het?
- Hoe is die verskeidenheid van religieuse en politieke belange in die proses geakkom-modeer, of nie?

Die sosiaal-wetenskaplike benadering lê klem op individuele besluite en sosiale prosesse wat lei tot die ontstaan van geskrifte en die kanonisering daarvan. Daarmee ontken hy enige aanspraak op bonatuurlike prosesse in die kanoniseringsproses, en neem so lynreg standpunt in teenoor die fundamentalisme. Vir Davies (1998:2) is die kanongeskiedenis nie `n religi-euse of teologiese dissipline nie.

Weens gebrek aan ruimte kan ek nie Davies se benadering in breë trekke bespreek nie. Hy gaan van die standpunt uit dat kanonisering deel was van die wêreld waarin die Judaïsme beoefen is, en wil verbande lê tussen die kanoniseringsproses en sosiale en ideologiese strukture. `n Oorsig van die kanoniseringsproses in daardie wêreld dui op *sekere kenmerke* in die geskiedenis van Joodse kanonisering (Davies 1998:15-36):

- Die onontbeerlike rol van skrywers as die skeppers van `n kanon (gewoonlik verbonde aan tempels, paleise of selfs privaat individue).
- Die waarskynlike belangrikheid van skrywerskole en biblioteke, maar ook van biblioteke en skole wie se lidmaatskap en toeganklikheid verder as die skrywergemeenskap gestrek het.
- Die belangrikheid van die *sosiale groep agter die kanon*. In Juda se geval kon dit enigeen van die volgende gewees het: `n religieuse sekte of gemeenskap, `n skrywers- of rabbynse orde, of die moontlikheid van `n politieke dinastie of party.

Die kritiese leser wil haar vanselfsprekend vergewis van die totale historiese konteks waarbinne die kanoniseringsproses plaasgevind het. Davies se werk is baie nuttig in hierdie verband. Vir my was net `n historiese of sosiaal-wetenskaplike rekonstruksie van die proses egter nie genoeg nie, en het ek aanklank gevind by James Sanders, wat `n teologiese benadering van die kanon met `n histories-kritiese verslag van kanonisering probeer verenig.

Volgens Sanders (1977:163) is die hoofkenmerk van die kanon of gesaghebbende tradisie sy *aanpasbaarheid*, terwyl sy *stabiliteit* sekondêr is. Hoewel die tradisies stabiele literêre vorms verkry het, is dit voortdurend aangepas by die eksistensiële behoeftes van die volgende geslag. Om slegs op die finale vorm te fokus, is nie wat die Judaïsme òf die Christendom gedoen het nie. Sodra dit nodig was, is die bevrore teks deurbreek en is dit relevant gemaak vir die volgende probleem wat hulle moes oorkom. Bybelse literatuur is beide pluralisties en in `n mate dubbelsinnig, want dit bevat boodskappe vir meer as een konteks, en kan soms teenstrydig lyk. Wat vir een konteks reg was (norm, standaard, kanon), was nie vir `n ander reg nie. Verskillende kontekste dui op verskillende boodskappe. Die implikasie daarvan is dat, sou Christene tradisies uit die Bybel kies wat teenoor mekaar staan, hulle in gesprek sal moet tree om tot `n vergelyk te probeer kom. Dit sal waarskynlik nie altyd gebeur nie omdat hulle kontekste verskil. Vergelyk, byvoorbeeld, die tradisie van partikularisme (waarvolgens God die kant van `n sekere volk ten koste van `n ander kies) uit die Ou Testament teenoor `n meer universalistiese tradisie waarvolgens God sy volk uit alle volkere versamel in die Nuwe Testament. Hoe weet die kritiese Bybelleser nou dat die een tradisie verkeerd is en die ander reg? Barr (1980:62) meen dat om só `n keuse te maak, geopereer moet word vanuit `n totale konsep van wat die Christelike lewe behoort te wees. So `n konsep word nie net deur sekere aspekte in die Bybel gevorm nie, maar ook deur allerlei ander invloede soos die tradisie waarin die persoon staan, die Christelike gewete, algemene menslikheid en die inspirasie van

die Heilige Gees. Die kritiese Bybelleser sou wou byvoeg dat die Christen ook vir haarself moet dink, en dan verantwoordelikheid vir so `n besluit moet neem. Die persoon se verhouding met God is deurslaggewend om so `n keuse te maak. Dit is dus duidelik dat die kanon, as maatstaf of norm vir die Christelike lewenswyse, gesien in die lig van kulturele relatiwiteit (sien par 1.3), nie absoluut is nie, maar aangepas word om relevant te wees vir elke volgende geslag. Dit beteken dat die gedagte van `n durende en gelykblywende (geslote) kanon heroorweeg moet word (vgl ook Marxsen 1966a en 1966b).

Die Ou en Nuwe Testamentiese skrywers het nie die kanonbegrip geken nie. Sekere 'Ou Testamentiese' boeke wat later as apokrief uitgewys is, is op `n stadium binne die kringe van die vroeë Christendom as gesaghebbend beskou. Dit blyk uit die feit dat sommige Nuwe Testamentiese skrywers uit dié boeke aanhaal. So, byvoorbeeld, haal Paulus in 1 Korintiërs 2:9 in dieselfde asem uit die 'Wysheid van Jesus Sirag' 1:10 en uit Jesaja 64:4 aan (die eerste deel van die teksvers kom uit Jesaja en die tweede uit Jesus Sirag):

> Maar soos daar geskrywe staan: 'Wat die oog nie gesien en die oor nie gehoor het nie,' (Jesaja)
> en wat in die hart van `n mens nie opgekom het nie,
> dit het God gereed gemaak vir dié wat Hom liefhet. (Jesus Sirag)

Judas maak in verse 14 en 15 van pseudepigrafiese werke soos 'Die hemelvaart van Moses' (v 9) en 'Die hemelvaart van Henog' (1 Henog 1:9) gebruik:

> Dit is oor hierdie mense dat Henog, wat van die sewende geslag ná Adam was, geprofeteer het.
> Hy het gesê: 'Kyk, die Here kom met sy duisende heilige engele
> en Hy sal oor almal oordeel. Hy sal al die goddeloses, al die sondaars straf oor al die goddelose
> dinge wat hulle in hulle goddeloosheid gedoen het, en oor al die lasterlike dinge wat hulle teen
> Hom gesê het.'

`n 'Na-kanonieke siening' is in sy ontwikkelingspatroon ook uiters 'Bybels': soos wat Christene vandag in interaksie met ander sienswyses (o a die humanisme en ander filosofieë en godsdienste) is en aspekte daaruit oorneem en soms herinterpreteer (bv die afskaffing van slawerny), het dit in die Bybelse tyd ook reeds gebeur. Vergelyk die sondvloedverhale (Gn 1 en 2) wat oorgeneem en geherinterpreteer is vanuit `n vloedtradisie met wortels in Sumerië en Babilonië. Buite- en na-Bybelse sienings funksioneer vandag op `n outomatiese en soms onbewuste wyse as gesaghebbend in ons Christelike lewe.

In die lig van kulturele relatiwiteit en van verskillende kontekste wat op verskillende boodskappe dui, sou sommige kon redeneer dat van die sogenaamde apokriewe en deuterokanonieke boeke leringe bevat wat enige tyd net so 'geïnspireerd' is as die inhoud van

sommige van die kanonieke boeke, en dat dit ook tot die kanon gevoeg kon word (vgl Bright 1967:157-8). Ander sou protesteer dat dit tot allerlei leringe wat totaal vreemd aan die Bybel is, sou lei. Op sigself behoort dit egter geen probleem in te hou nie, want die Bybel kan nie sonder meer as direkte norm dien waarvolgens iets as onaanvaarbaar uitgewys kan word nie. Wat van die tradisies in die Bybel self wat nie normatief of gesaghebbend vir die Christen se lewe kan wees nie? Vergelyk, byvoorbeeld, die wraakgedagtes van `n Psalm 137:7-9; of die kere waar God as die outeur van geweld voorgestel word, byvoorbeeld in Numeri 15:32-36 waar God toestemming gee dat die man wat op die Sabbat betrap is dat hy hout optel, gestenig word. Sekere dele van die Bybel is tog vir Bybellesers minder gesaghebbend of het selfs geen gesag nie. Die Bybel kan hierdie gedeeltes nie self identifiseer nie, en die kritiese Bybelleser moet dit beoordeel vanuit wat vir hom of haar die korrekte Christelike tradisie is. Wat dus gebeur, is dat ons vir `n bepaalde tradisie in die Bybel kies, daaraan gesag toeken, dit word die 'Woord van God' en ons rig ons lewens daarvolgens in (vgl Barth se aktualiteitsinspirasie – Heyns 1976:54). Die bepaalde konsep van hoe die Christelike lewe behoort te lyk, bou die kritiese gelowige in die eerste plek op vanuit haar *verhouding met God*, maar dan ook vanuit ander invloede. Dink maar aan die humanisme wat ons daarop gewys het dat slawehandel nie reg is nie, terwyl dit in Bybelse tye algemene praktyk was en nêrens verbied is nie. Terwyl slawehandel lankal nie meer `n aktuele saak in ons samelewing is nie, is homoseksualisme wel. As kritiese leser benader ek die onderwerp anders as die persoon wat eenvoudig volhou dat die Bybel dit verbied en dat dit 'sonde' is. Is dit vergesog om te hoop dat mense (Christene?) se houding ten opsigte van homoseksualisme ook vanuit hulle verhouding met God (en miskien ook ander invloede van buite) gevorm sal word en nie deur hulle verstaan van selektief gekose teksverse nie?

Burger (1983:32) maak tereg die opmerking dat dit wil voorkom asof `n *geslote* kanon net in ons belydenis funksioneer, nie in die praktyk nie. Trouens, in die praktyk is die kanon 'oop'. Dit hoef egter nie `n probleem te skep nie, want as die kritiese Bybelleser kan aandui watter aspekte in die Bybel gesaghebbend is en watter nie, kan dieselfde van sake buite die Bybel geld. Hiervoor kan die kanon nie as maatstaf gebruik word nie. Net soos die kanon nie die maatstaf kan wees waarvolgens kritiek teen sekere dele in die Bybel uitgespreek kan word nie, so kan dit ook nie gebruik om kritiek teen buite-Bybelse literatuur uit te spreek nie. Die mens in sy of haar verhouding met God sou eerder die maatstaf kon wees. Dan sou die *kanonbegrip vervaag* en is dit eintlik irrelevant of die kanon 'oop' of 'geslote' is.

1.3 Gesag

Net soos *inspirasie* en die *kanon*, is *gesag* ook `n sleutelkonsep ten opsigte van die Bybel waaroor ek, as kritiese leser, vir myself wou duidelikheid kry. Wat behels Bybelgesag vir my in die lig van nuwe insigte wat ek deur die kritiese leesproses bekom het? Wanneer daar oor die Bybel gepraat word, kom gesag dikwels ter sprake. Die vraag ontstaan waarom hierdie twee begrippe aan mekaar gekoppel word? Die feit dat Bybelse gesag in die struktuur van die Christelike geloof en godsdiens ingebou is, kan meer lig op die saak werp. Om Christen te wees, beteken, onder andere, om aan God en Jesus Christus verbonde te wees oor wie die primêre bron van inligting die Bybel is (Barr 1980:52). Daarom is die Bybel vir die Christen gesaghebbend, en is hy bereid om voor daardie gesag te buig. Die Bybel is die finale appèlhof, die hoogste toets waaraan Christelike denke en handelinge onderworpe is. Dit is die hoogste en finale outoriteit (Barr 1973:23).

Soos in die geval van die inspirasie van die Bybel (vgl par 1.1), word gesag vir die hedendaagse Christen ook net aan `n spesifieke aantal boeke, wat dan die kanon (par 1.2) vorm, gekoppel. Die tyd voordat daar `n kanon was, word egter uit die oog verloor. Dan is daar ook die realiteit van *verskillende kanons*: die Rooms-Katolieke Kerk sluit die sogenaamde apokriewe boeke (bv Wysheid van Salomo, 1 en 2 Makkabeërs en Jesus Sirag) as gesaghebbend in, terwyl kerke in die gereformeerde tradisie dit uitlaat. Die Ethiopiese kerk sluit selfs 1 Henog in hulle kanon in. Dit is dus duidelik dat daar onder Christene vandag nie eenstemmigheid oor die omvang van Bybelse gesag is nie.

Hoe kan die kritiese gelowige hierdie belangrike begrip van Bybelgesag benader?

1.3.1 Gesag in die Bybelse tyd

Dit sou interessant wees om te kyk hoe mense in Bybelse tye die gesag van die Skrifte hanteer het. Het dit by hulle as *enigste* norm gefunksioneer?

- Die *skrywers van die Ou Testament* het nie die kanonbegrip geken nie. Esra se 'kanon' het, byvoorbeeld, nie die 39 boeke waaruit ons Ou Testament vandag bestaan, omvat nie (vgl Neh 8 en 9). Vir die mense van die Ou Testament was daar wel *gesaghebbende tradisies*, maar hulle bestaan het nie die moontlikheid van ander

gesaghebbende tradisies uitgesluit nie (dieselfde het vir die konsep inspirasie gegeld – vgl par 1.1.1 en 1.1.2).

- Die *skrywers van die Nuwe Testament* het ook nie een afgebakende Bybel of kanon van die Ou Testament geken nie. Hoewel die grense van die Ou Testament vir die skrywers van die Nuwe Testament vaag was, beteken dit nie dat daar vir hulle geen Ou Testamentiese boeke was wat gesaghebbend was nie. Dit wil wel voorkom asof die 'Wet en die Profete' vir die skrywers van die Nuwe Testament nie as die *enigste* norm gefunksioneer het nie. Dit gaan nie vir hulle in die eerste plek om `n spesifieke aantal geslote boeke nie – dit gaan om *Jesus self* (vgl Jh 17:2-3). Die aardse en opgestane Here was vir hulle baie belangrik. Jesus bring `n nuwe gesag. In die Bergpredikasie neem hy standpunt in *teenoor* sekere Ou Testamentiese tradisies in kontras met die lering van Moses: 'Julle het gehoor dat daar aan die mense van die ou tyd gesê is… *Maar* Ek sê vir julle…' (vgl Mt 5:21-2, 27-8, 31-2, 33-6,38-9, 43-4, ens). Dit is die tien gebooie in Eksodus 20 en Deuteronomium 5 wat hier ter sprake is. Vir Jesus was die gesag van die Wet en die Profete nie die enigste geldende gesag nie. Hy voeg sy eie gesag by. Hy is nie deur die Wet en die Profete gebind nie, want sy gesag gaan verder. In Matteus 22:37-40 sê Jesus (d i Jesus volgens Matteus) dat die Wet en die Profete aan die liefdesgebod hang:

> Jesus antwoord hom: 'Jy moet die Here jou God liefhê met jou hele hart en met jou hele siel' en met jou hele verstand.
> Dit is die grootste en die eerste gebod.
> En die tweede, wat hiermee gelykstaan, is: 'Jy moet jou naaste liefhê soos jouself.'
> In hierdie twee gebooie is die hele wet en die profete saamgevat.

Hoewel die 'Wet en die Profete' en sommige van die 'Geskrifte' duidelik die Bybel van die vroegste kerk was, was dit nie hulle enigste gesag nie. Die 'paradosis' of oorlewering wat na Jesus en sy apostels teruggevoer kon word, het ook gesag gehad. Die 'logia' (baie vroeë versamelings van Jesus se woorde) wat later by die evangelies geïnkorporeer is, en die vroeë apostoliese geskrifte, veral dié van Paulus, is as gesaghebbend beskou, omdat Jesus in beide òf deur sy eie mond, òf deur die woorde van die apostels gepraat het (Flesseman-van Leer 1964:406). Vir die mense van die Nuwe Testament het dit dus nie net oor die gesag van boeke gegaan nie, maar ook, en veral, oor Jesus.

1.3.2 Kulturele relatiwiteit en Bybelgesag

Wat sou dan die standpunt van die kritiese gelowige ten opsigte van Bybelgesag aan die begin van die een-en-twintigste eeu wees? Die persoon wat fundamentalisme wil ontgroei, sal moet rekening hou met die probleem van *kulturele relatiwiteit* en die *relatiwiteit van kennis.* Die Einstein-wêreldbeeld, waarvolgens die wêreld as `n dinamiese proses (in teenstelling met `n statiese kosmos) gesien word, het die vraag laat ontstaan of daar aanvaar kan word dat mense 2 000 jaar gelede presies soos die hedendaagse mens gedink het. Die noue verband tussen wêreldbeeld en kultuur (die kultuur 'bepaal' in hoë mate hoe mense na die wêreld kyk) het geleerdes laat besef dat die Bybelteks nie net in terme van tyd nie, maar ook ten opsigte van kultuur ver van ons verwyder is. Die eksegeet moet eers kultureel verstaan wat `n Bybelskrywer bedoel voordat hy dit vir ons eie tyd kan begin 'vertaal'.

Die feit dat 'kultuur' dus nie `n statiese begrip is nie (Einstein-era), het dus die probleem van kulturele relatiwiteit laat ontstaan. In teenstelling met die standpunt van die *kulturele relatiwisme*, naamlik dat tussen-kulturele verstaan totaal onmoontlik is (vgl Nineham 1976), is die standpunt van die *kulturele relatiwiteit* dat uitsprake uit `n bepaalde kultuur tog vir ander kulture toeganklik is, hoewel nie volkome nie (vgl Kraft 1979). Eersgenoemde standpunt hou belangrike implikasies vir die verstaan van die Bybel in, want daarvolgens het die Bybel vir die hedendaagse mens irrelevant geword, omdat dit nie in ander kulture verstaan kan word nie en dus niksseggend is. Volgens die tweede standpunt is die Bybel egter steeds toeganklik, hoewel dit 'versigtig' hanteer moet word. Daar moet naamlik eers vasgestel word wat `n teksgedeelte in die oorspronklike kultuur wou kommunikeer, en dan moet dit vir `n ander kultuur 'vertaal' word sodat dit dieselfde boodskap in die nuwe kultuur kommunikeer of oordra. Word die twee standpunte egter van nader bekyk, is dit duidelik dat die ooreenkomste legio is. Sou die deterministiese trekke (dat tussen-kulturele verstaan *onmoontlik* is) uit Nineham (as verteenwoordigend van kulturele relatiwisme) se argument weggelaat kan word, sou hulle uit een mond kon praat. As die siening van kulturele relatiwiteit (en die relatiwiteit van menslike kennis) legitiem is, bring dit probleme mee vir, onder andere, die konsep *gesag.* Ons sê dat die Bybel gesag het, maar wat bedoel ons daarmee? En hoe word dít wat normaalweg daaronder verstaan word, deur die verskynsel van kulturele relatiwiteit geraak?

Lundeen (1975:281-300) se benadering vanuit die *prosesfilosofie van A N Whitehead* (bv Whitehead 1960) bied `n interessante perspektief op die probleem van Skrifgesag.

Volgens hierdie filosofie is alles in die wêreld deel van `n enorme proses en daarom is enige punt op daardie proseslyn maar `n geringe skakel, en daarom relatief. Die waarheid wat vanaf so `n punt op die lyn beweer word, is geldig vanuit hierdie perspektief en hierdie snypunt, maar omdat hierdie waarnemingspunt deel van die kontinuum is, kan die hele kontinuum (waarheid) nie van daar af oorskou word nie. Daarom is *alle* kennis ook slegs benaderde kennis, relatiewe kennis (Deist 1983b:46). Verskillende interpretasies oor die gesag van die Bybel het die probleem beklemtoon: hoe kan die Woord gesaghebbend wees as menslike besluitneming en keuses prominent is? Die histories-kritiese analise van die ontstaans-geskiedenis van die Bybel en die bestudering van die geskiedenis van die kanonisering van die Bybel, het aangetoon dat die menslike keuse altyd gefunksioneer het, byvoorbeeld deur een tradisie uit te bou en die ander agter te laat, deur net sommige boeke in die kanon op te neem, ensovoorts (Lundeen 1975:288).

Die vraag is nie of die Bybel gesag in homself het nie, maar of hy relevansie in die hedendaagse wêreld het. As menslike vryheid ten opsigte van beslissing in ons tyd deur die gesag van die Bybel uitgewis sou word, sou só `n soort gesag deur mense verwerp word. Menslike vryheid om te kies, moet nie as `n probleem beskou word nie; inteendeel, dit moet eerder positief waardeer word. Lundeen (1975:288) stel dit sterk:

> The very rationale for scripture disappears if human freedom is not given an important place.

Lundeen (1975:289) spreek hom ten gunste van `n nuwe gesagsdefinisie uit wat nie op outoritêre of totalitêre gesag neerkom nie. So `n definisie kan help om die euwel van absolute sekerheid af te breek, en die neiging om menslike 'werklikhede' (soos historiese gebeure, woorde, tekste) te eer, in plaas van God, uit te roei.

Gesien vanuit die prosesfilosofie, werk ons dus nie meer met absolute sekerhede (soos in die verlede) nie, maar eerder met benaderings van die waarheid, dus met relatiwiteit. Benaderde kennis, ook ten opsigte van die Bybel, is dus voldoende, bloot omdat oor niks meer as benaderde kennis beskik kan word nie. `n Sterk beswaar van kerklike kant teen so `n standpunt sou wees dat dit tot groot geloofsonsekerheid by lidmate sou kon lei. Dit beklemtoon egter net weer die noodsaaklikheid dat gelowiges hulle geloof op *God* moet rig, en nie op wat *oor God* in die Bybel gesê word nie. As `n mens die Christelike geloof as `n *lewenswyse* in die teenwoordigheid van God sien, en nie as `n *abstrakte dogmatiese sisteem* nie, sal die implikasie van benaderde kennis geen probleem inhou nie.

1.3.3 Lundeen se nuwe gesagsdefinisie

Hoe sien Lundeen se nuwe gesagsdefinisie daar uit? `n Belangrike vereiste is dat daar tussen outoritêre en oorredende gesag onderskei moet word:

- *Outoritêre (bevelende) gesag* laat geen ruimte vir menslike vryheid nie, en dit kom basies op dwang neer. In hierdie model word verwagtings altyd gevorm deur vrae wat beheer impliseer: Wat moet ek doen? Wat word van ons verwag? Wie moet ek gehoorsaam? Ensovoorts. Dit is outoritêr in dié sin dat dit die integriteit van menslike gedrag beperk (Lundeen 1975:291). Barr (1973:27-8) noem dié gesag `n 'harde' tipe gesag wat uit sigself funksioneer voordat daar nog `n interpretasie van `n Bybel-gedeelte gemaak is. Barr is van mening dat hierdie harde tipe gesag vanuit die Romeinse regstelsel in ons siening van die Bybelse gesag ingedra is.
- *Oorredende (uitnooiende) gesag* laat die moontlikheid van menslike keuse oop, en is meer oorredend, spontaan en self-bepalend. Dié soort gesag laat ruimte vir afwyking, selfs al sou die keuse tot ongelukkige gevolge lei (Lundeen 1975:291)! Die gelykenis van die verlore seun in Lukas 15:11-32 sou `n goeie voorbeeld hiervan wees: die jongste seun is toegelaat om sy vader se huis te verlaat, maar die gevolge was rampspoedig! Barr (1973:27-8) noem dit `n 'sagte' tipe gesag, waar `n teksgedeelte ná interpretasie as gesaghebbend beleef word. Die Bybelleser beleef `n Bybelteks as gesaghebbend – hy ken as`t ware gesag daaraan toe.

In hierdie nuwe gesagsdefinisie speel die *woord-karakter* van die Bybel `n belangrike rol. Woord is `n metafoor vir `n gesprek, `n gesprek tussen twee gespreksgenote wat mekaar vertrou. Die Bybel is dan die 'openingswoord' wat die ys breek en die mens tot `n gesprek *uitnooi* (Lundeen 1975:292-5). Die Bybel speel `n belangrike rol in die vind van maniere om die ervaring en belewenisse met God uit te druk, maar is nie `n vasgelegde stel dogmas of 'deposito`s' van leerstukke nie. Dit help maar net formuleer. Dit sal ook meebring dat die verskillende benaderings tot die Bybel nie die gesag daarvan aantas nie, tensy die deelnemers daarop aandring dat *hulle* benadering absoluut is (Lundeen 1975:299). Dié soort gesag is dus relatief, en `n opsie naas outoritêre gesag.

Dit is belangrik dat oorredende gesag nie met *libertinisme* verwar word nie. Die Bybel en die kerklike uitleg daarvan voorsien juis die bakens waartussen gelowiges keuses kan uitoefen. Die Bybel staan nie libertinisme voor nie, maar dit is wel `n keuse wat mense kan

uitoefen, en dit inderdaad ook doen. Die Bybel vertel van die belangrike gebeure van die verlede wat die Christendom tipeer. Dit verskaf inligting oor die optrede en denke van mense uit die verlede, wat die waarborg gee dat hierdie bakens na die regte bestemming lei. Hierdie landmerke is egter net landmerke. Gelowiges moet nog altyd *self* die pad vind. Al is hierdie landmerke nie absoluut nie, is dit tog (vir die kritiese Bybelleser) genoegsaam. Vir my as groeiende kritiese leser is die volgende stelling bevrydend:

> Gesag is genoegsame lewensbakens wat nuwe moontlikhede skep vir outentieke en vertrouensvolle menslike besluite (Deist 1983b:48).

Die gelowige mens geniet die vryheid van keuse om verantwoordelike besluite oor sy lewe binne sy eie lewenskonteks te neem, met die landmerke (bakens) van die Bybel as riglyn. Dit beteken dat so `n mens sy eie weldeurdagte besluite moet neem, en dat dit nie maar net `n rubberstempel is wat daarop geplaas word 'omdat dit in die Bybel beveel word' nie. Hierdie tipe gesag erken die kreatiewe vermoëns en positiewe beeld van die mens soos in Psalm 8, `n loflied oor die skepping, uitgebeeld. Die mens wat in `n persoonlike verhouding met God staan, is in staat om 'outentieke en vertrouensvolle menslike besluite' te neem (sien Deist 1983b:48 hierbo). Dit bring die kritiese gelowige by die punt dat sy vertrou dat God deur die Bybel gesag uitoefen, en dat gesag, soos inspirasie, nie `n inherente eienskap van die Bybel is nie. Die gesag van die Bybel is `n afgeleide gesag – dit kom van God self. Sy word oorreed deur dié God wat Whitehead (1960:526) só beskryf:

> 'He is the poet of the world, with tender patience leading it by his vision of truth, beauty and goodness.'

Is dit nie `n prikkelende beskouing van uiteindelike gesag nie! Baie van my respondente deel ook hierdie siening van Bybelgesag. S W Cronjé (2003:respondent vraelys) vat hierdie gedagte as volg saam:

> 'Ek sien God se plan met die mens as bewegend van punt A na punt B. Tussen genoemde punte het die mens vryheid van beweging op grond van vrye wil. Uiteindelik sal die mens tot verantwoording geroep word oor die besluite in terme van haar/sy vrye wil geneem in die ruimte van beweging haar/hom gegee.'

Geen outoritêre dwang nie, maar `n vrywillige en verantwoordelike volg van `n geduldige God. In hierdie verband kan ook na Lukas 15:11-24 verwys word. Die manier waarop die vader die jongste seun van sy liefde vir hom probeer oortuig, is nie deur absolute bevele uit te

reik nie. Dit vind eerder plaas deur die jongste seun toe te laat om iets te doen wat klaarblyklik teen die wil van die vader is. God is nie geïnteresseerd in willose slawe wat bevele moet gehoorsaam nie, maar in kinders wat die Vader uit hulle eie liefhet. Dit is op hierdie manier dat God ons in en deur die lees van die Bybel wil oortuig – dus deur oorreding. Dit is waar dat die hele Bybel nie op hierdie wyse oortuig of oorreed nie. Soms is daar spesifieke voorskrifte en bevele wat uitgereik word (vgl bv gedeeltes in Eks, Lv, Nm, ens). Die kritiese Bybelleser sal hierdie gedeeltes lees in die konteks waarin dit voorkom, en vanuit haar persoonlike verhouding met God, wat haar in staat sal stel om verantwoordelike besluite te neem, kan dit wees dat ook hierdie gedeeltes `n 'openingswoord' word wat die ys breek en die mens tot `n gesprek uitnooi. Dit is dus moontlik dat gedeeltes wat voorskriftelik en outoritêr voorkom, by geleentheid `n oorredende effek mag hê omdat die leser gesag daaraan toeken.

Barr (1973:142) vat bogenoemde opvatting oor Bybelgesag goed saam in die volgende woorde:

> The Bible is not in fact a problem-solver. It seems to me normal that the Biblical material bears upon the whole man, his total faith and life, and that out of that total faith and life he takes decisions as a free agent.

1.3.4 Respondente se reaksies

Op die vraag aan respondente of die Bybel vir hulle enige gesag dra (afd A, vr 1)[24], was die oorwoë mening dat dit wel die geval is. Baie sien dit as die basisdokument van die Christelike geloof, en om daardie rede is dit vir hulle gesagvol. Fanie Cronjé (2003:respondent vraelys) stel dit so:

> 'Die Bybel dra gesag in die sin dat ek dit aanvaar as my basisdokument. Wanneer ek oor geloof praat, is die Bybel my vertrekpunt. Wat die res van die lewe betref, is dit `n belangrike rigtingwyser.'

Daar is egter ook enkele respondente wat aangedui het dat die Bybel nie vir hulle enige gesag dra nie, hoofsaaklik omdat hulle dit beskou as dokumente uit vervloë tye. Pieter Craffert (2003:respondent vraelys) verwoord hierdie siening as volg:

[24] Dra die Bybel vir u enige gesag?

> 'Nee, behalwe as `n dokument wat soos enige ander gerespekteer moet word vir dit wat dit oor die menslike kondisie soos gesien deur antieke outeurs, wou oordra. Dit is `n versameling van die vroegste Christelike literatuur wat op politieke (mags) en teologiese gronde gedoen is. In die proses is talle dokumente wat oor dieselfde werklikheid praat, uitgesluit uit die kolleksie (kanon).'

Gesag is nie vir my `n inherente eienskap van die Bybel nie, maar dit beteken nie dat ek dit nie as `n gesagvolle dokument beskou nie. Ek sien die gesag van die Bybel as oorredend, en nie as outoritêr nie (vgl Lundeen 1975). Oorredende gesag laat vir my die moontlikheid van menslike keuse oop. Die keuses word uitgeoefen vanuit my persoonlike verhouding met God wat my in staat stel om 'outentieke en vertrouensvolle besluite' te neem. Dit beteken dat daar daagliks sekere handelinge is waarmee ek as Christen my met groot vrymoedigheid kan assosieer omdat dit ooreenstem met my geloofsbeginsels. Aan die ander kant kan dit ook gebeur dat ek my van sekere gebeure kan distansieer as dit met my geloofsbeginsels bots. In hierdie verband bly die Bybel vir my `n belangrike riglyn en gespreksgenoot, sonder dat ek dit as voorskriftelik beskou.

1.4 Woord van God

1.4.1 Verskillende sienings

Nog `n subdissipline van die Bybelwetenskap waarvan die kritiese Bybelleser sal moet kennis neem en wat sy sal moet verreken, is die Bybel as *Woord van God*. Die kritiese leser sal weet dat Woord van God `n metafoor is wat na beide Jesus (vgl Jh 1:14; sien ook hfst 5, par 2.2) en die Bybel verwys. In die verskillende kerktradisies word dikwels na die 'Woord van God' verwys. Sommige tradisies bedoel met hierdie uitdrukking 'die Bybel'; ander verstaan dit as die evangelie *in* die Bybel, en maak daarom `n onderskeid tussen Woord van God en Heilige Skrif. Ander tradisies sien die betekenis van 'Woord van God' in die gesagvolle interpretasie van die Skrif soos dit in die kerklike tradisie verwoord is. Ander sien dit weer as `n verwysing na die werk van die Heilige Gees in die lewe van `n mens tydens die lees en verstaan van die Bybel (Deist 1983c:41).

Die fundamentalisme tref geen onderskeid tussen Woord van God en die Bybel nie. Hulle plaas `n gelykaanteken tussen die Bybel en die Woord van God. Die verbale inspirasieteorie stel hulle daartoe in staat: die *woorde* wat in die Bybel voorkom, is deur God 'geadem'. Die organiese inspirasieteorie wat deur die konserwatief-gereformeerdes

voorgestaan word, kom in die praktyk op dieselfde neer. Elke *woord* in die Bybel dra die stempel van God. Elke *teksgedeelte* is `n woord van God en dus onfeilbaar (Deist 1989:3).

Wat ookal in verskillende kerktradisies met 'Woord van God' bedoel word, is dit só dat `n beroep op die 'Woord van God' as `n *finale* teologiese argument gebruik word. Soos die kanon (sien par 1.2), staan dit hoofsaaklik vir die bowe-historiese en onaantasbare finale waarheid. Die vraag ontstaan noodwendig hoe kulturele relatiwiteit hierdie 'laaste beroep' en 'onaantasbare finale waarheid' sal beïnvloed?

1.4.2 Kulturele relatiwiteit en Woord van God

Die term 'Woord van God' (met verwysing na die Bybel) kom baie min in die Bybel self voor. Nóg die Jodedom, nóg die Christendom was `n boekgodsdiens. Die godsdiens van Israel en die vroeë Christendom was tradisie-gefundeerde godsdienste (vgl par 1.2 en 1.3). Vir eeue lank was daar geen vasgestelde kanon nie. Tog het die Bybel nog altyd `n sentrale posisie in Christelike teologiese denke ingeneem. Die betekenis van 'Woord van God' is daardie insig in die Bybel wat vir `n bepaalde era en vir `n bepaalde kerklike kring relevant is. (Dieselfde beginsel word by Sanders [1977] en Marxsen [1966a en 1966b] t o v die kanon aangetref - vgl par 1.2). Hierin het die kontemporêre filosofie en die *regula fidei* (die reël van die geloof – d w s dit wat jy glo, is die reël vir wat waar is) van die dag `n deurslaggewende rol gespeel. `n Mens sou dus tot die gevolgtrekking kon kom dat iets buite die Skrif, die *regula fidei*, as die 'Woord van God' gefunksioneer het. Hoewel daar geargumenteer kan word dat die *regula fidei* ook maar vanuit die Bybel afgelei word, is dit tog so dat die reël van die geloof soms buite die Skrif om te vind is, byvoorbeeld die menslike rede wat tydens die Verligting as die *regula fidei* gefunksioneer het (sien hieronder). Dit beteken egter nie dat daar nooit `n oproep tot die Skrif gemaak is nie; inteendeel, dit het gereeld gebeur dat `n beroep op die Skrif gemaak is. Die *regula fidei* was egter die toetssteen vir die interpretasie van die Skrif (Deist 1978:44).

Die *regula fidei* tydens die *Aufklärung* (die Verligting) was, byvoorbeeld, dít wat met die *menslike rede* versoenbaar was (Deist 1978:48). In dié tyd was 'die Woord van God' dus dié dele wat met die menslike rede versoenbaar was. Hierdie houding word in die geskrifte van J S Semler weerspieël. Al die boeke wat in die Christelike kanon vervat is, het die Heilige Skrif gevorm. Hierdie boeke het egter geen groter waarde as enige ander boek, byvoorbeeld dié van Plato of Horatius, nie (Semler 1781:125). Slegs die waarhede wat

volgens die menslike rede die mensdom moreel en eties kon baat, vorm 'die Woord van God' (Semler 1771:26-8).

Dit is duidelik dat die verhouding tussen 'Woord van God' en die Bybel altyd deur *kontemporêre hermeneutiek* bepaal is. Die manier waarop mense van elke tydvak hul argitektuur, kuns, musiek, filosofie en letterkunde benader en beleef het, was die 'hoek' van waaruit die mense van die tyd ook na die Bybel gekyk en die Bybel verstaan het. Uit hulle tydvak en sy kenmerkendhede het hulle `n hermeneutiese raamwerk gekry, `n raamwerk waarbinne hulle die totale werklikheid verstaan, en daarom ook die Bybel as deel van daardie werklikheid. Hieruit blyk dit onteenseglik dat verstaan `n relatiewe saak is (Deist 1985b:157-8).

Sedert Semler was die kwessie van 'ewige kerne' (*hard kernel*) ter sprake. Daarvolgens sou sekere dele in die Bybel ewig wees, terwyl andere weer tydgebonde (dus relatief) is. Dit het telkens geblyk dat die 'ewige kerne' maar net was wat die ondersoeker se filosofiese agtergrond, sy kerklike tradisie en persoonlike oortuigings hom laat raaksien het. Die 'ewige kerne' is dus ook relatief, omdat eksegete se ideologieë met die tyd wissel (Deist 1978:57).

Antwoorde op vrae wat dikwels as finale vrae oor die mens en sy wêreld beskou is, was slegs gesaghebbend terwyl dié vrae relevant was. In die Einsteintydvak, egter, waarin nuwe vrae voortdurend opduik, kan geen vrae of antwoorde as finaal beskou word nie. Deist (1978:58) meen tereg dat, om sulke antwoorde as 'Woord van God' te beskou, godslasterlik is, tensy dit onmiddellik gerelativeer word in terme van die bestaande probleem, die kontemporêre filosofie en hermeneutiek, en ook die *regula fidei* van die dag. Daarom kan die 'finale beroep' op die 'Woord van God' nie die finale beroep wees nie.

In die lig van kulturele relatiwiteit en die relatiwiteit van kennis, is die bestaan van absoluuthede dus `n probleem. Om tot hierdie insig te kom, is `n noodsaaklike stap op die pad van groei vir `n kritiese Bybelleser. Die Bybel is immers vir die fundamentalis `n normatiewe geskrif, die begin en einde van 'ewige waarhede', die anker van sekerheid oor hoe om ten opsigte van enige aktuele saak, selfs verskynsels wat nog nie in die Bybelse tyd ter sprake was nie, op te tree. Die Bybel verskaf nie slegs *riglyne* vir optrede nie, dit gee spesifieke *voorskrifte* vir elke denkbare situasie. Namate die groeiproses van die kritiese Bybelleser vorder, dring die besef deur dat elke geslag gelowiges self die 'Woord van God' ten opsigte van relevante sake moet vind – steeds met die Bybel wat rigtinggewend (regulatief) bly en bakens op die pad verskaf. So het elke generasie in elke era van die kultuurgeskiedenis van

Europa die Bybel relevant gevind – al het hulle dit relatief tot hulle eie tyd en kultuur verstaan. Juis dit is die waarborg dat die Bybel vandag nog relevant is, dat ook die kritiese leser dit kan ervaar dat dit *in* ons tyd en *vir* ons tyd riglyne verskaf. `n Wetenskaplike ondersoek kan waarskynlik nie hierdie Woord blootlê nie. Die wetenskap kan help om dit in die kulturele voeë van die Bybel te ontdek, maar die relevant-maak daarvan val op `n ander vlak – die vlak van getuienis-lewering.

1.4.3 Respondente se sienings

Die vraag aan die respondente was of hulle die Bybel as die Woord van God sien (afd A, vr 2)[25]. Hulle antwoorde kan geplaas word in die kategorieë wat Spangenberg (1994:144-84) die drie paradigmaveranderinge in die Bybelwetenskappe noem. (a) Die *Hervormingsparadigma* sien die Bybel as *Woord van God* waardeur God Homself aan die gelowige mens openbaar. Die individuele gelowige, gelei deur die Heilige Gees, kan die Bybel reg interpreteer omdat die Bybel duidelik is, en ook sy eie uitlegger is (Spangenberg 1994:145-8). André Meintjes (2003:respondent vraelys) verwoord hierdie paradigma as volg: 'God het sy Woord deur die Heilige Gees in mense se harte gelê om dit op skrif te stel as Sy openbaring aan my, as mens.' Mathew Clark (2003:respondent vraelys) stel dit so: 'Divine revelation, originating in God Himself, communicating truths not attainable purely by empirical means.' (b) Die *histories-kritiese paradigma* (Spangenberg 1994:148-56) sien die Bybel as *Gods Woord in mensetaal*. Hiervolgens is die Bybel `n versameling ou Nabye-Oosterse godsdiensgeskrifte wat deur beperkte, feilbare mense geskryf is. Die geskrifte bevat die geloofsinsigte en geloofs-getuienisse van daardie mense en hulle tydgenote. Die leser moet grondige kennis hê van die resultate van die histories-kritiese bestudering van die Ou en die Nuwe Testament om dit reg te verstaan. Jannie Hunter[26] (2003:respondent vraelys) se siening weerspieël hierdie paradigma:

> 'Nee, die Bybel bevat geloofsbeskouings van mense uit verskillende tye. As sodanig is dit `n gesagvolle dokument soos enige dokument gesag dra as opinie van mense wat dit geskryf het.'

Lina Spies[27] (2003:respondent vraelys) ken Spangenberg se term 'Gods Woord in mensetaal':

[25] Glo u die Bybel is die Woord van God?
[26] Hunter is `n professor aan die Universiteit van Namibië.
[27] Spies is `n afgetrede hoogleraar in Afrikaans-Nederlands.

> 'Die Woord van God *in mensetaal* soos Izak Spangenberg dit stel. Ek lees die Bybel soos veral Ferdinand Deist my geleer het om dit te doen: as narratiewe wat waarhede bevat oor wie en wat (?!) God is.'

(c) Die *moderne literatuurwetenskap-paradigma* (Spangenberg 1994:156-61) sluit nou aan by die histories-kritiese paradigma, soos ook duidelik blyk uit Lina Spies se reaksie: sy lees die Bybel as *narratiewe*. In hierdie paradigma is die Bybel *woorde oor God.* Synde `n versameling van Ou Nabye–Oosterse godsdienstige literatuur, kan die Bybel volgens die gangbare literatuurwetenskaplike metodes (narratologiese analises, retoriese analise, ens) ontleed word. Fanie Cronjé (2003:respondent vraelys) vat dit bondig saam: 'Die Bybel is individue en gemeenskappe se getuienis oor God, die mens en die skepping.'

Woord van God is vir my `n metafoor vir die Bybel. Ek kan my nie meer met die Hervormingsparadigma assosieer waardeur die Bybel gesien word as dat dit woorde *van* God bevat nie. Die Bybel bevat vir my die geloofsinterpretasies van mense waardeur hulle God se bemoeienis met hulle lewens verwerk het en betekenis daaraan gegee het. Gevolglik bevat die Bybel vir my eerder woorde *oor* God. In my interaksie met die Bybel gebeur dit dikwels dat ek dit ervaar dat God my deur `n spesifieke teksgedeelte direk aanspreek. God kom dan as`t ware aan die woord en *word* die teksgedeelte vir my die Woord van God (Karl Barth).

1.5 Gevolgtrekking

Tydens die groeiproses moet die kritiese gelowige duidelikheid kry oor sleutelkonsepte ten opsigte van die Bybel. In hierdie verband is insig in die volgende konsepte deurslaggewend vir volgehoue groei: die *inspirasie van die Bybel*, die *Bybelse kanon*, *Bybelgesag* en die Bybel as die *Woord van God.*

Ook Christene bevind hulle in `n Einstein-tydvak, waar niks 'vir altyd' dieselfde bly nie, en kultuur dus nie `n statiese begrip is nie. Dit is net logies dat daar vanuit `n Einstein-wêreldbeeld na die wêreld gekyk sal word. Die Bybel vorm `n belangrike deel van hierdie wêreld, en om dit reg te 'verstaan' en verantwoordelik te 'gebruik', is vir die geloofslewe (wat ook deel van die wêreld vorm) net so belangrik. Die hele kwessie van die relevansie van die Bybel vir die een-en-twintigste eeuse mens is van wesenlike belang. Het die Bybel nog iets vir die hedendaagse mens te sê as hier as`t ware van twee historisiteite (toe en vandag) sprake is?

Vir die persoon wat met `n fundamentalistiese Skrifbeskouing opgevoed is, waarin bowe-historiese en ewigdurende waarhede in die Skrif vanselfsprekend aanvaar word, is die insig van die konsekwensies van kulturele relatiwiteit op konsepte soos inspirasie, die kanon, Bybelgesag en Woord van God `n traumatiese ervaring. Die ervaring is dikwels dat jarelange pilare van die geloofslewe skielik verbrokkel. Die pyn wat met die groeiproses gepaard gaan, word op hierdie stadium intens ervaar. Mettertyd vind groei egter plaas en breek nuwe insigte deur. Die volgende insigte het my groei bevorder en gevestig:

- Die histories-kritiese analise van die *ontstaansgeskiedenis* van die Bybel en die *geskiedenis van die kanon* het die mens se deurslaggewende rol daarin uitgelig. Die Bybelse mense se wêreldbeeld en eksistensiële behoeftes, hulle filosofieë en gemeentelike tradisies het radikaal van ons s`n verskil. Daarom is dit net logies dat wat vir hulle die norm, die maatstaf of kanon was, verskil van wat dit vir die hedendaagse mens is. Die aanpasbaarheid van die kanon deur die eeue is dus van primêre belang. Wat vandag vir ons kanon is, word deur kontemporêre relevante faktore bepaal. Daarom sou dit waarskynlik moontlik kon wees dat boeke wat in die vyfde eeu voor Christus tot die tweede eeu na Christus uit die kanon weggelaat is, vandag ingesluit sou word – bloot omdat dit nou relevant kan wees ten opsigte van die lewensbehoeftes en filosofieë van die mens van die een-en-twintigste eeu. Die kritiese leser weet en erken ook dat daar baie aspekte buite die Bybel is wat ook waarde het ten opsigte van lewensbehoeftes, ensovoorts.
- En wat dan van Semler se '*ewige waarhede*' wat die eintlike '*Woord van God*' is? Weer eens is dít wat vir die mens van die Bybelse tyd 'ewige waarheid' is, nie noodwendig so vir mense van alle eeue nie. Ook hierdie 'waarheid' is relatief, want dit is tyd- en kultuurgebonde. In die een-en-twintigste eeu word ook na die 'Woord van God' gesoek, maar gelowiges moet toegee dat hierdie soeke relatief tot hulle eie tyd en kultuur is. Dan kan die hedendaagse mens die Bybel met vrug lees, en bly dit relevant. Maar gelowiges mag nie voorgee dat 'finale antwoorde' in die proses op 'finale vrae' verskaf kan word nie.
- Om konsekwent te wees, moet dieselfde logika na *Skrifgesag* deurgetrek word. Maar wat dan van 'die hele Skrif wat deur God ingegee is' en God wat die eintlike Outeur van die Bybel is (Ortodoksie)? Kan die Bybel dan sy status in die lewe van die gewone Bybelleser handhaaf as alles relatief is? As

oorredende gesag die plek van outoritêre gesag inneem, kan die Bybel wel relevant bly. Dan word dit die uitgangspunt van twee gespreksgenote wat selfs die Bybel verskillend mag benader. Beide weet dan dat nie een se standpunt absoluut is, of die 'enigste korrekte' een is nie. Só sal die Bybel sy gesag vir albei behou, en sal dit vir alle geslagte in alle tye relevant bly.

Die kritiese Bybelleser kan nie anders as om tot die insig te kom dat geloof nie in die eerste plek in die Bybel gegrond kan wees nie, want die kennis wat in die Bybel opgeteken is, is relatief. Geloof moet in *God* gevestig word, want God is al wat deur die eeue vas en ewig is. Hierdie ewige God kan ook deur die Bybel, deur die getuienisse van mense wat `n persoonlike verhouding met God gehad het, met gelowiges kommunikeer, as`t ware 'aan die woord kom'. En as dít gebeur, kan van die gesag van die Bybel gepraat word. Hierdie geloof *in God* sluit natuurlik ook die moontlike kommunikasie van God deur ander gelowe en hulle heilige boeke in. Geloof wat in die eerste plek in die Bybel gegrond is, sal hierdie stelling verwerp, maar vir die kritiese leser wie se geloof in God gegrond is, sal God se kommunikasie deur ander gelowe `n moontlikheid wees.

2 RELEVANTE ASPEKTE BY `N KRITIESE LEES VAN DIE BYBEL

In hierdie hoofstuk is reeds geraak aan aspekte wat noodsaaklik is om in ag te neem ten einde die Bybel krities te lees. Wat word, byvoorbeeld, van die *inspirasie* van die Bybel as dit krities gelees word? Wat word van *Skrifgesag* as die Bybel krities gelees word? Kan die Bybel nog as die *Woord van God* beskou word in `n kritiese benadering? Vir die gelowige kritiese leser wat die Bybel nog steeds as relevant wil beskou, is antwoorde op hierdie vrae van groot belang. Twee baie belangrike beginsels by die kritiese lees van die Bybel, is tot dusver beklemtoon:

- die Bybel moet in sy geheel gelees word (sien par 1.1, 1.3 en 1.4 van hierdie hfst)
- elke teks moet in sy konteks gelees word (sien veral par 1.1 en 1.3 van hierdie hfst).

Daar is egter `n paar ander aspekte wat ook in ag geneem moet word ten einde `n kritiese lees te bevorder en dit ook meer sinvol en verstaanbaar te maak.

2.1 Die vreemdheid van die Bybelwêreld

Dit is onvermydelik dat die kritiese leser by die lees van die Bybel deeglik onder die indruk sal kom dat daar sekere dinge is wat vreemd voorkom, hoofsaaklik as gevolg van die groot historiese afstand wat daar tussen die leser en die Bybelwêreld bestaan. Die lesers bevind hulle as`t ware vreemdelinge in `n vreemde wêreld as gevolg van die groot afstand in, byvoorbeeld, historiese gebeure, geografiese besonderhede, kulturele gebruike en die tale waarin die Bybel geskryf is (die Ou Testament in Aramees en Hebreeus en die Nuwe Testament in Grieks). Dit sal `n ernstige fout wees om dit te lees asof dit direk vir die een-en-twintigste eeuse mens in `n spesifieke kultuur (Westers, Oosters, Afrika) geskryf is, want die moderne mens en die eerste lesers of gehoor van die onderskeie Bybelboeke is letterlik en figuurlik wêrelde uitmekaar. Behalwe vir verskille in die fisieke wêreld, is daar veral groot verskille in die wêreld van die bewussyn, die kultuur, die alledaagse menswees. Hierdie verskille bemoeilik die interpretasie en die verstaan van die Bybel, en die leser wat hom of haar nie daarvan vergewis nie, sal probleme ondervind met wat `n betrokke teks werklik wou sê en wat dit beoog het (Jonker, Botha & Conradie 1997:22-7).

Die mense van die Bybel het, as gevolg van bogenoemde faktore, nie net `n ander leefwyse gehad nie, maar ook ander *sosiale waardes* (vgl Pilch & Malina 1993; Matthews 1991). Sosiale waardes is opvattings oor wat goed en wenslik is vir mense se optrede. Dit is ideale en gebruike wat gekoester word, wat gerealiseer moet word. Die sosiale waardes in `n *patriargale gemeenskap*, waar `n hoë premie op die familie, afkoms en plek waar mense vandaan kom, geplaas word, sal baie verskil van dié in `n *moderne Westerse gemeenskap* wat meer individualisties van aard is en waarin die vrou bevry is. Ter illustrasie kan die volgende voorbeelde gebruik word:

- In die *Oud-Israelitiese en Joodse gemeenskap* was *godsdiens* deel van die familieverwantskap se politieke strukture. Die individu is nie toegelaat om `n ander godsdiens as die res van die familie aan te hang nie. As die vader se oudste broer, wat die familiehoof is, besluit om `n nuwe geloof aan te hang, is al die ander ook verplig om dit te doen. Die godsdienstige oortuigings van die familie is `n *openbare saak* en dit word deur die belangrike mense in die samelewing beheer, met die doel om die openbare orde te handhaaf. Vergelyk, byvoorbeeld, die Moabitiese Rut se opmerking teenoor haar skoonmoeder Naomi in Rut 1:16 :

'Moet my tog nie dwing om van u af weg te gaan en om om te draai nie, want waar u gaan, sal ek gaan; waar u bly, sal ek bly; u volk is my volk; *u God is my God*; (my kursivering) …'

In die Nuwe Testament gee die hooftollenaar Saggeus die helfte van sy goed aan die armes, en wat hy afgepers het, gee hy vierdubbel terug (Lk 19:8). Dan sê Jesus vir hom in vers 9:

'Vandag het daar redding *vir hierdie huis* gekom; …' (my kursivering)

In Handelinge 16:30-1 vra die tronkbewaarder vir Paulus en Silas wat hy moet doen om gered te word. Hulle antwoord aan hom weerspieël weer eens dat die vader van die huisgesin se geloof ook sy gesinslede impliseer:

'Glo in die Here Jesus, en jy sal gered word, *jy en jou huisgesin*.' (my kursivering)

- In die *moderne (Westerse) gemeenskap* is godsdiens `n *individuele saak*. Elkeen is vry om te besluit of hy of sy aan `n kerk wil behoort en, indien wel, aan watter kerk. Godsdiens het in hierdie gemeenskap grootliks met die morele orde van dinge te doen. Dit is `n uiters *private saak* en politieke partye het geen beheer of seggenskap daaroor nie. Desnieteenstaande blyk dit soms in `n mate tog `n familiesaak te wees, veral weens die ongelukkigheid wat ontstaan as iemand van kerk (denominasie) verwissel.

In die onderstaande tabel word die sosiale waardes in die antieke (Bybelse) en die moderne tye met mekaar vergelyk:

Sosiale Waardes

Bybels	**Modern (Westers)**
Sosiale organisasie: In die Oud-Israelitiese en Joodse gemeenskap was die *sosiale organisasie* op die *uitgebreide familie* gebaseer. In die patriargale gemeenskap was die oupa of die oudste manlike lid van die familie die hoof. Kinders, met hulle mans en vrouens, en al die kleinkinders het by die grootouers gewoon en hulle op hul oudag versorg.	In die moderne gemeenskap moet kinders en kleinkinders liefs hulle eie beroepe beoefen en hulle eie woonplekke hê. Hulle moet dus *selfstandig* wees. Grootouers verkies ook, so ver as moontlik, om nie op hulle oudag deur hulle kinders versorg te word nie.

Aard van die samelewing: `n Hoë premie word op die *familie*, *afkoms* en die *plek* waar hulle vandaan kom, geplaas. Familielede se status in die samelewing word daardeur bepaal. Die gemeenskap as groep sien na mekaar om en sien toe dat die groep se belange voorkeur geniet bo die belange van enige spesifieke individu.	`n Hoë premie word op die *prestasie, vordering en kwaliteit van elke persoon* geplaas. Die identiteit of plek van afkoms van die familie speel geen rol nie. Elke individu sien om na eie belange en die samelewing moet so georganiseer wees dat elke mens die reg en geleentheid het om ten volle te ontwikkel en te presteer.
Ideale wat nagestreef word: Vastheid van karakter, uithouvermoë, handhawing van status, omgee vir die wel en wee van almal in `n familie en buurt; dapperheid en bedrewenheid in oorlogvoering; bevrediging en vervulling wanneer elkeen se status gehandhaaf word en hulle bestaande plek binne die groep behou.	Selfstandigheid, persoonlike geluk, entrepreneurs- en sakevernuf, sukses, `n goeie lewe op materiële gebied, vervulling van jouself en jou ideale.
Kernwaarde wat ons optrede en motiverings bepaal: Die drang na die handhawing van die familie en gemeenskap se eer en om seker te maak dat niks gedoen word wat tot skande in die oë van die familie en gemeenskap sal strek nie.	Die drang na die vermoë om mense en dinge te beheer ten einde seker te maak dat almal die maksimum persoonlike geluk smaak.
Etiek in besluitneming: Dit is eties en godsdienstig verkeerd om gemeenskapsleiers se reg te bevraagteken om *beheer oor die gemeenskap* se hele lewe uit te oefen, om namens hulle te dink en vir hulle besluite te neem.	Dit is eties en godsdienstig verkeerd om enige mens se reg te bevraagteken om *vir homself te dink* om self besluite te neem.

Politiek: Dit is bedoel vir die belangrike mense, die vooraanstaande families. Hulle besluite is geldig, en die res moet daarby inval.	Politieke partye word georganiseer deur mense wat dieselfde ideale en oortuigings deel; elkeen kan uit vrye keuse daarby aansluit of daaruit bedank.
Rykdom en besittings: In die antieke tyd was die individu se posisie ten opsigte van rykdom en besittings afhanklik van die *status* van en die *plek* waar die *familie* vandaan kom. `n Ryk en belangrike familie het die individu se status verseker. Alle mense was nie gelyk nie.	Rykdom en besittings word verwerf deur *harde werk* en *effektiewe bestuur* in die strawwe mededinging van die vrye mark. Pogings wat individue onregverdig bevoordeel, word as immoreel en onregverdig beskou. Almal moet gelyke geleenthede kry, want almal is gelyk.
Persoonlike krisisse: Almal in die buurt en in die dorp moet van die liefdesteleurstelling of ernstige siekte weet en voortdurend die huis besoek om met die persoon en met mekaar daaroor te praat.	Slegs `n paar naby vriende en vertrouelinge moet daarvan kennis dra, terwyl die res van die gemeenskap die persoon se privaatheid moet respekteer.
Vriendekring en sosiale lewe: Mense moet in die gemeenskap waarin hulle woon, inpas en sterk en standhoudende vriendskapsverhoudings binne die *onmiddellike gemeenskap* hê.	Mense wil self besluit oor wie hulle vriende is. Hulle verkies om met mense in *verskillende omstandighede* en op *verskillende plekke* vriendskapsbande te hê, eerder as slegs met familie en mense in die onmiddellike buurt.

Tabel 1.1 Vergelyking sosiale waardes in die antieke en moderne tye (Pilch & Malina 1993:xxx-xxxviii).

Die punt is duidelik: die waardes van die Bybelse tyd verskil nie net van ons s`n nie, maar dit kan ook nie sonder meer op ons tyd oorgedra word nie. Die Bybelse Argeologie is in hierdie opsig baie belangrik, omdat dit baie relevante inligting verskaf. Die Bybelleser wat

hierdie verskille nie verreken nie, gaan probleme ondervind om die Bybel sinvol te verstaan en te interpreteer.

2.2 Die ontstaansgeskiedenis van die Bybel

Vakkundige rekonstruksies van hoe die Bybel ontstaan het, is die resultaat van baie jare se ontleding van die bevindings van sulke rekonstruksies, en dit is gebaseer op besonderhede in die Bybel self. Dit is nie die resultaat van 'kritiese metodes' wat aangegryp en dan op die Bybel van toepassing gemaak is nie. Hoewel daar uit verskillende oorde, veral in die fundamentalisme, baie negatief oor Bybelkritiek geoordeel word, is dit die *Bybel self*, tesame met `n respek vir die Bybel wat dikwels uit `n oortuiging gegroei het, wat Bybelkritiek gegenereer en laat ontwikkel het (Barr 1984:71).

Kennis van die rekonstruksie van die *ontstaansgeskiedenis* van die Bybel is vir die kritiese leser van die grootste belang. Dit hou die voordeel in dat die kritiese leser sal besef dat die Bybel in konkrete menslike omstandighede en deur konkrete menslike hande tot stand gekom het. Verder besef die leser ook dat die finale produk oor `n tydperk van eeue (ongeveer twaalf eeue) gevorm is. Hierdie insigte hou egter vir die persoon wat die Bybel krities wil lees en die fundamentalisme wil ontgroei, sekere implikasies in ten opsigte van die tradisionele idee van hoe die Bybel ontstaan het. Vir my was dit die perfekte boek, geskryf deur individuele skrywers wat woord-vir-woord deur God geïnspireer is. Om daardie rede was die Bybel foutloos, en `n boek wat as`t ware uit die hemel geval het.

`n Historiese rekonstruksie van die ontstaansgeskiedenis hou implikasies in ten opsigte van die tradisionele idees van *outeurskap* en *datering.*

2.2.1 Outeurskap van Bybelboeke

Historiese rekonstruksies beïnvloed die kritiese leser se idee van die manier waarop Bybelboeke ontstaan het. In die meeste gevalle beteken dit dat die klem minder op `n *individuele outeur* val, en meer op `n geleidelike samestelling oor `n lang periode, deur `n *verskeidenheid persone of groepe* wie se name aan ons onbekend mag wees. Baie eeue lank is verhale, liedere, gedigte, ensovoorts *mondeling* oorgelewer, grootliks omdat geletterdheid in die antieke tyd `n luukse was. Vanaf ongeveer die middel van die tiende eeu voor Christus is begin om oorvertelde verhale op skrif te stel. Dit het saamgeval met die opkoms van die

koningskap (veral onder Dawid en Salomo) en die feit dat daar na alle waarskynlikheid professionele skrywers aan die koning se hof verbonde was (vgl Noth 1960:219). Die Bybel is dus nie `n produk van `n paar geïnspireerde individue wat `n voltooide teks aan die begin geskryf het nie. Dit is die produk van gemeenskapstradisie waarin uitdrukkings, geskrifte en verslae vir nuwe omstandighede aangepas is, en nuwe insigte, met interpretasies van die oue, toegevoeg is. In hierdie verband is die *Deuteronomistiese Geskiedwerk* `n tipiese voorbeeld (sien Van Schalkwyk 1996:169-75). Inspirasie moet aan die hele proses van die ontwikkeling van tradisie binne die Bybelse milieu verbind word (vgl par 1.1.3). Verdere voorbeelde wat hierdie punt illustreer, is die volgende (outeurskap word nie hier in detail behandel nie, slegs kripties en geselekteerd):

- Ek het in hoofstuk drie, paragraaf 2.2 reeds aandag aan die outeurskap van *die Pentateug* gegee, en volstaan dus daarmee.
- Daar is feitlik algemene instemming onder geleerdes dat die boek *Jesaja* in drie dele verdeel moet word:

  Protojesaja (hfste 1-39)

  Deuterojesaja (hfste 40-55)

  Tritojesaja (hfste 56-66).

  Die profeet *Jesaja*, wat in die agtste eeu v C geleef het, het `n soort verslag van sy doen en late en `n tradisie van sy profesieë nagelaat. Oor `n lang tydperk het werke ontstaan wat daarmee geassosieer kon word: of dit nou saamgestel is deur persone wat hulself as dissipels van Jesaja gesien het, of omdat hulle hul werk met Jesaja se naam geassosieer wou gehad het, en of dit diegene is wat die finale redigering van die boek gedoen en dit as toepaslik beskou het dat die materiaal daarby gevoeg moet word, of om watter rede ook al. *Deuterojesaja* is vanuit die ballingskapsituasie geskryf, ongeveer 150 jaar ná die dood van die oorspronklike Jesaja. *Tritojesaja* dateer waarskynlik uit `n nog later tydperk, die na-ballingskaptydperk. Verskille in taal, styl en temas dui ook op verskillende outeurs ((Fohrer 1984:363-88; vgl ook Prinsloo 1987:83-84).
- Ook die samestelling van die boek *Jeremia* was `n lang en komplekse proses. Wessels (1987:115) meen 'Dit sou meer korrek wees om te sê die boek handel *oor* Jeremia as om te sê dat hy die boek sy beslag laat kry het.' Daar word deesdae baie klem gelê op `n *Jeremiaanse-tradisiestroom*, wat die profeet se eie werk insluit. Jeremia se profetiese aktiwiteit kan in vier fases of periodes verdeel word, en dit strek vanaf sy

roeping in 627 voor Christus tot ongeveer 570 voor Christus toe hy waarskynlik in Egipte oorlede is (Boshoff 2000:132; Scheffler 2000b:150).

- *Psalms* is nog `n voorbeeld. Hoewel die meeste mense Dawid as die outeur van die Psalmsboek beskou, kon hy nie al 150 Psalms gedig het nie. Psalms 24 en 26 bevat byvoorbeeld verwysings na die Jerusalemtempel, maar die tempel is eers *na* sy dood opgerig (1 Kn 8:17-9). Baie van die *opskrifte* van die Psalms is jonger as die Psalm self en dit maak dit onwaarskynlik dat Dawid die outeur was van al die Psalms wat sy naam dra (Burger 1987:10-3).
- Dieselfde geld die boek *Spreuke.* Soos ons nou die boek het, maak hy daarop aanspraak om die spreuke van koning Salomo uit die tiende eeu voor Christus te wees (Spr 1:1). Dit is egter strydig met Spreuke 22:17; 30:1 en 31:1 wat ander name noem: wyse mense, Agur en Lemuel (Loader 1987a:41).

Die Bybel *self* weerspreek dus sommige tradisionele opvattings oor outeurskap. In hierdie verband sal dit baat om kortliks te let op die verskynsel van *pseudepigrafie*, wat duidelik taamlik kenmerkend was van die Bybel, soos trouens ook van die apokriewe boeke. Deist (1984:137) definieer pseudepigrafie as volg:

> Religious writings published under the name of some prominent figure of the distant past, e g of Moses, Noah, Abraham.

Barr (1984:71-2) maak die opmerking dat dit algemene praktyk was om nuwe idees en interpretasies aan die werk van `n geëerde kenner van die Oudheid te koppel. In hierdie opsig is koning *Salomo* `n gepaste voorbeeld. In Israel was Salomo `n geëerde *model van wysheid* – ietwat verrassend, want baie van sy gedrag, soos in Konings opgeteken, was beslis nie wys volgens Bybelse standaarde nie! In 1 Konings 4:32-3 lees ons wel van sy literêre vermoë, maar dit behels wysheid oor die natuur, met klassifikasie volgens tipes, soos die antieke Oosterse 'lyswetenskap'. Die boek Spreuke bevat egter baie min oor bome, vee, voëls en visse, en omtrent alles daarin handel oor morele advies, dikwels van dié soort wat die historiese Salomo vryelik geïgnoreer het. Spreuke 5 waarsku byvoorbeeld teen slegte vrouens, maar in 1 Konings 11 is dit juis Salomo se vrouens wat hom verlei! Daar kan dan vermoed word dat die boek Spreuke een of ander *skakel* met Salomo gehad het, dat die boek se tradisie in die internasionale en gesofistikeerde administratiewe gemeenskap van sy tyd ontstaan het, maar dat hyself geen bydrae tot die produksie van die boek gelewer het nie.

Hoewel die boek *Prediker* die seun van Dawid, die koning in Jerusalem, as skrywer benoem (Pr 1:1), behoort dit waarskynlik tot `n laat stadium van die Joodse wysheidstradisie, moontlik so laat as 300-200 v C (vgl Loader 1987b:49). Dieselfde is volgens alle aanduidings waar van die Hooglied van Salomo (vgl Burden 1987:72-4). Dit wil voorkom asof boeke binne `n sekere genre- en inhoudstradisie normaalweg met `n geëerde figuur van Oudheid (*figure of antiquity)* geassosieer is, en in hierdie geval was die persoon *Salomo.* Dieselfde is waar van die Wysheid van Salomo, `n boek wat in die Protestantse tradisie as apokrief beskou word.

In die geval van *wette* was Moses so `n figuur. Die Ou Testament dek `n baie lang periode, ongeveer 1 000 jaar, waarin groot veranderinge in die lewe en staatsvorm van Israel plaasgevind het. Daar kan verwag word dat baie veranderinge deur aanpassings in die wetlike raamwerk van `n gemeenskap gereflekteer sou word (Deist 1986b:189-90). Tog bevat die Ou Testament baie min regsmateriaal wat *nie* aan Moses se naam gekoppel is nie. Dit is daarom nie verrassend dat hy as die outeur van die Pentateug (die Wet van Moses) beskou is nie. Waarskynlik was die manier waarop wette aangepas en ontwikkel is dat, namate nuwe wette in werking gestel is, hulle aan Moses se naam verbind is. Hy was die vader van dié soort tekste – tekste met `n regsperspektief (Deist 1986b:177-201; Barr 1984:72-3).

Dieselfde geld die Nuwe Testamentiese tekste. Hoewel *Hebreërs* tradisioneel gesien is as deur Paulus geskryf , is daar min geleerdes wat dit nou as korrek beskou. Die *Pastorale briewe (1 en 2 Timoteus en Titus)* word nou beskou as die werk van Pauliniese dissipels wat Paulus se insigte geïnkorporeer het, en die interpretasie van sy denke in die rigting wat hierdie leerlinge verstaan het om reg te wees, gerig het (vgl ook Dibelius & Conzelmann 1972:1-4). Ander Deutero-Pauliniese briewe is *Kolossense, Efesiërs en 2 Tessalonisense* (Van den Heever & Scheffler 2001:179-86). Dieselfde mag geld van *1 Petrus.* Die mees oortuigende geval is egter *2 Petrus.* Harvey (1970:751) skryf:

> There can be little doubt that the letter is one of those which appear to have been written after the death of their supposed authors, and which supported their claim on the attention of Christianity by involving the authority of one of the apostles. It was referred to by no ancient writer before the third century AD, and was only hesitantly accepted by the church into the canon of the New Testament. It may well have been written as late as the first half of the second century AD.

By sommige lesers mag die gevoel bestaan dat die gebruik van *pseudonieme* skrywers verkeerd (immoreel) is. As dit egter `n feit is, moet dit aanvaar word. Om `n boek in die naam van, of namens, `n prominente persoon uit vroeëre tye te skryf, was `n manier om volgehoue

en lewende interpretasie van wat verstaan is tradisie en erfenis wat die persoon nagelaat het, te verskaf. Soos reeds gemeld, is die verskynsel nie buitengewoon in die Bybel nie; trouens, dit is betreklik kenmerkend. Outeurskap moet binne die destydse konteks verstaan word en nie met ons konvensies daaroor gemeet word nie.

2.2.2 Datering van Bybelboeke

Nog `n implikasie wat `n historiese rekonstruksie van die ontstaansgeskiedenis van die Bybel inhou, is dat van die boeke uit `n ander tyd dateer as wat sommer aangeneem word.

Die drie verdelings van die *Jesajaboek* (sien par 2.2.1) word byvoorbeeld as volg gedateer:

- *Protojesaja* was aktief tussen 740 en 700 voor Christus (Boshoff 2000a:122). Belangrike historiese gebeure in hierdie tyd was sy roeping in 740 toe koning Ussia oorlede is, die Siro-Efraimitiese oorlog in 734, die verwoestings van Damaskus (732) en Samaria (721) en die beleg van Jerusalem deur die Assiriërs in 701 (Fohrer 1984:364-5; Boshoff 2000a:122).
- *Deuterojesaja* in die Babiloniese ballingskaptyd (586-538 v C). Fohrer (1984:375) plaas Deuterojesaja in die later tydperk van die ballingskapsperiode toe die Babiloniese ryk verwoesting van Kores van Persië in die gesig gestaar het. Scheffler (2000b:164) plaas sy optrede tussen ongeveer 546-539 voor Christus.
- *Tritojesaja* in die na-ballingskaptyd in ongeveer 520 v C. Hierdie gedeelte word van-uit `n algemeen Palestynse gesigspunt geskryf, en die laaste hoofstukke veronderstel die bestaan van die nuwe tempel wat in 515 v C ingewy is (Fohrer 1984:384-5; Spangenberg 2000:173-4). Die boek Jesaja soos ons dit vandag ken, het oor `n tydperk van vier eeue (735-335 v C) ontwikkel, aangesien dit in die Persiese periode (539-333 v C) nog `n hersiening ondergaan het (Spangenberg 2000:197).
- Soos reeds in paragraaf 2.2.1 opgemerk, is die boek *Jeremia* `n komplekse versameling met voor-ballingskapse wortels, en was die samestelling daarvan `n lang en komplekse proses. Fohrer (1984:400) meen dat hierdie proses in die ballingskaptydperk kon begin het. Die werk van verskeie redakteurs was oor `n lang tydperk betrokke. Albertz (1994:382) maak melding van `n Deuteronomiese redaksie van die boek Jeremia wat in die ballingskaptyd (ong 550 v C) plaasgevind het. Dat die

teks in die derde eeu voor Christus nog nie finaal vasgestel is nie, word bewys deur die gereelde herhaling van verse of groepe verse in verskeie dele van die boek en deur die teks van die Septuaginta wat bykans `n agste korter is. Die Jeremia-fragmente van Qumran, waarvan sommige die Masoretiese teks of `n voorafgaande stadium verteenwoordig en ander weer die korter teks van die Hebreeuse prototipe van die Septuaginta (LXX), wys dat die twee tipes tekste naas mekaar bestaan het (Fohrer 1984:400).

- Hoewel die boek *Prediker* die seun van Dawid (Salomo), die koning in Jerusalem (tiende eeu v C), as skrywer benoem (Pr 1:1), is die Hebreeuse taalvorm van die boek ondenkbaar *voor* die *vyfde eeu* voor Christus. Veral die Aramese en Persiese woorde in die boek is kenmerkend vir die na-ballingskaptydperk (Loader 1987b:51). Prediker kan ook nie later as ongeveer *180 voor Christus* geskryf gewees het nie, want die wysheidsboek *Ben-Sira* was toe al voltooi, en daarin kom uitdrukkings en idees voor wat aan Prediker ontleen is. Hierdie twee datumgrense kan nog nader aan mekaar gebring word, en wel om die volgende redes: a) die Hebreeus is jonger as dié van Esra, Nehemia en Maleagi wat uit die vyfde eeu stam. Prediker moet dus later wees, dus *nie voor die vierde eeu* voor Christus nie. b) Gedurende die tweede eeu het daar `n religieuse aktivisme in Palestina ontstaan. Prediker druis teen hierdie gees in, gevolglik moes die boek al lank genoeg bestaan het om voldoende gesag te hê om die tydsgees te kon weerstaan. Die *middel van die derde eeu* voor Christus (sewe eeue later as Salomo) blyk dus `n waarskynlike ontstaanstyd vir die boek te wees (Loader 1987b:51).

Vir die kritiese leser is dit uit bogenoemde uiteensetting duidelik dat die datering van Bybelboeke nie uit die lug gegryp word nie, maar binne historiese konteks beredeneer word.

`n Studie van die manier waarop die Bybel ontstaan het, hou dus vir die kritiese leser nuwe insigte in. Ek het noodwendig tot die gevolgtrekking gekom dat die Bybelboeke die produk was van die geloofsgemeenskappe, waarin die tradisie van God se woorde en dade, en van die heilige norme en bande wat hulle omvou het, oor `n lang tydperk oorgelewer is, gekritiseer is, verfyn is, vir nuwe omstandighede aangepas is en nuwe insigte en interpretasies bygevoeg is. Vir my was die Bybel, ná `n studie van sy wording, die neerslag van religieuse mense se worsteling met God deur die eeue. Dit kan ook geïnterpreteer word as God se bemoeienis met die mens in hierdie toenadering. Dìt opsigself was `n bevrydende

ervaring en het die relevansie van die Bybel vir die hede herbeklemtoon: moderne gelowiges se worsteling met God kan vergelyk word met dié van gelowiges in Bybelse tye met die vertroue dat dit nie tevergeefs sal wees nie, al het die probleme `n ander voorkoms en al beantwoord God dit dalk op ander wyses.

Enige kritiese Bybelleser sal hierdie feite van hoe die Bybel ontstaan het, moet verreken. Dit kan nie ontken word in die lig van teorieë van inspirasie en foutloosheid nie. Hierdie feite het aan die lig gekom ná grondige ondersoeke van wat die *Bybel self sê* – nie op grond van afleidings wat uit `n tradisie omtrent wat die Bybel is, gemaak is nie. Baie gelowiges is egter bang om die Bybel só te hanteer, omdat hulle glo dat God self op hierdie wyse ontken sal word, en omdat die Bybel dan nie meer vir hulle 'waar' sal wees nie. Die leer oor die Bybel is vir hulle baie na aan hulle geloof in God. In die proses ontneem hulle hulself egter die baie verrykende ervaring om die Bybel in sy groot verskeidenheid te ontdek, en om te ervaar hoe gelowiges in hulle eie tyd en kulture en omstandighede die sin van hulle lewe ontdek en herontdek het in hulle worsteling met God, die Gans Andere (Barth).

2.3 Die Bybel as literatuur

Die Bybel is *literatuur* – nie *dogma* nie. Die kritiese leser kom spoedig tot die insig dat die Bybel eintlik `n biblioteek van boeke met `n verskeidenheid literatuursoorte is. Die volgende twee tabelle weerspieël *voorbeelde* van literatuursoorte in die Ou Testament en in die Nuwe Testament.

Ou Testamentiese literatuursoorte

Prosagedeeltes:	
Novelle	Genesis 37, 39-50; Ester; Rut
Voorbeeldvertelling	Jona 1-4
Fabel	Rigters 9:8-15; 2 Konings 14:9-10
Mite	Genesis 6:1-4; Psalm 104:6-9; Habakuk 3:10
Volksages	Genesis 6-8, 12, 25:19-26
Etiologiese sages	Genesis 26:32-3, 32:23-33, Josua 8
Gelykenis	2 Samuel 12:1-6

Geloofsbelydenisse	Deuteronomium 4-10, Genesis 1
Preke	Feitlik die hele Deuteronomium is `n toespraak (preek) van Moses
Profete-legendes	1 Konings 17-9, 2 Konings 1-8:15
Wette, voorskrifte	Genesis tot by Deuteronomium (die Wet van Moses)
Lyste	Genesis 36:31-43
Geslagsregisters	Genesis 10
Visioene	Esegiël 1:1-3:15; 40:1-48:35
Poësie	Genesis 49, Deuteronomium 32, Rigters 5
Geskiedskrywing	Josua, Rigters, 1 en 2 Konings, 1 en 2 Kronieke
Apokaliptiek	Daniël, Jesaja 24-7, Sagaria 9-14, Joël
Poëtiese gedeeltes	
Poësie	Psalms
Liedere	Hooglied, Klaagliedere, Rigters 5, Psalms 44, 74, 79, 80, 137
Wysheidsgeskrifte	Prediker, Spreuke, Job, enkele Psalms (bv Ps 37, 49 73)

Tabel 1.2 Ou Testamentiese literatuursoorte (o a Deist 1976a:13; Dreyer 1989:2-13).

Nuwe Testamentiese literatuursoorte

Evangelies	Matteus, Markus, Lukas, Johannes
Gelykenisse	Matteus 13, Markus 12:1-12, Lukas 15-16:13
Preke	Matteus 5-7, Handelinge 3:11-26; 9:19b-25
Reisverhale	Handelinge 13:1-14:28; 15:36-21:17
Briewe	Galasiërs, Romeine, Filippense, Filemon
Liedere	Kolossense 1:15-20, Filippense 2:5-11
Apokaliptiese geskrif	Openbaring

Tabel 1.3 Nuwe Testamentiese literatuursoorte

Dit is van die uiterste belang dat `n spesifieke teks se literatuursoort in beide die Ou en die Nuwe Testament geïdentifiseer en erken sal word. Enige persoon wat die literêre vorme as iets anders as sulke literêre vorme verstaan, sal die *inhoud* van die *vorme* verkeerd verstaan. Elke vorm moet *volgens sy eie reëls* uitgelê word: `n gedig word nie as `n novelle

uitgelê nie en nie een van die twee word volgens dieselfde reëls as `n volksage verstaan nie. Iets wat as `n geloofsbelydenis oor die god van Israel bedoel is (soos in Gn1), wil nie wetenskaplike vrae beantwoord (soos hoe die heelal tot stand gekom het, die ewolusie-kwessie) nie. Die probleem met die moderne mens is dat sy nie die antieke literatuursoorte ken en herken nie. Die inhoud van die teks word gevolglik verkeerd verstaan. Die kritiese leser besef die noodsaaklikheid van meer kennis van die antieke literatuursoorte ten einde die Bybel beter te verstaan. Die kritiese leser trap dus nie in dieselfde slaggat as die fundamentaliste om al die verhalende gedeeltes van die Ou Testament as geskiedskrywing te wil lees nie.

As Moses nie die skrywer van die Pentateug was nie (vgl Fohrer 1984:103-95), maar geleidelik daarmee geassosieer is omdat hy as die gesaghebbende figuur van die Wet beskou is (vgl par 2.2.1), dan is sy assosiasie met die Pentateug gedeeltelik *legendaries.* Dieselfde geld vir Salomo en Spreuke, ensovoorts, ensovoorts (sien par 2.2.1).

Bybelkritiek word soms daarvan beskuldig dat dit die ontkenning van die *bonatuurlike* insluit. Die bonatuurlike is `n begrip van `n later tyd, want in die wêreldbeeld van die Bybelse tyd is daar geen onderskeid tussen die natuurlike en bonatuurlike gemaak nie. Iets wat gebeur het, was hoogstens buitengewoon, maar nie bonatuurlik nie. Volgens die wêreldbeeld van die moderne (Westerse) mens, moet sekere gebeure in die Christendom egter as bonatuurlik gesien word, anders gaan dit nie as goddelik geloofwaardig ervaar word nie. Die bonatuurlike ingryping van God in die lewe van die mensdom blyk soms vir die Christendom deurslaggewend te wees. Vandaar die kritiek dat die bonatuurlike ontken word. Waar die Bybelkritiek soms `n element van rasionalisme en naturalisme weerspieël het, is dit geïnspireer deur `n respek vir die Bybel en deur die motivering om tot die grondliggende inhoud en betekenis daarvan deur te dring, in teenstelling met die bestaande leerstellige tradisies daaroor. Die meerderheid kritiese kennis oor die Bybel is versprei deur mense wat betroubare gelowiges is wat goddelike ingryping, die opstanding van Jesus uit die dood en die realiteit van wonderwerke deur hom, aanvaar (Barr 1984:77). Hulle was egter onwillig om hierdie erkenning en aanvaarding na *elke* verhaal uit te brei bloot omdat dit in die Bybel staan. Daar is egter ook geleerdes wat sake soos die opstanding en wonderwerke krities beskou (sien hfst vyf).

Die rede hiervoor lê in die *literêre karakter* van die Bybelmateriaal. Vergelyk, byvoorbeeld, die episode van die reiniging van die tempel. Die sinoptiese evangelies (Mt 21:12-13; Mk 11:15-17; Lk 19:45-46) plaas dit aan die begin van Jesus se laaste week op

aarde. Die Johannes-evangelie (Jh 2:13-6) plaas dit aan die begin van Jesus se bediening. Die verhale, soos in die verskillende evangelies vertel, maak dit duidelik dat die skrywers, of sommige van hulle, òf nie die opeenvolging van die gebeure geken het nie, òf nie getraak het of dit korrek weergegee word nie. Die verskille word uit die Bybeltekste self waargeneem. Geen probleem van wonderwerke of die bonatuurlike word hierby betrek nie. Daar is geen rede om te twyfel dat Jesus deur morele en fisiese krag in staat was om die groep verbaasde besigheidsmanne uit die tempel te verdryf nie. Omgekeerd sal geen wonderwerk of bonatuurlike element die volgorde van hierdie episode in die sinoptiese evangelies en die Johannes-evangelie laat ooreenstem nie. Die verandering in die persepsie van die aard van die verhaal vind onafhanklik van ons beskouing oor wonderwerke en die bonatuurlike plaas, hoewel kritiese lees dit kan insluit.

Dit is die rede waarom verskille en teenstrydighede tussen verskillende weergawes van dieselfde saak belangrik is. Daar is `n besliste aanduiding dat sommige van hierdie weergawes, indien nie almal nie, nie heeltemal akkuraat is in die beskrywing van die gebeure nie. Dit dui daarop dat motiewe anders as die blote akkurate rapportering van die gebeure deel van die beskrywing is. Ons dink hier spesifiek aan die *teologiese doelstellings* wat die skrywers met so `n weergawe gehad het. Dit verskuif ons persepsie van die totale aard van Bybelmateriaal. Die kritiese leser sal van sulke 'ander motiewe' bewus moet wees ten einde die verskil in weergawes van dieselfde gebeure sinvol te verstaan. En terselfdertyd die beskuldiging van fundamentaliste dat hierdie wyse van hantering van Bybelmateriaal, om op verskille en teenstrydighede te wys bloot daarop gemik is om die Bybel 'verkeerd' te bewys, die nek in te slaan!

Die verhaal waarin Jesus deur die duiwel in die woestyn versoek word, is ook toepaslik. In Matteus (4:1-11) en Lukas (4:1-13) verskil die volgorde van die versoekings. Weer eens is die rede daarvoor moontlik dat die skrywers verskillende teologiese doelstellings met hulle volgorde gehad het. Wat die gebeure betref, is dit `n verslag van `n redelik unieke en buitengewone persoonlike ontmoeting. Wat tussen Jesus en die duiwel gebeur het, was `n konflik op bomenslike vlak, en kon dus nie voldoende in menslike woorde beskryf word nie. Die twee verhale wat ons in Matteus en Lukas het, is dus pogings om die onuitspreeklike in menslike woorde uit te druk. Langs hierdie weg kan die probleem van die teenstrydighede tussen die twee verhale maklik oorkom word. Dié verklaring bring ons egter nader aan die relevante punt in hierdie paragraaf: die verhale is *legendes.* Dit is nie feitelike rapportering van gesprekke wat hoorbaar plaasgevind het nie. Die ontmoeting tussen Jesus en

die duiwel was werklik, dus is die verhaal verwant aan `n werklike gebeurtenis van een of ander aard. Die beskrywing daarvan is egter `n legendariese een, soveel so as om aan die lesers `n genoegsame idee van die betekenis daarvan te gee. As op hierdie wyse daaraan gedink word, is dit duidelik dat `n groot deel van die Bybelmateriaal iets soortgelyk mag wees (vgl Barr 1984:79-80). Dit kan ook wees dat hierdie verhaal nà Pase in die verhaal oor Jesus ingesluit is. Elke mens moet op `n bepaalde stadium in haar lewe oor haar waardes besluit. Die versoekings is `n gedramatiseerde weergawe van wat moontlik in Jesus se gemoed afgespeel het. As dit histories is, sou `n mens dink dat Jesus dit aan sy dissipels moes rapporteer het, wat heel waarskynlik nie gebeur het nie.

Hoewel konserwatiewe en fundamentalistiese elemente die genre van legendes en mites vewerp, glo die gelowige kritiese Bybelleser dat God ook deur hierdie genres tot die mens kan spreek. Soortgelyk aan Jesus wat in die Nuwe Testament by uitstek sy volgelinge deur gelykenisse geleer het. Daar is *absoluut geen Bybelse rede* vir die verwerping van legendariese interpretasies nie. Net so is daar *geen Bybelse rede* waarom 'liberale' interpretasies verwerp moet word nie. Sulke interpretasies kan met die volste reg daarop aanspraak maak dat dit die wil van God uitdruk.

Die kritiese leser let ook op `n ander interessante aspek waar *wonderwerke* en die literêre karakter van die Bybel by mekaar inskakel. Die Bybel self toon naamlik `n duidelike variasie ten opsigte van die manier waarop wonderwerke in verhale voorkom.

- Verhale van wonderwerke is nie eweredig deur al die strata van die Bybel versprei nie. Dit is foutief om te dink dat die Bybel vol hoogs buitengewone wonderwerkverhale is. Groot dele van die historiese verhale word sonder die substansiële gebruik van wonderwerke en goddelike ingryping vertel (vgl groot dele van Samuel en Konings wat oor baie jare strek). In teenstelling daarmee is daar sekere tradisieblokke waarin wonderverhale meer gekonsentreerd is (vgl die verhale van Moses en die trek deur die woestyn in Eksodus en Numeri, of die verhale van Elisa in 2 Konings 1-8). Dit is eenvoudig net nie waar dat drastiese goddelike ingryping in die Bybel die reël is nie: juis om hierdie rede is dit so indrukwekkend indien, en waar, dit gebeur. Sommige van die groot gebeure wat in die Bybel as die wil van God getipeer word, het sonder enige wonderwerk of buitengewone goddelike ingryping plaasgevind. Die verwoesting van Jerusalem, deur God in Nebukadnesar se hande gegee, is die duidelikste voorbeeld hiervan (vgl 2 Kn 24). Nebukadnesar het die stad

deur normale militêre operasies beleër: nie verrassend nie, aangesien hy die groot meerderheid stede wat nie sy bewind wou aanvaar nie, ingeneem het.

- Soms gebeur dit ook dat dieselfde gebeurtenis, of wat dieselfde gebeurtenis blyk te wees, meer as een keer verhaal word: eenmaal op `n manier waarby wonderwerke nie betrokke is nie, `n ander keer op `n manier waar wonderwerke deurslaggewend is. Vergelyk, byvoorbeeld, die Assiriese koning Sanherib wat Juda bedreig. Jesaja, anders as Jeremia meer as `n eeu later, glo dat God sy stad teen die vyand sal verdedig. Deur Jesaja beloof God om die gevaar te elimineer:

> Ek gaan hom onrustig maak, sodat hy na sy land toe sal teruggaan wanneer hy daarvandaan `n berig kry. Ek sal hom in sy eie land laat doodmaak (2 Kn 19:7).

Geen gewelddadige goddelike ingryping is hier ter sprake nie. `n Baie verskillende benadering kom egter in `n ander verhaal voor:

> Daardie nag het `n engel van die Here gegaan en honderd vyf-en-tagtigduisend man in die Assiriese kamp doodgemaak. Toe die Assiriërs die môre vroeg opstaan, lê die lyke almal daar (2 Kn 19:35; Jes 37:36).

Hoewel daar sekere historiese onsekerhede oor die verwantskappe van die onderskeie gedeeltes met mekaar is (vgl Barr 1984:86), blyk dit egter dat die tradisies beide die verstandhouding impliseer dat Sanherib om doodnatuurlike redes huiswaarts gekeer het, en ook `n verstandhouding wat `n massa-verwoesting deur die engel impliseer.

Bogenoemde is nie `n geïsoleerde voorval nie. Die ingryping van Jahwe om vir sy volk `n oorlog te veg en hulle te bevry, was `n baie belangrike en antieke tema. Dit laat egter die vraag hoeveel deur die volk, wat vuriglik geveg het met God se steun en guns aan hulle kant, vermag is en hoeveel deur bloot goddelike ingryping. In sommige van die ouer weergawes het die Israeliete met al hulle mag geveg, maar dit word so geïnterpreteer dat dit God se hulp was wat die deurslag gegee het. Dit was egter ook natuurlik om die element van goddelike handeling só te beklemtoon dat geen noemenswaardige militêre optrede deur Israel nodig was nie. In die verhaal oor die verwoesting van Jerigo, was dit nie vir die Hebreërs nodig om die stad aan te val nie: hulle het eenvoudig om die mure van Jerigo gestap, op trompette geblaas, en op die sewende dag het die mure omgeval (Jos 6). Vir die kritiese Bybelleser is die idee van God wat aan die mens se kant is tydens oorlog, problematies. Vir my is dit `n tipiese voorbeeld van hoe mense God gebruik (misbruik) om hulle dade te regverdig. Dit maak enige vorm van godsdiens eintlik ongeloofwaardig. Die feit dat dit in die

Bybel geregverdig word (soos in bg geval), is vir sommige mense voldoende rede dat dit so geïnterpreteer mag word dat God Hom aan `n spesifieke party se kant skaar. Die kritiese leser lees die Bybel egter kaleidoskopies en vorm dan `n standpunt. Die kritiese leser het ook die insig dat die Bybelskrywers, die eksegete en die Bybellesers vanuit `n eie hermeneutiese raamwerk funksioneer en dat objektiwiteit daardeur geraak word (sien par 2.4).

Die veranderlike verhouding tussen verhaalkuns en teologiese beginsel word hierin weerspieël: in sommige gevalle sit die verhaal die teologiese realiteit van God se bevryding uiteen, maar sien dit steeds as `n menslike stryd; in ander gevalle, weer, kan dieselfde teologiese beginsel op die verhaal inwerk, die inhoud omvorm, en die bonatuurlike beklemtoon tot die punt waar menslike handeling nie meer realisties betrokke is nie.

Die kritiese leser kan nie aanvaar dat eksegese die enigste manier is om verhale wat elemente van wonderwerke bevat, te verstaan nie. As sulke verhale egter krities hanteer word, hulle konteks en inhoud en teologiese betekenis teen mekaar opgeweeg word voordat `n besluit geneem word, is dit onredelik om dit af te maak as `n veronderstelling dat wonderwerke eenvoudig nie kan gebeur nie. Dit is juis die kritiese leser wat erns met die Bybeltekste maak, en wat insien dat die werklike vorm van die tekste op `n natuurlike wyse lei tot so `n kritiese evaluering . Miskien het iets van dié kritiese evaluering reeds in die wêreld van die Bybel plaasgevind!

Buite-Bybelse literatuur, byvoorbeeld Kodex Hammurapi (Babilonië), het getoon dat daar groot ooreenkomste tussen Israelitiese en Mesopotamiese *wette* is – ook wat algemene struktuur betref. Die beginsel van `n 'oog vir `n oog en `n tand vir `n tand' is nie direk, op `n unieke manier, deur die god van Israel aan sy volk openbaar deur die geskrifte van Moses of deur die Bybel nie. Inteendeel, dit is in die Bybel opgeneem omdat dit reeds `n erkende beginsel was, en welbekend in die gemeenskap. Selfs al sou dit só wees dat God hierdie waarheid spesiaal aan sy volk 'openbaar' het, is die inhoud van die openbaring hoogstens `n aanpassing van wat lank reeds bekend was, ook aan die volke aan wie die god van Israel (Jahwe) onbekend was. Die afleiding kan dus tereg gemaak word dat sommige beginsels of wette of gedagtes nie in die Bybel is omdat dit direkte goddelike openbaring was nie (vgl Deist 1986b:184-95). Dit is verstaanbaar dat dit in die Bybelse tyd só gesien is, want die mense het oor geen inligting van die res van die Ou Nabye Ooste beskik nie, behalwe dít wat in die Bybel opgeneem is. Sommige van die wetlike gedeeltes het waarskynlik ontstaan uit morele en wetlike beginsels wat reeds algemeen erken is; of ons moet sê dat dit behoort tot goddelike openbaring op `n sonderlinge en indirekte manier, in dié sin dat God homself reeds

deur die godsdienstige gelowe van die Ou Nabye Oosterse wêreld, waaruit die Ou Testament gespruit het, openbaar het. Dieselfde geld die skeppingsverhale (Gn 1 en 2). Die Bybelse skeppingsverhale was nie uniek in die Ou Nabye Ooste nie. Onder die Babiloniërs, byvoorbeeld, was daar ook sulke verhale in omloop, byvoorbeeld die *Enuma Elish.* Die Judese ballinge kon nie meer hulle hoop op die Sionsteologie bou nie, want dit het ná 586 voor Christus aan skerwe gelê (vgl Van Schalkwyk 1996:121). In hierdie tyd het `n skeppingsteologie, waarmee hulle moontlik in Babilonië gekonfronteer is, sterk na vore getree, om opnuut aan die ontnugterde ballinge van God se trou te verseker. In hierdie omstandighede is elemente van die Babiloniese skeppingsverhaal gebruik, vandaar die ooreenkomste tussen die Bybelse en Babiloniese skeppingsverhale.

Tydens die groeiproses kom die kritiese leser tot die kosbare insig dat direkte en unieke goddelike openbaring nie die enigste toegang tot waarheid is nie, indien wel enigsins, net soos dit vandag ook nie is nie. Die kritiese leser erken dat baie van wat in die Bybel opgeteken is, nie daar is omdat God dit aan die skrywers vertel het nie, maar weens `n ander rede, naamlik dat dit alreeds bekend was. God het nie aan die skrywer van Genesis 36 die lys van die konings van Edom gegee nie: die lys is opgeteken omdat dit inligting was wat reeds aan iemand bekend was. Dieselfde geld vir, byvoorbeeld, Prediker en Hooglied. Die tekste van hierdie boeke gee geen aanduiding dat God die gedagtes wat neergeskryf is, direk aan die skrywer geopenbaar het nie. Materiaal van daardie aard is die stempel van die menslike ervaring van Israel. Dit kommunikeer die besondere lewenservaring en die ervaring van die wêreld in `n gemeenskap wat deur openbaring geraak is.

Die erkenning dat Bybeltekste verskillende en uiteenlopende literatuursoorte verteenwoordig, is dus nie vir die kritiese leser `n bedreiging van die waarheid nie. Inteendeel, dit stel die leser in staat om die inhoud van die teks beter te verstaan. As God dus `n geestelike waarheid deur `n verhaal aan die gelowige wil kommunikeer, sal sy dit nie ontken omdat dit 'nie werklik so gebeur het nie'.

2.4 Die kritiese Bybelleser en objektiwiteit

Die kritiese leser sal noodwendig mettertyd betrokke raak by die vraag of die Bybel objektief gelees en verstaan kan word. In hoofstuk twee (par 3.2.3) is reeds daarop gewys dat die ideaal van 'objektiewe' Skrifuitleg nie prakties haalbaar is nie, as gevolg van die rol wat die *eksegeet* se historiese omstandighede en teoretiese mondering in die interpretasieproses speel. Die

vraag ontstaan noodwendig of dit ook die *Bybelleser* geld. Inderdaad is dit die geval, want ook die leser lees en verstaan vanuit `n bepaalde perspektief, vanuit `n bepaalde hermeneutiese raamwerk. Hierdie hermeneutiese raamwerk waarmee (meestal onbewustelik) die Bybel gelees word, word deur verskillende faktore beïnvloed: politieke oortuigings, ekonomiese posisie, sosiale groep, geslag, kultuur, taal, opvoedkundige agtergrond en kerklike tradisie (Jonker, Botha & Conradie 1997:23). Mense vanuit verskillende milieu`s en met verskillende historiese agtergronde gaan dus die Bybel noodwendig verskillend lees en verstaan. Elkeen lees die Bybel vanuit `n eie konteks.

En die *Bybelskrywers* dan? Het hulle objektief geskryf, sonder dat groepsbelange en selfs ideologieë van daardie tyd `n rol gespeel het? Inderdaad nie! In beide Jeremia 7:1-15 en Esegiël 44:4-31 handel dit oor die tempel, en hoe dit deur verskillende houdings teenoor die tempel as instelling, en teenoor die priesterskap beïnvloed word. Agtergrondkennis van die twee groepe priesters, die Leviete (vir wie Jeremia `n kampvegter was) en die Sadokiete (wie se belange deur Esegiël verdedig is) is nodig om in te sien dat verskillende belange en selfs ideologieë tot verskillende houdings oor die tempel en die priesterskap aanleiding gegee het. Vanaf Dawid se tyd (die tiende eeu v C) was daar `n stryd tussen hierdie twee groepe priesters. Die *Sadokiete*, wat die priesterdiens in die tempel van Jerusalem vervul het, het altyd die oorhand gehad omdat hulle hul oorsprong tot by Aäron kon terugvoer. Die *Leviete* is mettertyd op die agtergrond geskuif en moes tevrede wees om na die heiligdomme op die platteland uitgeskuif te word. Die Sadokiete, wat tot die room van die volk behoort het, is deur die Babiloniërs in ballingskap weggevoer, waar hulle beheer oor die godsdiens van die ballinge uitgeoefen het. Intussen het die Leviete in Jerusalem kragte saamgesnoer met die agtergeblewe Judeërs. Hulle het al meer leiding in die kultus begin neem (vgl Van Schalkwyk 1996:99-101). Toe die ballinge in 538 voor Christus terugkeer, het dit vanselfsprekend groot spanning veroorsaak (vgl Le Roux 1987:141-2; Hanson 1979:46-78, 134-202). Langsamerhand het die Leviete egter weer die stryd begin verloor, en is minderwaardige tempeltake aan hulle toegewys. In die lig van bogenoemde inligting is dit moontlik om verskillende belange (en selfs ideologieë) by Jeremia en Esegiël in genoemde teksgedeeltes te bespeur. Dit is interessant om daarop te let dat Esegiël drie keer in sy loopbaan van standpunt verander het as gevolg van veranderde omstandighede (vgl Scheffler 2000b:157-60).

Die insig dat alle rolspelers by die skryf, lees en verstaan van die Bybel (die skrywers, die lesers en die eksegete) deur sekere faktore beïnvloed is of word, is van die allergrootste belang vir die kritiese Bybelleser. Dit lei tot die gevolgtrekking dat die interpretasie van `n

teks maar net *een* van verskeie ander moontlike interpretasies kan wees, en dat *my* interpretasie nie noodwendig die enigste en mees waarskynlike hoef te wees nie. Mense wat hierdie insig ontken, staan die gevaar om die Bybel te misbruik ten einde eie belange te dien en eie argumente te staaf. Om die waarheid te sê, kan dit die Bybel `n gevaarlike boek maak! Voorveronderstellings kan nie weggewens word nie, maar om daarvan bewus te wees en dit te erken, is noodsaaklik. Die kritiese leser moet ook van ander se voorveronderstellings bewus raak, en kan dan as gevolg daarvan groter verdraagsaamheid vir ander se verstaan van die Bybel aankweek. In die proses kan verskillende interpretasies mekaar slyp, en kan aanpassings aan eie hermeneutiese raamwerke dalk gemaak word. Geen interpretasie van die Bybel – veral nie my eie nie! – kan as onskuldig of die enigste korrekte interpretasie aanvaar word nie.

Met verskillende interpretasies wat mekaar slyp, beteken dit dat *konsensus* op `n stadium bereik moet word. Die vraag ontstaan dan onmiddellik wat van objektiwiteit as konsensus ter sprake is? Soos hierbo uiteengesit, is volkome objektiwiteit `n onbereikbare ideaal, maar die Bybelwetenskap vereis dat verskillende standpunte binne `n 'community of scholars' beredeneer sal word, wat meebring dat die *konsensus*-standpunt wat daaruit voortvloei, relatief objektief behoort te wees. Die kritiese Bybelleser, al is sy nie `n Ou of `n Nuwe Testamentikus nie, behoort, anders as `n pre-kritiese leser, in staat te wees om `n hoë mate van objektiwiteit te kan handhaaf ten opsigte van standpunte wat mekaar slyp en konsensus wat bereik moet word.

3. DIE IMPLIKASIES VAN `N KRITIESE LEESPROSES

Wanneer die Bybel gelees word met inagneming van al die aspekte wat in paragraaf 2 van hierdie hoofstuk bespreek is, is dit onafwendbaar dat die leser tot ander insigte sal kom ten opsigte van sekere jarelange opvattings oor verskeie onderwerpe in die Bybel. `n Kritiese leesproses hou dus besliste implikasies vir die lees en verstaan van die Bybel in. Ek hou slegs enkele van hierdie implikasies vir my verstaan van sekere Bybelgedeeltes voor.

3.1 Die Ou Testament en die Nuwe Testament binne een (Christelike) kanon

Namate ek die kritiese leesproses in toenemende mate begin toepas het, het ek mettertyd die vraag begin vra of die Ou Testament en die Nuwe Testament werklik binne dieselfde boek (die Bybel) geregverdig kan word? As kritiese Bybelleser was ek bewus van die feit dat beide testamente uit versamelings boeke bestaan wat in totaal verskillende kontekste ontstaan het en verskillende gehore op die oog gehad het. Ek het ook geleer om reg aan die onderskeie boeke te laat geskied deur dit met `n historiese bewussyn en volgens die spesifieke literatuursoort te lees. Word die *hantering en die uitleg* van die *Ou Testament in die Nuwe Testament* egter onder oë geneem en gemeet aan relevante kriteria by die kritiese leesproses (sien par 2), kom die kritiese leser voor verskeie probleme te staan indien sy die Ou Testament en die Nuwe Testament beide as die gesagvolle Woord van God binne een (Christelike) kanon aanvaar (vgl Bright 1967:17).

Die eerste Christene (en ook baie hedendaagse Christene) het nie dieselfde probleme ondervind nie, want hulle geloof was so rondom die gebeure om Jesus van Nasaret gesentreer dat hulle die Ou Testament *Christosentries* uitgelê het (Scheffler 1983:38-9). Hiervolgens word die Ou Testament sodanig verstaan dat Christus die middelpunt vorm. Die Ou Testament word as`t ware deur die bril van die Nuwe Testament gelees om vir die Christene betekenis te kan hê. Die Switserse teoloog Karl Barth en ook Wilhelm Vischer was groot voorstaanders van hierdie soort interpretasie. Barth was van mening dat die hele Bybel, van Genesis tot Openbaring, oor Christus handel (Bright 1967:85-9; Scheffler 1983:47). Verskille tussen die Ou Testament en die Nuwe Testament word deur hierdie soort uitleg verberg. Vergelyk byvoorbeeld *2 Korintiërs 3:14* in hierdie verband:

> Hulle verstand was ook toe, en vandag nog bly hulle verstand met dieselfde sluier toegemaak as hulle die Ou Testament lees, maar die sluier word deur Christus weggeneem vir iemand wat in Hom glo.

Nog voorbeelde van teksverse wat hierdie soort interpretasie impliseer, is Handelinge 28:23 en Johannes 5:39. Vir die kritiese leser is dit `n probleem dat die Ou Testament in die Nuwe Testament voorgestel word asof dit Christelike dogma bevat, terwyl dit inderwaarheid `n boek met Joodse tradisies is.

Christosentriese interpretasie van die Ou Testament het die vroeë Christene *nie by Jesus self* geërf nie. Hy aanvaar die Wet van Moses (Mt 5:17), maar dan vertolk Jesus die antieke wet op `n wyse wat daarop dui dat hy heelwat verder as die opsigtelike betekenis wil gaan. Vergelyk die volgende:

> Julle het gehoor dat daar van die ou tyd af aan die mense gesê is: 'Jy mag nie moord pleeg nie….'
> Maar Ek sê vir julle: Elkeen wat vir sy broer kwaad is, is al strafbaar voor die regbank… (Mt 5:21-2).

Vergelyk ook Matteus 5:27-8, 33-4, 38-9, 43-4 in hierdie verband (Barr 1984:9). Jesus was dus baie bewus van dit wat die Ou Testamentiese tradisies van sy tyd geleer het, en dit wat hy self geglo het (vgl Jesus se subversiewe wysheid in hfst 5, par 2.2.5). Hy was dus ambivalent oor die Ou Testament; hy het dit naamlik aangehaal, maar ook gekritiseer. Hy verduidelik nie bloot die wet nie, hy stel hom ook nie as `n blote eksegeet onder die wet nie. Hy sê iets wat hy as nuut beskou, wat verder gaan as wat die wet self sê.

Scheffler (1983 en 1991) se besinning oor die verhouding tussen die Ou Testament en die Nuwe Testament het vir my insig in my probleem of die twee testamente in een kanon tuishoort, gegee. Die kritiese leser sal erken dat die *Ou Testament* baie nou om die *volk Israel en sy geskiedenis* sentreer. Die hele terrein van Israel se volkslewe word gedek:

- sy *politieke* lewe (oorloë, koninklike intriges, ens)
- sy *wysheid* of individuele godsdiensbesinning (vgl Job, Ps, Spr, Pr)
- selfs liefdesgedigte waarin *seksualiteit* besing word (Hgl).

Daarenteen handel die *Nuwe Testament* hoofsaaklik oor die *individuele verlossing* van die mens met die oog op die *hiernamaals*. Die *Ou Testament* is meer die produk van die godsdienstige reflektering oor die lewe en lotgevalle van individue en die volk as geheel wat hier op aarde geleef het, dus die *hiernoumaals* (Scheffler 1983:9).

Hierdie verskil in perspektief het vir my van die verskille tussen die Ou en die Nuwe Testament verklaar. Scheffler (1983:9) noem enkele van die voorbeelde:

- Jesus se voorskrif tot vyandsliefde (*Mt 5:44*) in teenstelling met die opdrag van God aan Saul in *1 Samuel 15:3* om die Amalekiete om die lewe te bring: man en vrou, kind en suigling, bees en skaap, kameel en donkie, kan nou in `n mate verstaan word. Die fokus in die Ou Testament is immers die volk Israel en sy geskiedenis, en nie die verlossing van die mens nie (waartoe vyandsliefde sou meehelp).
- *Psalm 137:9* se wraakgedagtes (in die konteks van die ballingskapsituasie) word teenoor Jesus se kinderliefde in *Matteus 18:1-6* (die verlossing van die mens) gestel.
- *Prediker 2:17-26* se opvatting dat alles in die lewe tevergeefs is, rym nie met Paulus se uitspraak in *1 Korintiërs 15:58* nie:

> Daarom, liewe broers, wees standvastig, onwankelbaar, altyd oorvloedig in die werk van die Here, omdat julle weet dat julle inspanning in die diens van die Here nie tevergeefs is nie.

Weer eens bied genoemde verskil in perspektiewe tussen die twee testamente vir my `n aanvaarbare verklaring vir die radikale verskille in die twee teksgedeeltes. Prediker is `n na-ballingskapse geskrif (ong 250 v C – Loader 1987b:51), en weerspieël die pessimisme van die volk nà die traumatiese politieke gebeure van die sesde eeu. In 1 Korintiërs 15, daarenteen, gaan dit oor die implikasies van Jesus se kruisdood en opstanding (Wolmarans 1999a:1494), vandaar die optimistiese uitspraak in vers 58 dat die gelowiges se 'inspanning in diens van die Here nie tevergeefs is nie.'

Die vraag ontstaan of die manier waarop die Nuwe Testamentiese skrywers die Ou Testament interpreteer, die kritiese Bybelleser enigsins sal help om die verhouding tussen die twee testamente beter te verstaan? `n Studie van die *interpretasietegnieke*[28] wat in die Nuwe Testament voorkom, toon baie duidelik dat die uitlegpraktyke van die Nuwe Testamentiese tye nie as maatstaf vir die kritiese leser in die een-en-twintigste eeu kan dien nie.

- Die *allegoriese metode* (waarby *tipologie* baie nou aansluit) word dikwels in die Nuwe Testament gebruik om die Ou Testament te interpreteer. Volgens hierdie metode moes `n teks nie op gesigwaarde geïnterpreteer word nie, maar daar moes veral na die dieper of verborge betekenis in die teks gesoek word. Dit word dikwels gebruik wanneer die voor-die-hand-liggende teks aanstootlik is vir die leser en dus wegverklaar moet word (Bright 1967:79-82; Scheffler 1983:40; 1991:103). `n Voorbeeld van die allegoriese interpretasie kom voor in die interpretasie van *Genesis 16:15* en *Genesis 21:2 en 9* in *Galasiërs 4:21-31* waar Paulus Hagar en Sara as duidende op twee verbonde interpreteer. Die verhaal van Abraham en sy twee seuns word dus uitgelê in terme van die gedagte wat Paulus wou kommunikeer, naamlik dat die Christen nie aan die wet gebonde is nie (Bright 1967:16; Scheffler 1983:40; 1991:103). Hierdie interpretasietegniek was `n aanvaarbare metode van die Nuwe Testament binne die Jodedom. Dit is veral die Joodse filosoof Philo wat die Mosaïese wette daarmee in terme van die Griekse filosofie uitgelê het. So het Philo gepoog om aan te toon dat Moses die Grieke in hulle eie denke lank vooruit was (Scheffler 1991:104). Wat vir die kritiese leser baie betekenisvol is, is dat die teks in die interpretasieproses van sy oorspronklike historiese konteks

[28] Die Nuwe Testamentiese skrywers het die Wet en die Profete gelees en geïnterptreteer, maar dit was nie 'eksegese' in die wetenskaplike en moderne sin van die woord nie. Derhalwe verkies ek om van interpretasietegnieke te praat (vgl Scheffler 1991:103).

losgemaak word, en in `n nuwe historiese konteks geplaas word. Dit is vir die kritiese leser se verstaan van die teks problematies.

- Wat *tipologie* betref, lê `n teks se eintlike betekenis nie in sy woorde verskuil nie, maar dit kom ter sprake waar gebeure in die geskiedenis herhaal sou word. Ou Testamentiese figure en gebeure word as 'tipes' van Nuwe Testamentiese figure en gebeure geïnterpreteer. Josef, wat op lafhartige wyse deur sy broers aan die Egiptenare verkoop word (Gn 37), is byvoorbeeld `n 'tipe' van Jesus wat deur Judas verraai word (Mk 14:43-6).
- Nog `n interpretasietegniek is die *pesher-eksegese van Qumran.* Hiervolgens word `n bepaalde teks uit die Ou Testament aangehaal, gevolg deur die woord *pesher*. `n Uitleg van hierdie spesifieke teks, wat dit dan direk op die historiese omstandighede van die Qumran-gemeenskap betrek, word gegee (Scheffler 1991:105). In *Romeine 10:6-7* gebruik Paulus byvoorbeeld hierdie metode as hy *Deuteronomium 30:12-3* uitlê:

> *Wie sal na die hemel toe opklim…*
> *dit is* (= *pesher*, interpretasie): om Christus af te bring.
> *of*: *Wie sal na die onderaardse diepte toe afdaal…*
> *dit is* (*pesher*, interpretasie): om Christus uit die dood terug te bring.

Paulus haal die Ou Testament aan en lê dit uit as sou dit sy eie argument, wat oor die geregtigheid uit geloof in Christus handel, staaf (Scheffler 1983:41; 1991:105). Ook hier word die historiese konteks van die Ou Testament met die kontemporêre konteks van die Nuwe Testament vervang.

- Dieselfde geld die *rabbynse interpretasietegniek.* In *Matteus 12:6* verwys Jesus na *Numeri 28:9* waar die priesters die offerdiens in die tempel op die Sabbatdag moes voorberei. Indien hierdie Sabbatsoptrede vir die priesters veroorloof was, hoeveel te meer nie (*a minori ad maius* = van klein na groot) vir Jesus en sy volgelinge nie, want 'een wat groter as die tempel is, is hier' (Mt 12:6) [Scheffler 1983:41]. Verdere voorbeelde van hierdie metode word in die volgende gevalle gevind: Levitikus 16 in Hebreërs 9:13-4; Eksodus 24:12 in 2 Korintiërs 3:7-8; Deuteronomium 25:4 in 1 Timoteus 5:17-8 en 1 Korntiërs 9:1-14.
- Die skema *belofte en vervulling* interpreteer ook die Ou Testament in die Nuwe Testament, en weer eens word die historiese konteks van die Ou Testament met `n kontemporêre konteks in die Nuwe Testament vervang. `n Kontemporêre gebeurtenis

in die Nuwe Testament (bv Jesus se maagdelike geboorte vlgs Mt 1:22-3) word vertel en dan aangebied as die vervulling van `n Ou Testamentiese belofte (in hierdie geval Jesaja 7:14). Die historiese konteks van die teksgedeelte in Jesaja dui op die geboorte van `n kind in koning Agas se tyd, en is geen voorspelling van Jesus se geboorte nie.

Soos reeds gesê, het die Nuwe Testamentiese skrywers die Ou Testament op dieselfde wyse as die Jodedom gebruik (vgl Philo), en was die vroeë Christene dus, wat hulle interpretasietegnieke betref, kinders van hulle tyd. Hulle metodes en tegnieke kan dus nie as norm dien vir hoe ons vandag die Ou Testament moet verstaan nie. Ongelukkig word hierdie tegnieke vandag nog vryelik onder pre-kritiese lesers gebruik. Die interpretasie van die Ou Testament gaan in hierdie geval nie in die eerste plek oor `n *uitleg* (eksegese) van die teks nie, maar eerder oor die *indra* van eie gedagtes (eisegese) in die teks (vgl Bright 1967:42-3). Die Ou Testament kan *nie* gelees word asof dit direk in die Nuwe Testamentiese tyd spreek en hoofsaaklik op die Christusgebeure van toepassing is nie. Dieselfde beginsel geld die hedendaagse leser en die Nuwe Testament. Die leser van die een-en-twintigste eeu kan *nie* die Ou Testament of die Nuwe Testament lees as sou dit direk in ons tyd spreek nie. Die historiese konteks *moet* verreken word, anders kan gedagtes in `n teks ingedra word en enige saak as`t ware uit die Bybel 'bewys' word. Die kritiese leser sal wel deeglik besef dat die ideaal van *objektiewe eksegese* slegs nagestreef kan word deur elke teks binne eie (historiese) verband te verklaar.

In baie Christelike kringe word die Ou Testament as ondergeskik aan die Nuwe Testament gesien, en eintlik daardeur gerelativeer – soos wat Marcion gedoen het (vgl Bright 1967:74-5). Onder gewone lidmate (pre-kritiese lesers) bestaan die persepsie dat die Nuwe Testament eintlik die Bybel is, terwyl die Ou Testament nie soveel 'geestelike waarde' dra nie (vgl Bright 1967:16-7). Die kritiese leser sal egter van hierdie siening verskil en beskou die Ou Testament as `n versameling Joodse geskrifte in eie reg. Ek koester besondere waardering vir die gevarieerdheid van die Ou Testament wat oor alle lewensaspekte handel: politiek, godsdiens en seksualiteit. Dit is dan ook die rede waarom ek in die Bybelkunde-kursus deurgaans in die Ou Testament gespesialiseer het. Die indruk kan bestaan dat die Christendom dikwels alles tot die Nuwe Testamentiese verlossingsaspek reduseer. Dan ontstaan die vraag vanselfsprekend: wat dan van die ander sake waaroor die Ou Testament ook handel (A van Ruler in Scheffler 1983:49)? Die prediking in die Christelike kerk moet dus nie net oor Christus gaan nie; die heerskappy van God is net so `n dinamiese (en nodige!)

onderwerp. Ek kan my terdeë met Van Ruler se standpunt (Scheffler 1983:48) vereenselwig dat dit vir my, as Christen, eerstens moet gaan oor die heerskappy (teokrasie) van God. Dit is juis die heerskappy (koninkryk) van God wat Jesus van Nasaret kom verkondig het. In hierdie heerskappy staan deernis, die maatskappy, die huwelik, ensovoorts sentraal. Die Nuwe Testament voeg dan die aspek van verlossing by, en is dus *aanvullend* tot die Ou Testament.

Hierdie siening ondervang die probleem ten opsigte van die verhouding tussen die Ou Testament en die Nuwe Testament. So gesien, hoef die feit dat hulle saam een Christelike kanon vorm, nie `n probleem te wees nie. Dit is net wanneer die Ou Testament as`t ware gerelativeer word en deur die bril van die Nuwe Testament gelees word, dat dit vir my `n probleem is. Die feit dat ons in die Bybel nie met 'net een boek' te make het nie, moet erken word. Selfs van die Ou Testament en die Nuwe Testament kan nie afsonderlik gepraat word asof dit net een boek is nie. Elke testament bestaan uit `n versameling boeke. Die Bybel is as`t ware `n biblioteek van boeke.

Daar is `n laaste aspek van die gebruik van die Ou Testament in die Nuwe Testament wat my opgeval en geïnteresseer het. Anders as vir sommige Bybellesers, was *historiese korrektheid* nie vir Jesus en ander Nuwe Testamentiese skrywers belangrik nie, ten spyte van die feit dat hy die Ou Testamentiese tradisies van sy tyd as gesaghebbend beskou het. Jesus self, en die Nuwe Testamentiese skrywers nà hom, het die tekste en die feite van die Ou Testament op `n vrye en gemaklike wyse gebruik. Hoewel Jesus goed onderrig was in die antieke tradisies en hulle baie kreatief gebruik het, was hy geen professionele deskundige of beterweterige kwelgees oor die korrektheid van elke *detail* nie. By geleentheid het hy selfs klein feitefoute begaan. Vergelyk, byvoorbeeld, Markus 2:25-6 waar Jesus sê dat Dawid na die hoëpriester Abjatar gegaan het, terwyl 1 Samuel 21:1-6 daarop dui dat hy na die hoëpriester Agimelek, die vader van Abjatar, gegaan het. Nog `n voorbeeld vind ons in Matteus 23:35 waar Jesus, as hy die skrifgeleerdes en die Fariseërs berispe, melding maak van die moord op Sagaria, die seun van Berekja, terwyl 2 Kronieke 24:20-1 dit duidelik maak dat dit Sagaria, die seun van Jojada, was. `n Mens moet altyd in gedagte hou dat Jesus binne `n mondelinge kultuur opgetree het. Daar was nie dokumente waarin die name van persone en die ampte wat hulle beklee het, opgeteken was nie. In `n mondelinge kultuur was dit dus baie moontlik dat verkeerde name by geleentheid gebruik sou gewees het. Daar is ook ander voorbeelde wat daarop dui dat historiese korrektheid nie vir Jesus en ander Nuwe Testamentiese skrywers belangrik was nie (vgl Barr 1984:17-8).

Vir die leser, wat dit moontlik nie eers opgemerk het nie, is dit van min belang, moontlik vir dieselfde rede waarom dit vir Jesus nie belangrik was nie: dit was historiese besonderhede wat geen verskil gemaak het aan die godsdienstige doel waarvoor Jesus dit gebruik het nie. Dit word slegs van belang as daarop aangedring word op wat hierdie gedeeltes skynbaar ontken, naamlik dat die akkuraatheid van elke *detail* vir Jesus `n saak van prioriteit was, en ook vir ons vandag `n prioriteit moet wees.

3.2 Die kritiese Bybelleser en profesie

`n Verdere implikasie van die kritiese leesproses was dat ek die hele onderwerp van profesie soos dit in die Bybel voorkom, en soos ek dit altyd verstaan het, met ander oë begin lees en verstaan het. Ek het grootgeword met die idee dat God aan die Ou Testamentiese profete bekend gemaak het wat eeue later in die geskiedenis gaan gebeur. Deur die eeue het mense hulle dan ook besig gehou met voorspellings oor, byvoorbeeld, wanneer die wederkoms gaan plaasvind, en hulle standpunte gestaaf met tekste uit die Bybel. Vandat ek egter die Bybel krities begin lees het, het ek besef dat wat ek nog altyd aanvaar het oor profesie in die Bybel, heel waarskynlik nie die enigste siening daaroor is nie. Vir my was dit deel van die groeiproses om groter helderheid oor hierdie onderwerp te kry, want ek het geglo dit is die wyse waarop die *hele* Bybel ontstaan het. Namate ek egter verskillende teksgedeeltes in hulle historiese konteks gelees het, het ek tot ander insigte oor die onderwerp van profesie in die Bybel gekom.

Om vas te stel in hoe `n mate my siening wel gewysig is, is dit raadsaam om kortliks te let op die fundamentalistiese profetiese paradigma waarmee ek grootgeword het.

3.2.1 Die fundamentalistiese profetiese paradigma

In die fundamentalistiese tradisie is die idee van die profeet, die man wat God se woorde spreek, baie belangrik. Die woorde wat hy spreek, is nie sy eie idees en gedagtes nie, dit is die woorde van God, deur die gees van God aan hom gekommunikeer. Hierdie woorde sê iets wat op geen ander manier deur die mens geweet kan word nie. Wat hy sê, is waar en ten volle betroubaar. Slegs `n deel van die Bybel bestaan uit boeke wat deur profete geskryf is, maar in die fundamentalistiese tradisie is dit nie tot hierdie aantal boeke beperk nie, dit geld die *hele*

Bybel. Die geïnspireerde profete is die paradigma vir die wyse waarop die hele Bybel ontstaan het (Barr 1984:20).

Daar is twee aspekte van die fundamentalistiese profetiese paradigma waaraan aandag gegee moet word. *Eerstens* is dit in hierdie paradigma die veronderstelling dat die paradigma van die profeet op die hele Bybel toegepas kan word. In die Ou Testament kom profete-spraak (*prophetic speech*) voor. Vergelyk, byvoorbeeld, Jeremia 1:7-9 :

> Toe sê die Here vir my:
> Jy moenie sê: 'Ek is te jonk' nie. Jy moet gaan na wie toe Ek jou ook al stuur,
> en alles wat Ek jou beveel om te sê, moet jy sê.
> Moenie vir hulle bang wees nie, want Ek is by jou, Ek sal jou red. Dit is wat die Here gesê het.
> Hy het sy hand uitgesteek, my mond aangeraak en vir my gesê:
> Ek het nou my woorde in jou mond gelê.

Dat Jeremia, as gevolg van sy jeugdige ouderdom, nie kan praat nie, maak nie saak nie. God sal hom voorsien van die woorde wat hy moet spreek. Die belangrike is dat Jeremia moet sê wat God hom beveel. In *Deuteronomium 18:18* word hierdie aspek ook aangeraak:

> Ek sal `n profeet vir hulle na vore laat kom, een van hulle volksgenote.
> Hy sal soos jy wees. *Ek sal my woorde in sy mond gee, en hy sal vir sy volksgenote alles sê wat Ek hom beveel* (my kursivering).

Tog is die uitdrukking '*so sê die Here*' baie algemeen by profete, al kom profete-spraak soos by Jeremia hierbo, selde voor. Die profeet maak daarop aanspraak dat die inhoud van sy rede, die saak waaroor dit gaan, van God self kom. Hierdie konsep word egter nie op al die literatuur van die Ou Testament toegepas nie. In die verhalende literatuur kom die formule 'so sê die Here' nooit voor nie, ook nie by geslagsregisters nie. In die wysheidsliteratuur word dit baie selde gebruik.

Dit is egter waar dat die idee van die 'profetiese' in ná-Bybelse tye potensieel op die hele Ou Testament van toepassing gemaak is. Vir die vroeë Christendom het die belangrikheid van die 'profetiese' status berus by die verband tussen die Ou Testamentiese tradisies, nou as 'profeties' beskou ongeag of dit in Ou Testamentiese tye die geval was, en die vervulling daarvan in die Nuwe Testament of in die vroeë Christendom in die algemeen (sien par 3.1). Omdat dit vervul is, was dit belangrik om te erken dat dit 'geprofeteer' was, en dìt beteken dat dit gedoen is met die gesag van die God wat die vader van Jesus Christus was. Die toeskrywing van 'profetiese' status aan allerlei Ou Testamentiese gedeeltes is egter nie gemaak om die historiese akkuraatheid of beskouing oor die tyd en omstandighede van hul oorsprong en samestelling te steun nie. Sulke vrae was vir die vroeë Christene nie belangrik

nie. Vir die fundamentalisme is argumentering vanuit die profetiese paradigma egter belangrik ten einde hulle sienings oor die oorsprong, outeurskap en historiese akkuraatheid te onderskryf (Barr 1984:20-3). Die feit bly staan dat daar binne die Ou Testamentiese teks self groot dele is wat nie in die normale sin 'profeties' is nie, en hierdie dele maak geen aanspraak, binne hulle eie konteks, dat dit woorde is wat direk gegee is soos in die toesprake van die profete aangetref word nie. Barr (1984:31) skat dat minder as 10% in die hele Ou Testament en ongeveer 30% in die profete-boeke die woorde 'so sê die Here' bevat. Dele wat dit nie bevat nie, sluit onder andere die verhalende gedeeltes, geslagsregisters en die wysheidsliteratuur in.

Die *tweede aspek* behels die *spesifieke soort waarheid* wat die fundamentalisme aan die profetiese paradigma heg. `n Studie van die Ou Testament toon dat, in die meeste gevalle waar profete sê 'so sê die Here', die inhoud van die gedeeltes handel oor die goddelike *oordeel* en die goddelike *belofte* ten opsigte van Israel, Juda en ander volke, en soms individue (vgl Am 1:3vv, 9:13-15). Morele en godsdienstige oordele en visioene en beloftes van toekomstige rampe of voorspoed is die wese van groot profetiese toesprake. Dit is toepaslik dat goddelike gesag aan sulke aankondigings verbind sal wees. Daar is belangrike implikasies vir die soort waarheid wat hier ter sprake is: die materiaal is selde feitelik of direk histories in dié sin dat dit as akkuraat of onakkuraat beskou kan word. Dit is oordeelgerig *en* dit hou belofte in. Hierdie morele en godsdienstige uitsprake is nie bloot objektiewe verklarings of waardebepalings nie: dit is waarskuwings teen teëspoed wat sal volg, tensy verkeerde weë reggestel word ('Indien julle nie…dan sal…'). Dit is `n oproep tot berou; dit is `n dreigement van straf, `n appèl tot verandering van verkeerde weë. Wat dus deur die profeet gesê word, is nie absoluut nie. Dit is absoluut slegs in dié sin dat die wil van Jahwe, die god van Israel, die dryfveer agter die uitspraak is. Dit is wat met 'so sê die Here' bedoel word (Barr 1984:24). Dit is nie finale, onveranderbare stellings wat gemaak word nie. Wat die profeet sê, is *voorwaardelik*. Dit kan verander word as die betrokke mense berou toon, of deur die pleidooie en gebede van die regverdiges om hulle onthalwe.

Vergelyk, byvoorbeeld, Jesaja 38:1-6 wat die veranderlikheid van die woord van die Here wat aan `n profeet gegee word, duidelik weerspieël:

> In dié tyd het Hiskia ernstig siek geword. Die profeet Jesaja seun van Amos het na hom toe gekom en gesê: 'So sê die Here: Sê vir jou gesin wat jou laaste wense is, want jy gaan sterf, jy sal nie langer lewe nie.'
> Toe draai Hiskia sy gesig na die muur toe en hy bid tot die Here:

> 'Ag, Here, neem tog in ag dat ek voor U in trou en met volle oorgawe geleef het en dat ek gedoen het wat reg is in u oë.' Hiskia het bitterlik gehuil.
> Die Here het toe vir Jesaja gesê: 'Gaan sê vir Hiskia: So sê die Here die God van jou voorvader Dawid: Ek het jou gebed verhoor, Ek het jou trane gesien. Ek sal jou lewe met vyftien jaar verleng en jou en dié stad red uit die mag van die koning van Assirië. Ek sal dié stad beskerm.'

Uit hierdie gedeelte blyk dan dat God se woord onmiddellik tot Jesaja gekom het dat hy Hiskia se gebed verhoor het en dat vyftien jaar tot sy lewe toegevoeg sal word (Jes 38:5). Die oordeel, deur Jesaja aangekondig as die woord van God, is dus bykans onmiddellik herroep. Die woord van God, deur `n profeet gespreek, is dus in hierdie geval voorwaardelik en veranderlik. Dit is insiggewend om daarop te let dat daar geen teken van apologie van die profeet se kant is nie. Logies beredeneer, was die eerste uitspraak verkeerd as die laaste een reg was. Wat hy as 'so sê die Here' aangekondig het, was 'onwaar'. Natuurlik het dié idee Jesaja nooit gepla nie. Sy uitsprake was nie absolute feitestellings nie; dit was waarskuwings, dreigemente, appèlle. In Hiskia se geval het die dreigement en die appèl gewerk. Die oorspronklike oordeel is op `n natuurlike wyse met `n nuwe een vervang. Daar is inderdaad `n konstante element in beide oordele: *die wil van die een god* is agter beide. In dié sin is daar geen teenstrydigheid tussen die twee nie (Barr 1984:25-6).

Profesie, hoewel dit dus tereg op die gesag van God aanspraak maak, is voorwaardelik en veranderlik. Bowe-al is dit afhanklik van die moontlike reaksies van die hoorders. Waar `n kras oordeel uitgespreek word, word dit vervang met `n besluit van jammerte en genade.

Die fundamentalisme sal wil klem lê op `n direkte verband wat bestaan tussen profesie en vervulling. Die kritiese Bybelleser is egter bewus van baie Ou Testamentiese voorspellings wat nie akkuraat vervul is nie, of selfs geheel en al onvervuld gebly het, of waar die uitkoms heeltemal teenstrydig met die voorspelling was. Vergelyk, byvoorbeeld, Esegiël 26 waar die profeet beskryf hoe God Tirus deur Nebukanesar gaan laat verwoes. In Esegiël 26:9-14 word die beleg van die stad beskryf. Slegs enkele bladsye verder, en ongeveer sestien jaar later, gaan Esegiël van die standpunt uit dat Nebukadnesar se aanslag teen Tirus misluk het (vgl Esg 29:17-20). `n Plaasvervangende profesie word nou uitgespreek: die oorspronklike profesie het nie plaasgevind nie, Tirus het nie geval nie, Nebukadnesar is nie vir sy swaarkry beloon nie, daarom sal God hom nou met Egipte as vergoeding beloon. Soos met Jesaja (vgl Jes 38:1-6) is daar geen apologie van Esegiël vir sy verkeerde oorspronklike voorspelling nie. In die Bybelse wêreld word aanvaar dat hierdie soort verandering en veranderlikheid mag plaasvind. Dit kan so geïnterpreteer word dat God

die dryfveer agter die profesie is, maar dit beteken nie dat daar `n direkte verband tussen die profesie en die gebeurtenis sal wees nie.

Besin `n mens dus oor die vraag *watter soort waarheid* hierdie fundamentalistiese profetiese paradigma kan legitimeer, dan blyk dit uit die talle voorbeelde uit die Ou Testament dat die uitdrukking 'so sê die Here' nie verbind kan word met presiese akkuraatheid of historiese betroubaarheid nie. Op grond van wat die profetiese literatuur self sê, is dit duidelik dat geestelike waarhede ook deur stellings wat 'onwaar' mag blyk te wees, gekommunikeer kan word. Dit is natuurlik in ooreenstemming met die Nuwe Testamentiese perspektief waar Jesus gelykenisse (dit is fiksionele verhale) as sy belangrikste metode van onderrig gebruik het. Om `n geestelike waarheid te kommunikeer, is dus nie slegs afhanklik van `n gebeurtenis 'wat werklik gebeur het' nie (sien hfst 2, par 2.3). Hierdie insig is `n belangrike stap in die groeiproses van die kritiese Bybelleser, omdat hy of sy dan besef dat God deur verskillende literatuursoorte in die Bybel en ook in buite-Bybelse literatuur geken kan word. Dit sou dan selfs moontlik wees dat God deur die heilige geskrifte van ander godsdienste kon kommunikeer. Dit hou natuurlik ook die implikasie in dat `n prediker by geleentheid op `n Sondag uit `n ander bron as die Bybel sou kon preek, byvoorbeeld Kahlil Gibran (1965) se *Die Profeet*, en steeds `n sinvolle boodskap van God kommunikeer. Die kritiese Bybelleser sal ook op só `n wyse geestelik versterk word, omdat sy besef dat God se kommunikasie met die mens nie tot die Bybel beperk is nie. Of `n nie-kritiese kerkganger dit ook so sal aanvaar, is egter te betwyfel, omdat die opvatting dat God by uitstek in die Bybel 'te vind' is, nog te prominent is onder die deursnee kerkganger. Uiteraard beweeg die kritiese leser dan weg van die idee dat God slegs deur die Bybel deur gebeurtenisse 'wat werklik net so' in die geskiedenis moes plaasgevind het, kan kommunikeer. Dit bring in `n groot mate mee dat so `n leser die omvang van God se genade kan besef, dat Hy ook buite die Bybel om met mense kan kommunikeer.

Wanneer die Bybel krities en in sy geheel gelees word, lei die paradigma van die profeet dus in `n totaal ander koers as wat algemeen geïnterpreteer is. Dit getuig inderdaad van `n taalgebruik wat dit sien as dat dit die direkte gesag van God het (so sê die Here), en wat dus die wil van God, waarskuwings, dreigemente en straf kommunikeer, maar terselfdertyd ook vertroosting en herstel aan individue en gemeenskappe in hul onderskeie historiese situasies bied. Dit verskaf ook `n basis vir `n element van toekomsvoorspelling (sien par 3.2.2). Waarvan dié paradigma egter nie getuig nie, is dat daar `n absolute ooreenkoms tussen die woord en sy vervulling bestaan. Die teendeel is nader aan die

waarheid: presiese ooreenkoms tussen woord en vervulling is nie kenmerkend nie; trouens, algehele verskil tussen die twee kom wel in gevalle voor. Soos reeds gesê, was niemand in die Bybelse tyd daaroor besorg nie. Profesie was nie met akkuraatheid behep nie, maar met die kommunikering van die wil en die oordeel van God. Die siening dat die profetiese paradigma persepsies van akkuraatheid en foutloosheid steun, kan slegs gehandhaaf word as die werklikheid van wat die Ou Testamentiese profete in werklikheid was, geïgnoreer word.

3.2.2 Profesie en Toekomsvoorspelling

In die volksmond beteken profeteer om mee te deel wat in die toekoms gaan gebeur. Toekomsvoorspelling word dus outomaties in dieselfde asem as profesie genoem. In die profetiese paradigma wat in paragraaf 3.2.1 bespreek is, is toekomsvoorspelling `n basiese element. Wat kan die kritiese leser van profesie en toekomsvoorspelling in die Bybel aflei?

Vrae wat fundamentaliste noodwendig sal vra, is die volgende:

- Het die Ou Testamentiese profete gebeure in die Nuwe Testament voorspel?
- Watter gebeure wat vandag nog moet plaasvind, is in die Skrif voorspel?

Vir die kritiese Bybelleser is die volgende vraag egter van meer belang:

- Hoe moet sommige boeke en teksgedeeltes verstaan word as hulle nie werklik wou voorspel nie?

Wat Ou Testamentiese profesie en *gebeure in die Nuwe Testament* betref, verdien die volgende relevante aanhaling die kritiese Bybelleser se aandag:

> From earliest days the Christian Church has seen in many Old Testament passages prophecies which have been fulfilled in Jesus Christ. Modern Biblical research has not always been of the same opinion, and has interpreted those Messianic passages in quite a different way (Ringgren 1956:7).

`n Kritiese leser sou die standpunt steun dat `n verantwoorde Christelike duiding van die Ou Testament begin deur erns met die Ou Testament as literatuur te maak voor die geboorte, dood en opstanding van Jesus Christus, en voor die Nuwe Testamentiese skrywers en die vroeë kerk se interpretasie van daardie gebeure. Wanneer daar dus van God in die Ou Testament gepraat word, moet Jesus Christus en die Heilige Gees nie sonder meer veronderstel word nie. Daar moet ook nie aanvaar word dat die Nuwe Testamentiese

skrywers se interpretasie van Ou Testamentiese tekste die mees korrekte en enigste billike interpretasie van daardie tekste is nie (vgl Scheffler 1991:106; Prinsloo 1984:46; sien ook par 3.1). Dit is belangrik dat onthou word dat die Ou Testamentiese literatuur as sodanig betekenis het, en nie eers betekenis kry wanneer dit met Jesus Christus of Nuwe Testamentiese gebeure in verband gebring word nie (sien par 3.1).

Vergelyk die volgende voorbeeld:

> …So is vervul wat die Here deur `n profeet gesê het: 'Uit Egipte het Ek my Seun geroep.' (Mt 2:15)

Dit verwys na Hosea 11:1 :

> Toe Israel nog `n kind was, het Ek hom al lief gehad, en Ek het hom, my seun, uit Egipte geroep.

Dit is duidelik dat Hosea hier verwys na die kinderjare van die volk Israel toe hulle uit Egipte uitgelei is. Die belangrike hier is dat Hosea *na die verlede* verwys, na wat met die volk gebeur het eeue voor *sy* tyd. Hy voorspel niks. Tog interpreteer Matteus hierdie woorde van die profeet as dat dit `n voorspelling van gebeure in Jesus se tyd was. Die feit dat Hosea na die verlede verwys, is nie vir hom `n probleem nie. Enige deel in die antieke geskrifte, of dit na die verlede of toekoms verwys, mag in daardie tyd as `n voorspelling van iets in die oorsprong van die Christendom beskou gewees het. Enige nuwe en sektariese groepe binne die Judaïsme, waarvan die Dooie See-gemeenskap (die Qumran-gemeenskap) en die vroeë Christene beide deel gevorm het, het volgens hierdie hermeneutiese beginsel gewerk: die sleutel tot die antieke geskrifte was dat alles daarin omtrent *hulleself*, hulle bewegings en betekenisvolle onlangse gebeure in hulle midde gegaan het (vgl Barr 1984:99). Hierdie Nuwe Testamentiese gebruik van die Ou Testament herinner baie aan die wyse waarop pre-kritiese lesers dit doen: versie vir versie en buite konteks.

Die woorde van die profete het dus hulle sleutel in die teenswoordige situasie van die vroeë Christendom (vgl Scheffler 1983:41). Die woorde in hul geskrifte het betekenis, of mag betekenis hê, namate hulle by iets in die nuwe Christelike wêreld gepas het (vgl 1 Pt 1:10-12 vir hierdie beginsel). Vir Matteus was Jesus die Seun van God en, volgens sy verhaal, was Jesus in Egipte (Mt 2:13-21). Die woorde 'Uit Egipte het Ek my Seun geroep' het dus met hierdie feite ooreengestem. Die woorde van die profeet is dus met hierdie gebeure vervul. Vir die hedendaagse kritiese leser is dit egter vanselfsprekend dat, as dié woorde binne die konteks van die profetiese geskrif beskou word, dit *nie* voorspelling van enige aard is nie. Dit

is `n sprekende voorbeeld van `n teks wat nie `n voorspelling was nie, en ook nie as sulks beskou kon gewees het as dit in konteks gelees is nie, maar wat tog deur `n Nuwe Testamentiese skrywer gebruik is as dat dit `n voorspelling was. Hierdie proses behels *dekontekstualisering*: die konteks van die woord in Hosea se eie teks word geïgnoreer en hulle word in die nuwe konteks van Christenverhale oor die oorsprong van die nuwe Christen-beweging geplaas. Hierdie verskynsel kom vandag nog algemeen by pre-kritiese lesers (en dit sluit talle predikante in!) voor.

Ander gevalle volg verskillende patrone. Soms maak die Ou Testamentiese taal `n nuwe gebeurtenis of leerstelling meer verstaanbaar en identifiseerbaar. Op die dag van die pinksterfees was sommige van die teenwoordiges verbaas en het gevra: …'Wat kan dit tog beteken?' (Hd 2:12). Ander het die eenvoudige verklaring gegee: …'Hulle is dronk.' (Hd 2:13). Petrus het egter die praat in ander tale as volg verklaar:

> 'Nee, hier gebeur wat God deur die profeet Joël gesê het:
> Só sal dit in die laaste dae wees, sê God:
> Ek sal my Gees uitstort op alle mense:
> julle seuns en julle dogters sal as profete optree; …' (Hd 2:16-21).

Die verskynsel van om in `n vreemde taal te kan praat, kry gesaghebbende betekenis omdat dit verbind kan word met wat `n profeet lank gelede gesê het (vgl Jl 2:28-32). Baie van die Nuwe Testamentiese aanhalings van die Ou Testament kan op hierdie wyse verstaan word. Die nuutheid van die nuwe godsdienstige beweging bring mee dat dit gelegitimeer moet word deur die gesaghebbende taal wat lank gelede deur God aan `n profeet gegee is. Die kritiese leser kom tot die gevolgtrekking dat dit dus slegs in beperkte gevalle geregverdig is om die funksie van die profeet as 'voorspelling' te beskryf. Selfs waar die Nuwe Testamentiese skrywer dit 'voorspelling' noem, is daar gevalle waar dit onmoontlik is om dit letterlik te vertolk, soos in die gevalle van Matteus 2:15 en Hiskia 11:1 hierbo.

Die Nuwe Testamentiese skrywers haal ook enkele *Psalms* aan en herinterpreteer dit dan Christologies. Vanselfsprekend moet kennis geneem word van die navorsing wat die afgelope eeu ten opsigte van die Psalms gedoen is, voordat uitsluitsel oor die 'voorspelling' daarin gegee word (vgl Clements 1976:76-98). Navorsing het aan die lig gebring dat die psalms ten nouste met die kultus verbonde was, en daarom nie net histories uitgelê kan word nie, maar ook funksioneel, dit wil sê daar moet nagegaan word watter funksie die psalm in die kultus verrig het. Die *konings- of Messiaanse psalms* is dus nie voorspellings of heenwysings na Jesus Christus nie, maar bloot liedere wat in die kultus of aan die hof gebruik

is om die koning en sy kroning te besing, of bepaalde voorskrifte aan hom voor te hou, ensovoorts (Murphy 1983:110-3).

Psalm 2 (`n koningspsalm) word as voorbeeld geneem, aangesien dit dikwels deur Nuwe Testamentiese skrywers aangehaal en Christologies herinterpreteer word. In Handelinge 4:25-8 vorm dit deel van die gelowiges se gebed nadat Petrus en Johannes vrygelaat is, en word die opstand van die konings en die komplot van die leiers gedui as die *aanslag van Herodes Antipas en Pontius Pilatus op die lewe van Jesus Christus*. In Handelinge 13:33 gee Paulus Psalm 2:7 vry weer as 'Jy is my Seun, vandag het Ek aan jou lewe gegee', en interpreteer dit as `n *voorspelling van Jesus se opstanding*. In Hebreërs 1:5 word Psalm 2:7 weer eens aangehaal, maar dié keer om *Jesus se verhewenheid bo die engele* te beklemtoon. In Hebreërs 5:5 word dieselfde psalmvers gebruik om die *aard van Jesus se hoëpriesterskap* te teken. In Openbaring 2:26-7 word die *gelowiges se toekomstige heerskappy* deur middel van `n aanhaling van Psalm 2:9 geteken, terwyl dieselfde psalmvers in Openbaring 12:5 gebruik word om *die kind* (Jesus Christus?) *se heerskappy* te teken: Hy sal die nasies met `n ystersepter regeer (vgl Prinsloo 1984:45-6).

`n Funksionele uitleg van Psalm 2 in sy Ou Testamentiese konteks dui daarop dat die psalm waarskynlik gebruik is tydens die *koning se bevestiging in sy amp* (Kraus 1988:56-7, 125-6; De Vaux 1974:109; Von Rad 1976:176). Hierdie bevestiging het na alle waarskynlikheid in die tempel plaasgevind waar die koning gesalf is en sekere tekens aan hom gegee is om sy ordening te bevestig, onder meer sy kroon (of diadeem) en sy 'legitimasie-akte'.[29] Hierna het die volk die bevestiging van die koning toegejuig met uitroepe soos: 'Lank lewe die koning!' Hierna het die koning sy troon in die paleis bestyg, en het sy amptenare aan hom eer bewys (De Vaux 1974:102-7). Die koningsbeskouing in hierdie psalm verraai `n tipies Ou Nabye-Oosterse karakter: vergelyk die tipering van die koning as die seun van God en die wêreldheerskappy van die koning (vgl ook Eaton 1976:111-3). Dit gaan dus hier oor `n aardse koning, en is *nie* `n 'voorspelling' van Jesus, die Seun van God nie. Die pre-kritiese leser wat nie oor die kennis van die Ou Testamentiese konteks van die teks beskik nie, word dus (deur die Nuwe Testament!) mislei oor die betekenis daarvan.

Kritiese lesers, wat `n ander siening as die fundamentaliste oor hierdie saak het, kan daarvan beskuldig word dat hulle ontken dat die toekoms voorspel kan word omdat voorspelling van die bonatuurlike afhanklik is. Dit is egter nie die geval nie. Dat om te voorspel een van die vermoëns van die Ou Testamentiese profete kan wees, word aanvaar.

Stellings oor die toekoms, of die gee van tekens wat in verband met toekomstige gebeure staan, is van die algemene kenmerke van `n profeet. Vir die kritiese Bybelleser is die vraag egter wat (volgens die Ou Testament self) die afmetings en dimensies van die toekomsverwante handelinge en woorde van die profete is. Die volgende kan tot groter duidelikheid lei:

- `n Groot deel van die profete se woorde is doodeenvoudig nie voorspelling van die toekoms nie; dit is morele en sosiale *veroordeling* en sosiale *kritiek* plus polemiek teen die korrupsies van die godsdiens.
- Waar daar wel spesifieke en gedetailleerde stellings oor die toekoms voorkom, is dit merendeels *korttermyn-voorspellings* ('Indien nie…dan sal…'.) Vergelyk Jesaja se voorspelling van Hiskia se dood (Jes 38:1-6), Esegiël se voorspelling van die inname van Tirus deur Nebukadnesar (Esg 26:9-14), die straf wat `n stad kan verwag vir sy wreedhede ten tye van oorlog (Am 1:6-8), ensovoorts. Weinig, of geen, tekste impliseer verwagting omtrent gebeure in die verre toekoms, honderde jare later in `n kulturele situasie soos dié van die Grieks-Romeinse wêreld waarvan profete soos Jeremia nie die vaagste benul gehad het nie.
- Die profete het soms `n toekoms en ideale wêreld geskets waaruit die pyn en lyding van die teenswoordige wêreld verwyder sal wees (vgl Jes 11:6-9). Hoewel hierdie beelde van `n toekomstige tyd van rus en vrede van die allergrootste belang vir godsdiens is, is dit nie 'voorspelling' in die ware sin nie. Dit is uitdrukkings van aspirasies en ideale wat God sal laat realiseer (dit is dus eskatologies) – daarvan is die profeet oortuig. Daar word nie 'voorspel' waar en hoe hierdie verwagtings sal realiseer nie; trouens, hierdie uitdrukkings is baie metafories.

Bogenoemde mag alles waar wees, maar die vraag bly steeds wat dan van die basis van *bonatuurlikheid* van profetiese voorspelling? In die argumentering van die 'bonatuurlike' word Bybelse bewyse nie genoegsaam in ag geneem nie. `n Kritiese leser sou op die volgende let in haar beredenering van die bonatuurlikheid van voorspellings:

- Dit is tog nie so dat voorspelling alleen moontlik is met behulp van bonatuurlike leiding nie. Voorspelling is nie wesenlik `n wonderwerk nie, mense voorspel op gereelde grondslag. Van die voorspellings van die profete van die Ou Testament kon net so goed deur 'koerantjoernaliste' van daardie tyd gedoen gewees het. Vergelyk,

[29] De Vaux (1974:103) bring Ps 2:7-9 onder meer met hierdie 'legitimasie-akte' in verband.

byvoorbeeld, Jeremia se voorspelling van die val van Jerusalem in Jeremia 34:1-3. Jeremia was reg: Jerusalem *het* geval, die tempel *is* vernietig, Sedekia *het* in die hande van die Babiloniërs gekom. Hierdie voorspelling het nie bonatuurlike insig en vermoë nodig gehad nie. Enige realistiese persoon sou dié gebeure in dié spesifieke omstandighede verwag. Dit was die 'vals' profeet Gananja wat goddelike tussenkoms teen Nebukadnesar voorspel het (Jr 28). Wat Jeremia se bydrae belangrik gemaak het, was nie dat hy die uitkoms van die Babiloniese veldtog reg voorspel het nie. Die meeste opmerksame waarnemers in die wêreld van sy tyd sou dié gebeure as vanselfsprekend gesien het. Wat Jeremia se bydrae uitsonderlik gemaak het, was dat hy, as `n man wat in Jahwe geglo het, *nou* gesê het dat Jahwe die kant van die heiden Nebukadnesar gekies het teen die stad Jerusalem en die tempel – twee pilare waarop die Sionsteologie gebou was (Van Schalkwyk 1996:121-2). Die belangrikheid van die woorde lê dus nie, soos die meeste pre-kritiese lesers dit sou wou hê, in die korrektheid van die woorde as voorspelling nie, maar in die *teologiese impak* van die profeet wat, as gesaghebbende woordvoerder vir Jahwe, sy gesag by die teenoorgestelde party as wat van hom verwag word, plaas. Die Ou Testamentiese profete het deur hulle stellings oor die toekoms ons verstaan bevorder, nie omdat hulle akkuraat was of bonatuurlik geïnspireerd nie, maar as gevolg van hulle *beskouing van Jahwe* (die god van Israel) wat daarin beliggaam was.

- Hoewel toekomsverwante stellings in antieke Israel as `n normale deel van `n profeet se werksaamhede gesien is, is dit glad nie aanvaar dat die akkuraatheid van `n voorspelling `n teken van goddelike legitimiteit was nie. Selfs `n akkurate voorspelling is nie `n waarborg dat die profeet geglo en aanvaar moet word nie:

> "Wanneer `n profeet of iemand wat drome uitlê by jou kom en vir jou vertel van `n teken en `n wonder, en die teken kom uit of die wonder vind plaas soos hy gesê het, en hy dan op grond daarvan vir jou sê: 'Kom ons gaan dien ander gode al het jy hulle nie vroeër geken nie, al het ons hulle nie vroeër gedien nie,' moet jy nie na hom luister nie.
> Die Here jou God stel jou net op die proef om vas te stel of jy Hom liefhet met jou hart en siel."
> (Dt 13:1-3)

In Israel was daar naamlik iets soos vals profesie (vgl Gananja hierbo). Ook die vals profeet mag korrek voorspel, maar dit verander niks aan die feit dat sy basiese teologiese oriëntering verkeerd was en hy mense aangemoedig het om '…agter ander gode aan (te) loop nie…' Korrektheid van voorspelling is dus geen waarborg teen verkeerde beskouings van God nie.

- Soos reeds gesien, is die toekomsverwante stellings van die profete dikwels *voorwaardelik en aan wysiging onderworpe*. In die sentrale Ou Testamentiese periode was dit nie veronderstel dat profete onvoorwaardelike en akkurate stellings oor toekomsgebeure moet maak nie; inteendeel, wat hulle gesê het, was voorwaardelik en afhanklik van die persone vir wie dit gegeld het.

Die tweede vraag wat vir die fundamentalisme belangrik sal wees om beantwoord te kry, is watter *gebeure wat nog in die toekoms mag plaasvind*, in die Bybel voorspel word? Aangesien toekomsvoorspelling as deel van profesie in die Ou Testament debatteerbaar is, wonder die kritiese leser waarom die idee van profetiese voorspelling dan so belangrik geword het in die tradisie van die vroeë en latere Christendom. Barr (1984:104) sien die antwoord daarin dat die vroeë Christendom die erfenis van die profete nie slegs direk ontvang het nie, maar ook deur die ontwikkeling van idees wat in die tussen-testamentêre tyd plaasgevind het. Die bloeityd van die *apokaliptiek* word gewoonlik gestel in die tydperk 200 voor Christus tot 100 na Christus, en idees daaruit het die profesie-tradisie tot `n ander patroon vernuwe. Die Nuwe Testament baseer baie van sy gebruik van die profete nie op die oorspronklike literêre konteks van die profetiese boeke nie, maar op die nuwer konteks wat op later denke gebou is (vgl Scheffler 1983). Om hierdie ontwikkeling beter te verstaan, sou dit uiteraard sinvol wees om boeke wat die later ontwikkeling weerspieël (bv die apokaliptiese werke Henog en die boek Jubileë), te bestudeer, eerder as die profetiese boeke van die Ou Testament (Eybers 1977). Hoewel dit egter noodsaaklik skyn te wees vir `n begrip van die Nuwe Testament se eie benadering, is hierdie boeke nie deel van die Protestantse Bybel nie. Die boeke van die groot profete, daarenteen, is wel. Die profetiese boeke, soos hierbo uiteengesit, bevat *baie meer* as wat gebruik kan word na aanleiding van die manier waarop dit in die Nuwe Testament (en deur baie pre-kritiese lesers vandag nog) gebruik is. Dit is een van die voordele wat die kritiese leser bo die pre-kritiese leser het. Laasgenoemde verbeur die geleentheid om profesie in die Ou Testament in sy ryke skakering te ontdek.

Wat belangrik is, is dat die profete wel vooruit oor sekere toekomstige gebeure gepraat het, maar baie van die voorspellings was eerder vaag as presies, baie was voorwaardelik eerder as bepalend, en dit was geensins `n uitgemaakte saak dat die vermoë om te voorspel, `n onfeilbare teken van `n ware profeet was nie. In baie opsigte het die voorbereiding van die Ou Testament vir die Nuwe Testament `n ander rigting gevolg. Die Ou Testament het `n gietvorm van taal en beeldspraak voorberei: sommige oor die verlede, ander

oor die toekoms, en nog ander oor die hede en sy probleme. Hierdie taal is opgeneem, hergebruik en weer lewendig gemaak om die godsdienstige realiteite van die vroeë Christendom uit te druk. Die hergebruik van ouer terminologie was die realiteit agter baie van die taal wat op die oppervlak na voorspelling skyn te verwys.

Binne die Nuwe Testament is daar `n lewendige gewaarwording van aan die einde van die tye te wees (die apokaliptiek handel oor die einde van die tye). Die Christene is dié 'wat die einde van die tye sal beleef' (1 Kor 10:11). Die verwagting van groot kosmiese gebeure wat in die nabye toekoms sal plaasvind en wat die finale stadia van verlossing sal inlei, is sterk. In lang redes (die profetiese redes) spreek Jesus ook hierdie verwagting aan (vgl Mt 24:1-14; Mk 13; Lk 21:5-36). Jesus se rede op daardie tydstip, asook ander teksgedeeltes (waarvan die apokaliptiese geskrif Openbaring seker die bekendste is) is `n vorm van reaksie op hierdie 'apokaliptiese' vraag. Beelde oor die naderende einde word in besonderhede geteken.

Vir die kritiese leser, vir wie die Bybel in sy geheel van belang is, lyk dit hoogs waarskynlik dat daar in Nuwe Testamentiese tye reeds verskillende opinies was ten opsigte van die sekerheid wat aan hierdie apokaliptiese verwagtings geheg moes word. Een denkrigting het op `n verwagting van `n *baie vroeë einde* van die wêreld aangedring (vgl Mk 9:1, Mk 13:29vv). Daar was egter ook diegene wat die getroues aangemoedig het om *nie te poog* om die opeenvolging van die gebeurtenisse van die einde te ontrafel nie. `n Bloudruk van die eindgebeure is nie tot die mens se beskikking nie (Hd 1:6-8; 2 Pt 3:7-12).

Dit is verstaanbaar dat die vroeë kerk probleme ondervind het omdat die einde van die wêreld toe nie so spoedig as wat verwag is, aangebreek het nie. Dit is juis in hierdie verband wat 2 Petrus 3:7-12 (2 Petrus geskryf in 68 nC – Vergeer 1999:1732) die gelowiges aanspreek. Hierdie gedeelte herbevestig die sekerheid van `n kosmiese einde, maar voorsien `n goeie teologiese rede (vgl 2 Pt 3:9) waarom dit nog nie gebeur het nie, en maan teen die berekening van die eindtyd (2 Pt 3:10). By implikasie sê die skrywer van 2 Petrus 3 dat vroeëre uitsprake oor die eindtyd (selfs dié binne die Skrif self) nie letterlik as aanduidings van die presiese tyd beskou kan word nie. Hierdie vroeëre verwagtings van `n spoedige einde moet dus hersien word – nie in terme van die basiese inhoud nie, want die uiteindelike beëindiging van die teenswoodige wêreld (die elemente sal versmelt) en die vervanging daarvan met `n nuwe wêreldorde, word herbevestig, maar met betrekking tot die letterlike gebruik van enige tydsbestek.

Bogenoemde is `n sprekende voorbeeld van meer as een denkrigting wat oor dieselfde saak in die Bybel opgeneem is. Die kritiese leser sal van beide moet kennis neem, en ook van die feit dat die een denkrigting `n latere ontwikkeling is. Só sal die leser die slaggat vermy om `n eensydige finale opinie van die eindtyd as voldonge te verkondig, want 'dit staan so in die Bybel'. Die ander denkrigting word glad nie oorweeg nie. Dit kom baie tipies voor by lesers wat teksverse lukraak gebruik (misbruik!) om `n eie standpunt te legitimeer met `n teksvers uit die Bybel. Die kritiese Bybelleser sal die Bybel in sy geheel en elke teksvers in sy konteks wil bestudeer ten einde `n 'Bybelse standpunt of standpunte' oor `n sekere saak te gee. Die kritiese leser wil die Bybel nie selektief lees nie, daarom sal *alle* denkrigtings oor `n sekere saak bestudeer word.

3.2.3 Profesie ex eventu

Die kritiese leser kennis neem van die waarskynlikheid dat profete van die Ou Testament slegs verwys na gebeure wat in die nabye toekoms plaasgevind het (sien par 3.2.2). Dit lyk egter of *2 Konings 23* en *Daniël 10-12* tog `n uitsondering kan wees.

- In *2 Konings 23* word die drastiese godsdienshervormings van Josia, laat in die geskiedenis van die koninkryk van Juda (±622 v C), beskryf. Hy het `n groot aantal afgodsbeelde en hoogtes in en om Jerusalem verwoes. Daarby het hy die altaar in Bet-el, wat deel van die Noordryk (Israel) was, verwoes (2 Kn 23:15-6). Die verwysing in vers 16, naamlik '…in ooreenstemming met die woord van die Here wat destyds deur die man van God aangekondig is…', slaan terug op 1 Konings 13 toe Jerobeam, die eerste koning van Israel ná die skeuring van Juda ná die tyd van Salomo, `n altaar te Bet-el opgerig het en gekonfronteer is deur `n 'man van God' (1 Kn 13:21). Dat hierdie man van God teen die oprigting van `n altaar in Bet-el sou protesteer, is heeltemal in ooreenstemming met wat ons van die profete van daardie tyd weet uit ander tekste. Dat `n profeet die uiteindelike ontwyding van die altaar sou voorsien, is ook in lyn met opvattings van daardie tyd. Dat dit deur iemand uit die huis van Dawid gedoen sou word, sou ook op grond van die belofte van ewigdurendheid en die goddelike genade aan die huis van Dawid, wat teruggaan na die tyd van Dawid self (±1000 v C), voorsien kon word. Maar dat die man van God die naam (Josia) van die man wat dit sou doen, meer as 300 jaar voor die gebeurtenis bekend gemaak het, is ongeëwenaard in Bybelse profesie. Die kritiese Bybelleser sou haar met Barr

(1984:108) se standpunt kon vereenselwig as hy meen dat dit redelik sou wees om te aanvaar dat, soos die verhaal oorgelewer en geredigeer is, die verhaal van die voorspelling met die feite van die vervulling daarvan geïntegreer is. Die naam Josia, wat die profesie vervul het, is dus waarskynlik teruggelees in die verhaal van die oorspronklike voorspelling. Hierdie verskynsel staan bekend as 'profesie *ex eventu*', dit is profesie *na* die gebeurtenis.

- In *Daniël 10-12* lyk dit asof Daniël `n lang en ingewikkelde reeks konflikte tussen 'die koning van die suide', 'die koning van die noorde' en ander partye wat aangedui word, voorspel. Geleerdes is dit eens dat hierdie terme dui op verskeie Griekse dinastieë wat ná die val van die Macedoniese ryk tot stand gekom het: 'die koning van die suide' is waarskynlik `n verteenwoordiger van die Ptolemese dinastie in Egipte, 'die koning van die noorde' een van die Seleukiede dinastie met sy sentrum in Sirië (vgl Reddit 1999:176-80; Miller 1994:293). Die Romeine, wat uiteindelik die gebied sou beheer, verskyn ook op die toneel. Hoewel hierdie gedeelte beskryf word as `n toekomsblik deur `n Daniël wat in die sesde eeu voor Christus geleef het, aanvaar geleerdes oor die algemeen dat dit veel waarskynliker geskryf is vanuit `n gesigspunt naby die einde van die periode wat 'voorspel' word, ongeveer 170-165 voor Christus (Collins 1993:26). Wat dus gebeur, is dat Daniël se 'voorspelling' eintlik beskryf wat reeds gebeur het, in die taal wat sin maak as die taal van iemand wat al die gebeure in die verre toekoms voorsien. Eers in die laaste fases keer hy terug na sy eie tyd. Hy gebruik die taal van profetiese voorspelling ten einde `n verslag van die geskiedenis te gee as iets waaroor God waghou en wat Hy beheer. In die laaste stadium keer hy terug na die hede, wanneer nuwe besluite geneem moet word. Dit is tipies van die apokaliptiek. Hierdie benadering bied `n uitstekende beeld van God se verhouding tot historiese ontwikkelings oor `n lang tyd. Geen boek van die 'Profete' van die Hebreeuse Bybel werk op hierdie manier nie[30], en sou Daniël werklik in besonderhede gebeure soveel eeue vooruit kon voorspel, sou dit hoogs ongewoon in profetiese standaarde wees. Ander apokaliptiese werke, soos die buite-Bybelse Henog wat Judas (v 14) aanhaal, het egter dieselfde tegniek gebruik (vgl Goldingay 1989:283).

[30] Daniël vorm deel van die Geskrifte en nie van die Profete nie in die Hebreeus Bybel

Vir die kritiese Bybelleser hoef hierdie insigte nie tot geloofskrisisse te lei nie; inteendeel, dit kan net bydra tot groter begrip van die wêreld waarin die profete geleef en gewerk het. Die ongelowige Bybelleser sou hiermee kon saamstem en ook in die gesprek oor die wêreld van die profete kon deel. Dit is juis een van die voordele van kritiese Bybellees: dit maak `n gesprek met nie-gelowiges moontlik. Die kritiese leser soek nie in die boek Daniël allerlei voorspellings oor ons dag nie. Sy lees Daniël as `n apokoliptiese geskrif en nie as `n profesie nie. *Apokoliptiek* beteken 'onthulling' of 'openbaring'. Die onderskeid met profesie is nie radikaal nie, hoewel daar tog besliste onderskeid tussen die twee begrippe is. Apokaliptiek in `n breër sin is `n egte of onegte onthulling van die toekoms, en handel in die besonder oor *die laaste dae, die einde van die tyd* (vgl Eybers 1977). Nuuskierigheid en beangsdheid oor wat die toekoms inhou, is in die een-en-twintigste eeu na Christus nog net so `n realiteit soos in die tweede eeu voor Christus. Die geloofwaardigheid van Daniël se boodskap het nie van die tydsberekening van die vervulling afgehang nie, maar van sy interpretasie van die hede in die lig van `n naderende einde. Daniël se enigste opsie was om sy tydgenote bedag te maak op `n einde wat op `n onbekende tyd sal aanbreek, maar nog binne die bestek van sy eie geslag (Harvey 1982:90-4). Die skrywer van die boek Daniël het hierdie behoefte aan sekerheid onder die gelowiges van sy tyd raakgesien en daarom aan hulle `n geskrif voorsien wat hulle kon help sin maak van gebeurtenisse wat in hulle tyd om hulle afgespeel het. Nà die dood van Alexander die Grote in 323 voor Christus, was Palestina `n voortdurende strydpunt tussen die opvolgers van Ptolemeus (wat Egipte beheer het) en Seleukos (wat Sirië beheer het) [Dn 5:5-45]. Die gevolg van hierdie stryd was dat die Jode as`t ware weer *ballinge* was, maar hierdie keer *in hulle eie land* (Spangenberg 1999:966). Vir die skrywer was dit belangrik om uit te wys dat sy lesers hulle nie teen die chaotiese gebeure, die nuwe ballingskap, moes blindstaar nie. Hulle moes liefs vir God raaksien – dié een wat saam met hulle die toekoms ingaan en uit die klaarblyklike chaos weer orde kan skep. Juis daarom bly die boek Daniël, ook in 2003 nog, vir die kritiese leser relevant: nie omdat dit `n akkurate voorspelling oor gebeure in die toekoms inhou nie, maar omdat dit die troos inhou dat God steeds teenwoordig is, ook in `n skynbaar chaotiese een-en-twintigste eeu.

3.2.4 Respondente se reaksie

Respondente moes reageer op die vraag of Ou Testamentiese profete gebeure in die Nuwe Testament (afd A, vr 4)[31] en in die verre toekoms (afd A, vr 5)[32] voorspel het. Oor die algemeen is die insigte wat hierbo weerspieël is, ook deur respondente gedeel – met enkele uitsonderings. Nicholas Taylor[33] (2003:respondent vraelys) vat dit kernagtig saam:

> 'The prophets testify to God`s sovereignty in history, and to God`s righteousness. Whether their predictions were accurate or not is of secondary importance. Prophetic pronouncements were made in order to influence behaviour in the present, not in order to spell out what would happen in the future. Messianic prophecies are no different. The promise of God`s saving action in the future does not imply specific or detailed knowledge of how this would be realised in the world, or when.'

Profete in die Ou Testamentiese konteks was nie voorspellers nie, hulle was predikers met `n omvangryke 'bediening' (Anoniem 2003:respondent vraelys). Die profete het gepreek *oor* hulle eie tyd en *vir* hulle eie tyd (Jannie Hunter 2003:repondent vraelys). In die *Nuwe Testament* is die profesieë *terugskouend* geïnterpreteer, en het vertellers die verhale uit die verlede gebruik om nuwe verhale te skep wat die *kontemporêre konteks* moes verklaar en sin daaraan gee (Spangenberg en Lina Spies 2003:respondente vraelys). Gebeure in die Nuwe Testamentiese tye is dus *nie* in die Ou Testament reeds voorspel nie. Vir die kritiese leser is Jesus *nie* in die Ou Testament voorspel nie, omdat sy die sogenaamde Messiaanse voorspellings in hulle historiese konteks lees en interpreteer.

Die kritiese leser kan ook nie akkoord gaan met die opvatting dat die profete gebeure in die *verre toekoms* voorspel nie. Wanneer die profete na die toekoms verwys, was dit altyd met die oog op die hede (vgl bv Daniël). Vandag ook word die profete se woorde geïnterpreteer om ons huidige konteks aan te spreek – terugskouend dus. Die oorgrote meerderheid van my respondente deel bogenoemde siening oor die Ou Testamentiese profete. Diegene wat ek as pre-kritiese lesers kon identifiseer, vereenselwig hulle egter gemaklik met die fundamentalistiese profetiese paradigma. Dit is veral Christus se koms na die aarde wat in sogenaamde messiaanse voorspellings gesien word. M J M van Tonder[34] (2003:respondent vraelys) motiveer dit as volg: 'Matteus 2:6 verwys na Miga 5:1 en Jesaja 7:14 is ook `n voorspelling van Christus se geboorte.' Meintjes (2003:respondent vraelys) stel dit as volg: 'Die hele Ou Testament wys heen na die vervulling van die Messiaanse verwagting in Jesus.' Dit is baie duidelik dat hulle die Ou Testament interpreteer (gebruik) soos wat die Nuwe

---

[31] Glo u dat Ou Testamentiese profete gebeure in die Nuwe Testamrntiese tye voorspel het?
[32] Glo u dat die Ou Testamentiese profete gebeure in die verre toekoms voorspel het?
[33] Taylor is `n akademikus en leraar in die Anglikaanse kerk. Hy is verbonde aan die Departement Nuwe Testament by die Universiteit van Pretoria.

Testamentiese skrywers dit gedoen het: hulle *dekontekstualiseer* dit en lees dan hulle eie gedagtes daarin.

3.3 Menslike denke oor God in die Bybel

Namate ek tot die insig gekom het dat dit wat ons in die Bybel het, *menslike geloofsinterpretasies* oor God se betrokkenheid in die wêreld is, dat dit dus eintlik *woorde oor God* is, hoe meer het ek opgelet hoe menslik God eintlik deur die Bybelskrywers geteken word. God word in sommige Bybelgedeeltes duidelik *antropomorfies* (d w s soos `n mens met menslike eienskappe, maar baie groter, magtiger en ewig) voorgestel. Wat hy sê, is deel van `n verhaal wat teologiese betekenis het, maar dit is *nie*, op sigself , `n korrekte of voldoende uitdrukking van *hoe* God is nie. Dit lyk asof God, soos menslike rolspelers in dieselfde verhaal, vir veranderlikheid en onvolmaaktheid vatbaar is. Soos toegepas in sommige gevalle, is God se wil nie onbuigsaam en onveranderlik nie, en is God bereid om oorreed te word. Trouens, dit wil selfs voorkom asof hy daarvan hou dat sy dienaars met hom redeneer en hy dan sy wil wysig. Vergelyk in hierdie verband die bekende verhaal van Genesis 18:22-33 waar Abraham, wat daarvan bewus is dat die verwoesting van Sodom op hande is, God oorreed om die stad te spaar as daar vyftig regverdiges in is. Hy onderhandel met God tot slegs tien regverdiges genoeg sou wees om die stad te spaar. God *kan* dus oorreed word om sy oordele te wysig - `n beginsel wat die basis vir voorbidding vorm.

Soortgelyk kan God sy eie besluite berou. Vroeg in die geskiedenis van die wêreld '…was Jahwe bedroef daaroor dat Hy die mens op die aarde gemaak het. Dit het Hom diep gegrief.' (Gn 6:6). Uit hierdie gedeelte wil dit lyk asof God nie ten volle konsekwent was nie. Hy het iets gedoen waaroor Hy later spyt gekry het. Ander soortgelyke voorbeelde kom in die Ou Testament voor: vergelyk, byvoorbeeld, Eksodus 32:11-14, Joël 2:13-14, Jona 3:9-10 en Sagaria 8:14-15.

> 'Miskien sal God van plan verander en nie meer kwaad wees nie. Dan sal ons nie omkom nie.'
> Toe God sien wat hulle doen, en hoe hulle hulle bekeer van hulle verkeerde dade, het Hy afgesien van die ramp wat Hy gesê het Hy oor hulle sal bring. Hy het nie die ramp gestuur nie (Jn 3:9-10).
>
> So sê die Here die Almagtige: Omdat julle voorvaders my toorn laat ontvlam het, het Ek besluit om julle kwaad aan te doen, en Ek het nie die straf herroep nie, sê die Here die Almagtige.
> Maar nou is my bedoeling anders: Ek wil goed doen aan Jerusalem en Juda. Moenie bang wees nie!

---

[34] Van Tonder is `n bibliotekaresse.

(Sg 8:14-5)

Uit al hierdie voorbeelde, waarvan daar nog talle ander is, word God nie as onveranderlik geteken nie, maar as *veranderlik*. Selfs as God self iets gesê het, of iets deur sy profete laat sê het, wysig hy sy mening. God is nie `n statiese persoon nie, maar `n aktiewe een; Hy handel in reaksie op wat in die wêreld en tussen mense gebeur. Sy handeling word ook beïnvloed deur sy eie standaarde, sy beloftes, sy verbond, die eer van sy naam:

> Ter wille van hulle het Hy aan sy verbond gedink,
> en in sy groot liefde was Hy genadig (Ps 106:45).

Hierdie soort tekening van God, waar sy oorspronklike wil of bedoeling gewysig word as gevolg van menslike handelinge of gebeure in die wêreld, of op grond van reaksie op ander standaarde wat deur God beskou word as dat dit prioriteit het, is van die grootste belang vir die Ou Testament en vir die verstaan van die profete in die besonder. Tog, hoewel hierdie voorstelling tot die dinamiese en persoonlike karakter van die Bybel bydra, sal die leser waarskynlik by `n punt kom dat hy of sy `n meer finale en konsekwente beeld van God wil hê. Hierdie behoefte is, vir sover dit moontlik is, in al die vertakkinge van die Christendom aangespreek (Barr 1984:37). Dit wil voorkom asof dit in die Bybel reeds gedoen is. Reeds in antieke tye is daar al gemeen dat die konsekwentheid van God vereis dat Hy nie van sienswyse ten opsigte van sy eie besluite, soos wat soveel tekste wel aandui, kan verander nie. In 1 Samuel 15:29 lees ons:

> '…en Hy verander nie van gedagte nie, want Hy
> is nie `n mens dat Hy van gedagte sou verander nie.'

Die Ou Vertaling (1953) stel dit as volg:

> '…en Hy ken geen berou,
> want Hy is geen mens, dat Hy berou sou hê nie.'

Hierdie aandrang van die teks op die konsekwentheid van God, is egter ironies, want dit kom juis voor in `n konteks waar God reeds van plan verander het oor die aanstelling van Saul as koning (vgl 1 Sm 15:11). In beginsel kom hierdie probleem deurgaans in die Bybel voor. Dit is egter slegs `n probleem indien die gedagtes oor God in die Bybel nie as *menslike* gedagtes gesien word nie. God, moet `n mens veronderstel, is nie soos die mens nie: Hy is almagtig en alwetend, is konstant in sy oogmerke, Hy verander nie van plan nie en maak nie

foute nie. Die feit is egter dat baie Bybeltekste slegs verstaan kan word as die leser hom of haar daarvan weerhou om aan God hierdie soort volmaaktheid en onveranderlikheid toe te skryf. Hierdie tekste is slegs sinvol as van die veronderstelling uitgegaan word dat God van plan kan verander en dit wel doen. Die Bybelleser moet altyd daarvan bewus wees dat alle denke oor God in die Bybel *menslike* denke is. Selfs as `n mens van die veronderstelling uitgaan dat dit van goddelike oorsprong is, dan is laasgenoemde ook `n menslike opinie. Dit beteken *nie* dat niks in die Bybel daarom nie waar is nie. Ek het trouens al daarop gewys dat God ook deur sogenaamde onakkuraatheid kan kommunikeer en dat geestelike waarheid so oorgedra kan word.

Hierdie hele kwessie is van groot belang vir die verstaan van fundamentalisme en dus ook vir die moontlikheid om dit te ontgroei. Die meeste vorms van fundamentalisme gaan van die veronderstelling uit dat God se dade en woorde perfek moet wees. As iets van God kom, moet dit per definisie volmaak wees; as tekste in die Bybel van God kom, moet dit volkome waar wees, dit kan nie in enige opsig foutief wees of aan hersiening onderwerp wees nie. In beginsel is dit `n rasionele en filosofiese benadering: God se karakter word op grond van definisie geken, deur die rede, deur die ontkenning van teenstrydighede (Barr 1984:37; vgl ook hfst 2, par 2.4). So `n omskrywende benadering tot God se karakter is verstaanbaar; trouens, `n groot deel van die Christendom deel in hierdie siening. Geloof loop immers noodwendig uit op `n denkbeeld of `n opvatting of `n voorstelling van God. Vir die kritiese Bybelleser is dit egter baie duidelik dat `n groot deel van die Bybel hierdie saak verskillend benader. Dié gedeeltes is nie begaan oor God wat van plan verander nie. Die kritiese Bybelleser gaan van die standpunt uit dat `n mens nie filosofies oor God se denke kan spekuleer nie, want Hy is in misterie gehul. Die mens kan nie sy optrede voorspel nie. Die enigste manier om God waarlik te ken, is om Hom te dien. Die mens se denkbeeld, sy opvatting, sy voorstelling van God mag nooit tot die enigste en finale waarheid verhef word nie. Dit kan tot bygeloof lei, want bygeloof aanbid daardie voorstelling (vgl Deist 1979:9-13). Vir die kritiese Bybelleser kan dit dus nie `n probleem wees dat die God van die Bybel, of van groot dele daarvan, as veranderlik en onvolmaak geteken word nie.

Die afleiding kan dus gemaak word dat die Bybel nie beheer word deur die idee van goddelike volmaaktheid nie. Dat dié idee wel in die Bybel voorkom, is nie te betwyfel nie, maar dit kom saam met die teendeel voor: daar is ook verhale en persepsies waarin die goddelike voorgestel word as dat dit veranderlik en dinamies is. Laasgenoemde is nie

uitsonderlik van die Bybel nie, maar redelik tipies. As voorbeeld kan ons kyk na Jesus wat in *Matteus 12:40* verwys na die periode tussen sy toekomstige dood en opstanding:

> Soos Jona drie dae en drie nagte in die maag van `n groot vis was,
> so sal die Seun van die mens drie dae en drie nagte binne-in die aarde wees.

As dit is wat bedoel was, was Jesus se stelling sekerlik foutief: hy het beslis nie drie dae en drie nagte 'binne-in die aarde' deurgebring nie, maar slegs twee nagte en een dag (Vrydagaand tot Sondagmôre). Natuurlik doen dit geen afbreuk aan die waarde of doeltreffendheid van Jesus se uitspraak nie. Dit is egter die hele punt. Diegene wat aan die idee van goddelike openbaring wil vashou, kan dit dus slegs doen indien aanvaar word dat goddelike openbaring nie aan feitelike akkuraatheid gekoppel word nie. Dieselfde argument is reeds opgehaal ten opsigte van Jesus se gebruik van gelykenisse as algemene onderrigmetode waarin goddelike openbaring beslis ook nie aan feitelike akkuraatheid gekoppel kan word nie. Om dus op feitelike foutloosheid van die hele Bybel aan te dring (sien hfst 2, par 2.2), kom neer op die weerspreking van die idee dat dit goddelike openbaring kommunikeer. Wat hier ter sprake is, is nie bloot foute, onjuisthede of teenstrydighede binne die Bybel nie, hoewel sommige daarvan tog so is. Wat wel ter sprake is, is die fundamentele manier waarop die Bybel, of dan groot dele daarvan, God verteenwoordig en Hom teken as dat Hy praat en handel. Veranderlikheid of wisselvalligheid in die godheid is `n *normale kenmerk* van die styl van die basiese narratiewe voorstelling van God in die Bybel.

Ek het eers later besef dat bogenoemde in die fundamentalisme nie as `n groot probleem ervaar word nie. Soos met alle 'probleemgevalle', slaag interpretasie daarin om die probleem op te los: sommige dele van die Bybel word meer beklemtoon as ander; sommige word figuurlik vertolk, ander letterlik; aan sommige dele word `n randposisie toegeken, aan ander `n sentrale plek; in sommige word die feitelike akkuraatheid beklemtoon, in ander word dit eenvoudig geïgnoreer. Dogma word 'bewys' deur teksverse selektief te gebruik. Daar word, byvoorbeeld, vandag aangedring op die letterlikheid van die opstanding, maar dan is daar stemme wat die letterlikheid van Christus se hellevaart ontken. Dit dui beslis op `n inkonsekwentheid! Wanneer God, byvoorbeeld, vir Adam en Eva sê dat hulle sal sterf op die dag wat hulle van die verbode vrug eet (Gn 3:3), word dit verklaar as dat, hoewel hulle fisies bly lewe (Adam het 930 jaar oud geword – Gn 4:3-4), hulle geestelik dood sal wees vanaf die oomblik van hulle ongehoorsaamheid, of dat hulle van daardie oomblik af 'veroordeel is om te sterf'. Só word die tekortkoming in God se uitspraak skynbaar uit die weg geruim. Hierdie

interpretasie is nie uniek nie, trouens dit is in lyn met die tradisionele interpretasie van sommige kerke. Vir die fundamentalisme kom dit egter op `n ernstige weerspreking neer. Nêrens in Genesis word iets oor 'geestelike dood' gesê nie, en die hele idee is vreemd aan die Hebreeuse kultuur van die boek (Barr 1984:40). Die idee van *veroordeling* tot die dood is eweneens `n ontkenning van wat Genesis sê. Dit is duidelik uit Genesis 3 dat die gevolge van die eet van die vrugte onmiddellike effek sal hê. Wat dus hier gebeur, is dat die teologiese probleem van die onvolmaaktheid van goddelike spraak oorbrug word deur die tegniek van semantiese vervalsing.

Die kritiese leser het egter `n ander benadering tot die weerspreking, sy sien dit nie noodwendig as `n teenstrydigheid nie. Sy sal erken dat ander invloede, soos kerklike tradisie of die Griekse filosofie, `n invloed kon gehad het. Die Bybel is immers nie `n boek wat uit die hemel geval het nie, maar het in die geskiedenis van mense op aarde ontstaan. Allerlei omringende invloede kon dus `n rol gespeel het. As daar egter, soos in die fundamentalisme, daarop aangedring word dat die Bybel self die enigste gids is, sal sulke interpretasies heel waarskynlik in konflik met die gids self wees (vgl Barr 1977).

Vir die kritiese Bybelleser wat glo, is geloof `n keuse *vir God*, nie vir `n *denkbeeld van* of `n *leer oor* God nie. Daarom kan die kritiese leser hom of haar vereenselwig met die idee dat goddelike openbaring ook deur feitelike onakkuraatheid kan geskied, en die Bybelse realiteit ten opsigte hiervan aanvaar. Veranderlikheid en onvolmaaktheid in die goddelike hoef die kritiese leser se geloof nie uit lit te stamp nie; inteendeel, dit kan bydra tot die heerlike avontuur van God elke dag opnuut en op verrassende wyse te leer ken. Die geheim lê daarin om die Christelike geloof as `n *lewenswyse* te sien, en nie as `n abstrakte dogmatiese sisteem nie.

3.4 Die bevrydingsenergie van regverdigmaking deur die geloof

Wanneer die kritiese Bybelleser die Bybel in sy geheel gelees, en teksgedeeltes in hulle konteks bestudeer, word sy met geloofsopvattings uit haar pre-kritiese stadium van lees en verstaan gekonfronteer. Dit het dan ook gebeur dat ek jarelange opvattings oor sekere geloofsake moes wysig as gevolg van `n nie-dogmatiese lees van die Bybel. As voorbeeld verwys ek na die aspek van regverdigmaking deur die geloof, wat in die gereformeerde geloofstradisie `n sentrale plek toegeken word.

Slegs deur die genade van God, in die geloof aanvaar, is verlossing moontlik. Verlossing word nie deur menslike verdienste verkry nie, ook nie deur aan die regte instellings te behoort nie. Die diepte en mag van die sonde is sodanig dat menslike goedheid en menslike pogings nie daarteen bestand is nie. Vir Paulus was die hart van die evangelie dat ons *deur genade* met God versoen is. Dit is veral in Romeine (in die besonder die eerste agt hfste) en Galasiërs `n belangrike onderwerp (Borg 1995:104). Volgens Muddiman (1983:70) weerspieël Filippense ook elemente van regverdigmaking. Hy sluit ook net Romeine 1-8 hier in.

Die volgende teksverse bevat al die belangrikste aspekte van die leer van die regverdigmaking:

> … maar hulle word, sonder dat hulle dit verdien, op grond van sy genade vrygespreek vanweë die verlossing deur Jesus Christus (Rm 3:24).
> God het ons dan nou vrygespreek omdat ons glo. Daarom is daar nou vrede tussen ons en God deur ons Here Jesus Christus.
> Deur Hom het ons in die geloof ook die vrye toegang verkry tot hierdie genade waarin ons nou vasstaan…(Rm 5:1-2).
> En tog weet ons dat `n mens nie van sonde vrygespreek word deur die wet van Moses te onderhou nie, maar alleen deur in Jesus Christus te glo… (Gl 2:16).

In Fillipi het die tronkbewaarder vir Paulus en Silas gevra:

> 'Menere, wat moet ek doen om gered te word?'
> Hulle antwoord hom: 'Glo in die Here Jesus, en jy sal gered word, jy en jou huisgesin.' (Hd 16:30-1)

Dat die leer van regverdigmaking deur die geloof sentraal is en dat dit `n heilsame en fundamenteel Christelike klem is, word nie betwyfel nie, hoewel mense wat klem lê op die godsdiens van die Historiese Jesus dit sal bevraagteken. Waarin die kritiese Bybelleser egter wel geïnteresseerd is, is of hierdie leerstelling die enigste, of selfs die mees waarskynlike, opskrif is waaronder die Nuwe Testament gelees of verstaan moet word. Is dit nie `n redusering van die evangelie nie? Die feit is dat, hoewel dit hoofsaaklik die Pauliniese briewe is wat dit weerspieël, dit nie in al dié briewe voorkom nie. Om hierdie rede is dit dus moontlik dat die Nuwe Testament op só `n manier gelees kan word dat regverdigmaking deur die geloof minder sentraal is as wat die Protestantse tradisie wil beweer. Lees `n mens die Bybel in sy geheel, wil dit lyk asof die Nuwe Testament ewe goed gelees kan word op `n wyse waar ander klemtone, byvoorbeeld 'katolieke klemtone', prominent is (vgl Muddiman 1983:69vv). Muddiman (1983:70) maak ook melding van die afwesigheid van die taal van regverdigmaking deur die geloof in die werkswoordeskat van die Griekse vaders. Volgens

hom wil dit voorkom asof die ware evangelie van regverdigmaking kort ná Paulus verdwyn het, om weer vir `n oomblik na vore te tree in die werk van die kerkvader Augustinus, en om dan in die tyd van die Hervorming werklik na vore te tree. Regverdigmaking was veral vir Luther `n sentrale aspek. Dit het met sy eie konteks te doen gehad, en was gevolglik vir hom persoonlik belangrik.

Die teenoorgestelde van regverdigmaking deur die geloof is natuurlik regverdigmaking *deur werke*. Dit is dieselfde as 'lewe onder die wet' waar gepoog word om deur 'werke van die wet' – dit is deur aan God se vereistes te voldoen – God se guns te bekom. Dit kom daarop neer dat ek vir God aanvaarbaar is omdat ek op `n sekere manier glo of doen. Dit is hierdie lewenswyse wat Paulus met soveel passie in sy briewe aanval.. Die boek Jakobus lê baie klem op geloof wat dood is as dit nie deur dade onderskryf word nie (vgl veral Jk 2:14-26). Hierdie klem op die mens se mede-verantwoordelikheid tot saligheid was die rede hoekom Martin Luther van mening was dat Jakobus nie in die kanon opgeneem moes gewees het nie. Markus 10:17-22 verskil ook van die tradisionele opvatting. Hier moet die ryk jongman die tien gebooie onderhou, al sy besittings verkoop en die geld aan die armes gee ten einde die ewige lewe te beërwe. Dit is waarskynlik Jesus se eie woorde. In die fundamentalistiese godsdiens sal hierdie gedeelte gewoonlik minder belangrik geag word as, byvoorbeeld, Handelinge 16:30-1. Ek het in hierdie paragraaf nou aansluiting gevind by Barr (1984) se gedagtegang oor die onderwerp van regverdigmaking deur die geloof. Barr (1984:113) meen dat dit baie waarskynlik is dat hierdie teksgedeelte figuurlik vertolk sal word. Besittings of geld word nou sekuriteit, kennis, moraliteit, ensovoorts.

Die gereformeerde en fundamentalistiese benaderings tot hierdie kernsaak mag geregverdig wees, maar dan is hulle geregverdig slegs as moontlike en gedeeltelike interpretasies, gebaseer op klem wat selektief toegeken is. Die een benadering kan nie daarop aanspraak maak dat dit die eksklusiewe en totale steun van al die Nuwe Testamentiese tekste het nie. Ander soorte interpretasie word ewe goed deur tekste ondersteun. Dit moet duidelik gestel word dat, as die Bybel in sy geheel gelees word, die gereformeerde en fundamentalistiese interpretasie, indien geregverdig, slegs as *een* van verskillende ewegoed gebaseerde moontlike interpretasies geregverdig is.

Gestel dat regverdigmaking deur die geloof inderdaad sentraal tot die Nuwe Testament staan en wel die beherende kriterium van ware Christelike geloof vorm, dan bly die vraag nog of die konserwatiewe vorm van Protestantse gereformeerde geloof die dogma (leer) van die regverdigmaking deur die geloof gehoorsaam en dit bevorder. As die tekste in

die Pauliniese briewe, waarop hierdie leer hoofsaaklik gebou is, in konteks bekyk word, wil dit nie so lyk nie.

- Die eerste beswaar wat geopper kan word, lê by die hoogs *individuele karakter* van regverdigmaking deur die geloof, soos in dié vorm van die Christendom toegepas. Dit geld slegs vir die lewensverhaal van die *individu.* Haar lewe in die verlede, selfs as lidmaat van die kerk, was `n lewe onder die wet. Alleenlik nadat sy persoonlik Christus se oproep 'aanvaar' het, tree regverdigmaking deur die geloof in werking. As `n individu word die gelowige dan met `n gereformeerde gemeenskap geassosieer, en daarin word die lewe van genade deur die geloof uitgeleef. Word daar egter na die konteks waarin regverdigmaking deur die geloof in Paulus se eie onderrig daaroor verskyn, gekyk, stem dit *nie* met hierdie beeld ooreen nie. In daardie konteks is nie individue nie, maar *gemeenskappe* ter sprake: op grond waarvan kan die heidene, wat buite God se godsdienstige verbond met die Jode staan, deel word van die volle spektrum van God se genade soos in die kerk deur Jesus Christus geopenbaar? Só daarna gekyk, geld hierdie leerstelling nie vir die lewensverhaal en besluite van die individu nie, maar vir gemeenskappe in die geheel. As dit wel so is, kan die wyse waarop dit in die gereformeerde tradisie aangewend word, ontrou wees aan Paulus se siening daaroor. As regverdigmaking deur die geloof sentraal moet wees, moet dit vir die kerk as `n geheel geld en nie net vir die individu op `n beslissende oomblik in sy godsdienstige ervaring nie. As dít so is, geld dit vir almal wat Christene is, nie net vir fundamentalistiese Protestantse gereformeerdes in die besonder nie (vgl Barr 1984:53).
- Vanuit `n fundamentalistiese oogpunt word die Christelike ervaring van nie-fundamentaliste nie hoog geag nie, terwyl daar groot klem op hulle eie identiteit as evangeliesgesindes geplaas word. Hierdie persepsie bestaan ook in die gereformeerde tradisie. Op grond hiervan kan gesê word dat regverdigmaking deur die geloof in die praktyk neerkom op verlossing deur gereformeerde bekering, verlossing deur `n *gereformeerde Christen* te word. Paulus se leer oor regverdigmaking deur die geloof kan volkome weerspreek word as dit suggereer dat die individu van een tradisie van die Christendom na `n ander moet beweeg (vgl Barr 1984:53). Regverdigmaking deur genade is regverdigmaking wat gratis deur God as `n geskenk aan die mens gegee is, nie net aan sekere mense wat in `n bepaalde geloofstradisie (en in `n bepaalde vorm van daardie geloofstradisie) staan nie.

- `n Derde punt van kritiek is relevant. Die beginsel van regverdigmaking deur die geloof is dat dit tot *vryheid* moet lei. Die ou lewe onder die wet was `n '*slawerny*', maar geloof in Christus het vryheid gebring:

> Christus het ons vrygemaak om werklik vry te wees. Staan dan vas in hierdie vryheid
> en moet julle nie weer onder `n slawejuk laat indwing nie (Gl 5:1).

In die Ou Afrikaanse Vertaling (1953) word dit as volg gestel:

> Staan dan vas in die vryheid waarmee Christus ons vrygemaak het,
> en laat julle nie weer onder die juk van diensbaarheid bring nie (Gl 5:1 OV).

Die Revised Standard Version vertaal dit as volg:

> For freedom Christ has set us free;
> stand fast therefore, and do not submit again
> to a yoke of slavery Gl 5:1).

Soos reeds gesê, is regverdigmaking deur die geloof binne die Protestantse teologie baie belangrik, maar dit word dikwels verkeerd verstaan. Die vraag kan gevra word of die lewe binne die fundamentalistiese denkrigting binne die gereformeerde Protestantisme deur enige vorm van 'vryheid' gekenmerk word? Dit is sekerlik so dat baie die *aanvaarding* van gereformeerde godsdiens as `n soort 'bevryding' sien – deels omdat hulle werklik so voel, deels omdat dit hulle ingeprent is dat hulle so moet voel. Vir baie, egter, kan dit wat volg, nouliks as 'vryheid' beskryf word. Die aandrang op gelykvormigheid, wat beide geloof en lewenswyse betref, die aandrang op die noodsaaklikheid om `n gereformeerdegesinde te wees en soos een te leef en op te tree, is so groot dat dit as `n ander vorm van slawerny gesien kan word. Dit is juis laasgenoemde feit wat mense beklemd laat voel en veroorsaak dat hulle die fundamentalisme wil ontgroei. Ek het die beperking op die uitruiling van idees baie negatief ervaar: slegs sekere boeke of tydskrifte behoort gelees te word en gesprekke met andersdenkende Christene is as`t ware verbode, omdat hulle idees jou dalk sal verwar. Ek het egter juis die teenoorgestelde ervaar: andersdenkende Christene se idees het my geloofsopvattings geslyp en uiteindelik versterk. 'Geloof' word verstaan as die nuwe vereiste wat die vereiste van 'werke' verplaas. Om getrou te wees aan Paulus se verstaan van 'regverdigmaking uit genade deur geloof' (*justification by grace through* faith), kan geloof nie as nuwe vereiste gestel word nie. Borg (1995:115) doen aan die hand dat aan geloof gedink moet word as 'die *realisering* van genade', om dit *in te sien* ('nou sien ek in wat jy bedoel').

Geloof as die realisering van genade beteken 'om sover te kom om te sien dat God genadig is'. Sien `n mens dit nie, bly jy in die wêreld van vereistes, prestasie en beangste strewe. As ek in `n persoonlike verhouding tot God staan, is daar uiteraard sekere optredes en opvattings wat vir my onaanvaarbaar sal wees, en so ook optredes en opvattings wat ek as baie positief vir my geloof sal ervaar. Hierdie keuse maak ek egter vanuit my persoonlike verhouding met God, en nie vanuit kriteria wat van buite af vir my gegee word nie. Omdat Christus my vrygemaak het, het ek die vryheid om sulke keuses, wat in ooreenstemming met my persoomlike ervaring van Hom is, te maak.

Die lewe van 'vryheid' binne die fundamentalistiese denkrigting blyk dus een te wees waar *gelykvormigheid aan `n patroon* baie belangrik is. Hierdie erns tot gelykvormigheid word aangevuur deur die fundamentalistiese Skrifbeskouing. Vir my is die regverdigmaking wat vryheid bring, die regverdigmaking deur die geloof in Christus en sy verlossingswerk. Geloof in die onfeilbaarheid van die Skrif lei nie tot so `n vryheid nie. Dit betrek die gelowige by `n ingewikkelde, dikwels kunsmatige gedetailleerde en wettiese strewe om te bewys dat die Skrif geen teenstrydighede bevat nie, dat die boeke geskryf is deur die outeurs in die geskrifte genoem, dat hulle op tradisionele datums ontstaan het, ensovoorts (vgl hfst 2, par 2.4). Die klem op die foutloosheid en die onfeilbaarheid van die Bybel, ondersteun hoegenaamd nie die bevrydingsenergie van regverdigmaking deur die geloof nie; inteendeel, dit weerspreek hierdie vryheid. Dit gee geen erkenning aan die vryheid van interpretasie van die Bybel nie, en bind by implikasie die gelowige aan die resultate van die eksegese wat die fundamentalistiese tradisie daargestel het as 'die enigste korrekte interpretasie'. So raak geloof in die Bybel die hoogste prioriteit, terwyl geloof in God op die agtergrond geskuif word. Meer nog, die hele dinamiek van fundamentalisme, met sy aandrang op onfeilbaarheid en dus op historiese sekerheid, weerspreek die ware betekenis van regverdigmaking deur die geloof (vgl Ebeling 1963:56-7). Die koorsagtige vashou aan die akkuraatheid van die Skrif en sy historiese korrektheid, het spirituele effekte tot gevolg wat soortgelyk is aan dié van die 'werke van die wet' in Paulus se prediking. Hoewel dit nie *presies* dieselfde saak is nie, is dit nie toevallig dat Paulus die 'letter' van die Ou Testamentiese Skrif met `n noodlottige effek assosieer nie:

> …wat ons bekwaam gemaak het om bedienaars van `n nuwe verbond te wees, nie van die letter nie, maar van die Gees. *Die letter maak dood, die Gees maak lewend.*
> (2 Kor 3:6 – my kursivering)

Waarskynlik moet die betekenis van regverdigmaking deur die geloof nog radikaal herondersoek word voordat sy konteks en betekenis binne die Nuwe Testament verstaan kan word. Dit is `n onderwerp wat deeglike en openlike herondersoek vereis. Dit kan slegs geskied waar vrye en openlike navorsing in Bybelse betekenisse toegelaat word. Die kritiese Bybelleser kan begin deur self die Nuwe Testamentiese tekste oor die onderwerp krities te lees en te ondersoek, en haarself af te vra wat hierdie tekste in hulself en in hulle eie konteks beteken.

Ek het *as voorbeeld* van (moontlike) gewysigde opvattings met `n kritiese lees van die Bybel na regverdigmaking verwys. Ander geloofsake kan ook met groot vrug op hierdie wyse ondersoek word: die interpretasie van regverdigmaking as bevryding van skuldgevoelens, sosiale betrokkenheid, deernis jeens lydendes, die belewenis van God in die skepping (ekologie), liefde, ensovoorts.

4 KONTAK MET ANDER GELOWIGES

As kritiese Bybelleser het ek onafwendbaar tot die gevolgtrekking gekom dat die gereformeerde Protestantisme nie oor die enigste en finale waarheid oor God kan beskik nie. Ek het geleer om met `n meer relasionele benadering tot die waarheid te werk, en nie met `n absolute waarheidskonsep nie. Juis om hierdie rede was die beginsel om met ander gelowiges uit verskillende tradisies in die Christendom en uit ander godsdienste soos Islam, die Rabbynse Judaïsme, die Boeddhisme, die Hindoeïsme, ensovoorts kontak te hê, uiters sinvol.

Ek het ook aan my respondente gevra hoe hulle sodanige kontak sien (afd A, vr 16 en 17). Deur die bank was hulle ten gunste van kontak binne die Christendom, op voorwaarde dat die ywer om mekaar te oortuig, bedwing word (Fanie Cronjé 2003:respondent vraelys). Daar moet met respek na mekaar se standpunte geluister word. Soms kan die kontak dien tot versterking van verskille, soms tot groter begrip. Beide reaksies is noodsaaklik en nuttig (Willem Boshoff 2003:repondent vraelys). Dieselfde geld vir kontak tussen die Christendom en ander godsdienste. Die oorgrote meerderheid respondente is voorstanders van respek en interreligieuse gesprek.

My ondervinding is egter dat die noodsaaklikheid van gesprek met ander gelowiges nie noodwendig aan gewone lidmate gekommunikeer word nie. My stelling word gestaaf deur die onlangse ongelukkigheid oor die moontlikheid van leerders wat op skool aan inligting oor ander godsdienste blootgestel sal word (*godsdiensonderrig* in teenstelling met

godsdiensbeoefening, waar hulle aan sekere rituele deel sou moes hê). Ek sou dink dat godsdiensonderrig voordelig kan wees in die mate waarin leerders mekaar se godsdienste kan leer ken. Godsdiensbeoefening lê egter op `n ander vlak. As kind is ek ontmoedig om met 'ander Christene' oor geloofsake te praat, hoewel ek op skool met leerlinge van `n Rooms-Katolieke klooster kontak gehad het op sportgebied. Ek het doodeenvoudig aanvaar dat 'hulle verkeerd' is en 'ons reg'. Dit was vir my `n uitgemaakte saak dat ons nie eens dieselfde God aanbid nie.

Ek het dus die invloedsfeer van fundamentalisme aan my eie lyf gevoel, en deeglik kennis gemaak met die religieuse onverdraagsaamheid van hierdie verskynsel (sien hfst 2). *Fundamentalisme* kom in al die tradisies van die Christendom voor (Katoliek, Protestants, Oosters-Ortodoks, ens), en ook in die ander wêreldgodsdienste (bv Islam, die Rabbynse Judaïsme, ens) [vgl Armstrong 2000]. Net so kom *liberalisme* ook in die verskillende tradisies van die Christendom en ander godsdienste voor.

Die kaart van die teologiese wêreld wat die fundamentalisme versprei, het twee hoofkenmerke:

- Eerstens is dit *polemies.* Ander strominge of tradisies binne die Christendom word as `n vyand gesien wat die waarheid wil verduister of vernietig. Elke moontlike poging moet aangewend word om die vyand te diskrediteer om hom te verhoed om `n oop, simpatieke oor by die getroues te kry. Gesprekke met denominasies en gelowiges van ander tradisies van die Christendom word dus ontmoedig. Enkele dekades gelede nog is teen die 'Roomse gevaar' gewaarsku!
- Tweedens is dit uitermate *eenvoudig.* Die gewone fundamentalistiese kaart onderskei slegs twee, of op die meeste drie, soorte Christendom. Die *evangeliese* of *ortodokse gereformeerde* wat geheel en al reg is, hoewel daar sorg gedra moet word dat dit fundamentalisties moet bly, anders sal dit agteruitgaan. Dan, in teenstelling hiermee, is daar die oorgrote meerderheid wat as *'liberale'* opinie beskou word. Oor die algemeen is fundamentalistiese argumente teen liberales gemik. Die derde moontlikheid is die *katolieke* opsie (Barr 1984:163).

Hierdie voorstelling is baie eenvoudig, en dit is so om `n baie eenvoudige rede: dit is bestem vir mense wat basies onkundig is ten opsigte van die teologiese toneel. Hierdie eenvoudige beeld van die teologiese wêreld word voorgehou, omdat dit doeltreffend is vir die handhawing van die fundamentalistiese posisie. Die fundamentalistiese leiers weet baie goed

dat die meeste van hulle volgelinge nooit `n boek sal lees of `n gesigspunt sal oorweeg as hulle moet weet dat dit liberaal is nie. Hierdie benadering is egter, ook vanuit `n fundamentalistiese oogpunt gesien, op die ou end teen-produktief: dit bring mee dat fundamentalistiese argumente van oningeligtheid spreek en min effek het.

Soos reeds aangedui (vgl hfst 4, par 1.1.1), lei die Bybel self soms in die katolieke of liberale rigtings, net soos wat dit soms in die gereformeerde en konserwatiewe (ortodokse) rigtings lei. Die katolieke en liberale tradisies is net soveel `n reaksie op die feite en realiteite van die Bybel as wat die fundamentalistiese tradisie is, en in baie gevalle mag dit `n beter en selfs meer geregverdigde reaksie wees. Om dus te sê dat die een rigting Bybelgesag handhaaf en die ander nie, is eenvoudig net nie waar nie.

4.1 `n Vergelyking tussen die katolieke tradisie en fundamentalisme

Die begeerte om meer van die ander tradisies van die Christendom te wete te kom, het uiteindelik gelei tot `n vergelyking tussen die katolieke tradisie en die verskynsel van fundamentalisme soos ek dit in die ortodoks gereformeerde tradisie leer ken het. Ek gebruik die katolieke tradisie as voorbeeld van ander Christelike tradisies, omdat ek as jongmens met mense uit hierdie tradisie kontak gehad het.

Die katolieke tradisie het `n hoogs Bybelse karakter. Die Bybel neem `n belangrike plek in die katolieke Christendom in. Die stelling 'The reformers dethroned the pope and enthroned the Bible' word dikwels verkeerdelik gebruik (Bainton 1963:1). Tydens die Hervorming was die Bybel ook vir die Rooms-Katolieke Kerk gesaghebbend, en `n boek waarop nie slegs die pous nie, maar ook die konsilies hulle beroep het in leerstellige dispute en vir die formulering van leerstellings (vgl Rowley 1949:4). In werklikheid is die Bybel in baie opsigte net so nou verweef in die struktuur van katolieke godsdiens as in dié van fundamentalisme en inderdaad is baie van die tradisionele opvattings van die wese van die Bybel dieselfde in beide tradisies. Die inspirasie van die Bybel is in die katolieke tradisie ten volle bevestig. Tradisionele beskouings oor die outeurskap van boeke was tot `n dekade of vier gelede die gangbare (Barr 1984:165). Tydens die Hervorming het die verskil tussen die hervormers en die Rooms-Katolieke Kerk gegaan om die kwessie wie as *legitieme interpreteerders* van die Bybel kon geld (Bainton 1963:1-6). Die Rooms-Katolieke het van die standpunt uitgegaan dat die pous en die konsilies die legitieme interpreteerders van die Bybel is. Vandag nog is dit waar dat die seleksie en klem van Bybelse materiaal sterk deur

kerklike gesag beïnvloed word. Dieselfde is egter waar in die fundamentalisme, met dié verskil dat die gesag hier *informeel en ideologies* van aard is, eerder as *formeel, amptelik en hiërargies*. Om dus te sê dat die Bybel `n minder belangrike plek in die katolieke Christendom inneem, is `n vertekening van die waarheid.

In die katolieke tradisie is die interpretasie van die Bybel nie net *verbaal* nie: die kerk self in sy baie fasette is `n interpretasie van die Bybel. Elemente soos hiërargie, seremonie, liturgie, die selibaat, die kloosterlewe en die konsentrasie op die sakramente word almal vertolk as gehoorsaamheid aan die Bybel en die interpretasie daarvan. Dit is dus geen verrassing dat `n aantal Bybelse temas in die katolieke tradisie meer erkenning geniet as binne die gereformeerde tradisie nie: die Ou Testamentiese temas van priesterdom en offerande; die klem op georganiseerde gemeenskappe eerder as op groepe van eendersdenkende individue, ensovoorts. `n Sentrale simbool is die plek wat aan Maria, die moeder van Jesus, in die katolieke tradisie toegeken word. In die gereformeerde tradisie, en in die fundamentalisme in die besonder, is daar klem op die maagdelike geboorte omdat dit as `n toetssaak van wonderwerke gesien word. Dit beteken egter nie dat daar enige diepgaande of eerbiedwaardige plek is vir die wese van Maria en die funksie van haar bestaan binne die totale verlossingswerk nie. Tog bevat die Nuwe Testament belangrike en bekende teks-gedeeltes wat `n diepgaande belang by juis hierdie saak het (vgl bv Lk 1:28-38, 41-42, 46-55). Dit is opvallend dat die Lukas-evangelie die meeste oor Maria berig.

> Net toe Elisabet die groet van Maria hoor, het die kindjie in Elisabet se moederskoot beweeg, ensy is met die Heilige Gees vervul en het hard uitgeroep: 'Geseënd is jy onder die vroue en geseënd is die vrug van jou moederskoot!' (Lk 1:41-2)

Die katolieke denkpatrone is nie net moontlike en lewensvatbare Bybelinterpretasies uit `n later tyd nie; hulle is reeds in die Bybel self aanwesig (vgl bv die Pastorale Briewe). Barr (1984:166) meen dat die katolieke idee van die oorsprong en die aard van die Bybel baie beter inpas met die feite van sy groei en geskiedenis as dié van die tradisionele Protestantse ortodoksie.

Dit is natuurlik heeltemal moontlik dat die katolieke tradisie baie van die Bybelmateriaal wat dit gebruik het, verkeerd geïnterpreteer het. Die doel is allermins om te argumenteer dat die katolieke verstaan van hierdie sake *korrek* is. Wat wel waar is, is dat dit `n ernstige en `n verantwoordelike poging is met `n vertrekpunt *binne die Bybel self.* Meer nog, baie van die belangrike leerstellings van die tradisionele Christendom, soos die leer van

die Drieëenheid, van vleeswording en van genade, is binne die antieke katolieke tradisie uitgewerk (Barr 1984:167).

Die gesprek met fundamentalisme word as `n konflik *binne Protestantisme* verstaan. In die lig hiervan neig dit baie gou om te polariseer in `n eenvoudige teenstelling tussen konserwatief en liberaal. Konserwatiewes meen dat hulle die Bybel bekragtig, terwyl liberales dit loën. Die voordeel van die katolieke dimensie wat bykom, is dat dit die saak minstens driehoekig maak. Baie van die polemiek wat die fundamentalisme teen die liberale Christendom rig, is nie op die katolieke tradisie van toepassing nie. Katolieke Bybelinterpretasie is nie uit die gees van die moderne eeu gebore nie; inteendeel, dit kan teruggevoer word na `n baie vroeë tyd en is toegelaat om met sorg te groei. Dit is nie van moderne Bybelkritiek afkomstig nie. Dit kan nie as liberaal beskryf word in sy onderliggende filosofie of lewensuitkyk nie. Dit is nie anti-bonatuurlik nie, en is ook nie gemotiveer deur `n begeerte om twyfel te saai oor wonderwerke en vleeswording nie. Hoewel katolieke Bybelinterpretasie inderdaad ook gekritiseer kan word, bied dit tog `n soliede interpretasie van die Bybel (Barr 1984:167).

Bogenoemde is `n voordeel in die bespreking: die katolieke rigting openbaar `n ten volle godsdienstige en in beginsel `n nie-'modernistiese' lyn van verstaan wat Bybelgesag ten volle aanvaar en deurdring is van antieke ortodoksie, maar wat interpretasies bied wat heeltemal verskil van dié van Protestantse fundamentalisme. Vergelyk gedeeltes soos *2 Timoteus 3:16*, wat, as hulle in konteks gelees word, beslis in `n katolieke rigting dui (vgl hfst 4, par 1.1.1):

> Die hele Skrif is deur God geïnspireer en het groot waarde om in die waarheid te onderrig dwaling te bestry, verkeerdhede reg te stel en `n regte lewenswyse te kweek, …

In die Protestantse fundamentalisme word hierdie vers gebruik as bewys om die inspirasieleer te regverdig. Word die Pastorale Briewe (1 en 2 Timoteus en Titus) in hulle geheel gelees, vind ons egter niks van die siening dat die Bybel die absolute toetssteen vorm van alles wat in die Christendom gesê en gedoen word nie. Hulle primêre belang lê op `n ander terrein: hulle is besorg oor sake soos kerkorde, die kwaliteit van leraars en diakens, die raad wat deur ouderlinge en diakens vereis word, die belangrikheid van goeie orde, matigheid en welvoeglikheid in die kerk – alles faktore wat in die katolieke tradisie van belang is.

Die inagneming van die katolieke dimensie hou dus `n ernstige bedreiging in vir fundamentalistiese sekerheid dat die Bybel self aan hulle kant staan. Dit is beslis *nie* so dat

die Bybel altyd hulle standpunt bevestig nie. As teksgedeeltes in hulle konteks gelees word, kan dit aan die lig bring dat fundamentalisme hulle alleenlik só kan gebruik omdat hulle hul eie oortuigings daar ingelees het en dat hulle nie in staat was om te sien dat die werklike betekenis binne die tekste iets heeltemal verskillend is nie.

Die katolieke dimensie is verder belangrik omdat dit dui op hoe stewig fundamentalisme op Protestantse *tradisie* gebou is. Die skeuring by die Hervorming het feitlik alle Bybelse eksegese `n tyd lank polemies van aard gemaak: die meeste Protestantse interpreteerders het `n tyd lank geweier om te aanvaar dat daar enigiets in die Bybel was wat in die rigting van katolieke aansprake gedui het of wat reeds in Bybelse tye `n neiging in hul guns getoon het. Protestantisme het hulle eie tradisie van verstaan gevorm. Baie van die fundamentalistiese stellings oor die Bybel en interpretasies van hulle eie teksgedeeltes, is nie op `n vars of oop studie van die Bybelmateriaal self gebaseer nie, maar is `n dogmatiese herhaling van die Protestantse tradisie, tesame met `n poging om enige suggestie van `n alternatiewe betekenis te onderdruk. In hierdie opsig is die posisie van die kanon tipies: die fundamentalistiese siening ten opsigte van die inhoud van die kanon is nie op die Bybel self gegrond nie, maar is eenvoudig `n herhaling van die dogmatiese posisie van die ouer Protestantisme (Barr 1984:167-8).

Kennismaking met die katolieke tradisie en `n vergelyking met die fundamentalisme, wat ook in my eie tradisie voorkom, het vir my bewys dat 'ons' toe nooit 'reg' was en 'hulle' 'verkeerd' nie. Ek het besef dat die Bybel ook vir hulle belangrik is, en dat hulle interpretasies, wat van ons s`n mag verskil, ook geregverdig is vanuit hulle hermeneutiese raamwerk. Met dit in gedagte, kan die kritiese leser nie anders as om gesprekke met gelowiges uit die katolieke en ander tradisies binne die Christendom volmondig te steun nie. Sulke gesprekke kan baie sinvol en konstruktief wees, op voorwaarde dat nie een van die twee partye gaan met die houding van alle waarheid in pag te hê nie. Dan alleen kan verskillende standpunte mekaar slyp.

4.2 Liberale Protestantisme en die verskynsel van fundamentalisme

Soos reeds opgemerk, kom die verskynsels van fundamentalisme en liberalisme in alle tradisies voor, dus ook in die Protestantse tradisie. 'Liberalisme' het in sekere Suid-Afrikaanse kringe `n negatiewe gevoelswaarde. Wanneer ons hier oor liberalisme en 'liberale teologie' praat, beteken 'liberaal' iets soos 'vrydenkend', 'nie-outoritêr'. Die term het dus `n positiewe

eerder as `n negatiewe betekenis. 'Liberale teologie' beteken teologie wat beoefen word sonder om, byvoorbeeld, kerlike belydenisskrifte of kerklike dogmas as vertrekpunt te gebruik (Deist 1985:165).

As gevolg van die uiterste vyandigheid van fundamentalisme teenoor teologiese liberalisme (wat ek as kritiese leser leer waardeer het), is dit net billik dat die positiewe aspekte in die liberalisme erken sal word. Die vrees om in enige opsig as liberaal beskou te word, kan diegene wat die fundamentalisme wil ontgroei, daarvan weerhou. Dit kan ook bydra tot `n moeilike geboorte as kritiese leser (sien hfst 3). Die volgende aspekte van liberalisme het my positief gestem:

- Die liberale teologiese benadering stel die leser in staat om by die *werklikheid van die Bybel* te begin, en nie by teorieë en definisies, deur tradisie voorgeskryf, wat sê wat dit moet wees en wat dit moet sê nie. As die Bybel `n versameling boeke is wat oor `n lang tydperk in `n verskeidenheid van omstandighede ontstaan het; wat verskillende beskouings oor God, die mens en godsdiens het; wat materiaal bevat wat legendaries is en sommige verhale wat histories nie akkuraat is nie, dan is dit beter om dit te erken as om daarop aan te dring dat dit nie so kan wees nie omdat geërfde tradisies oor die Bybel hierdie feite misken. Dikwels word beweer dat liberalisme nie altyd die Bybelgesag handhaaf nie, omdat dit nie alles op dieselfde wyse aanvaar net omdat dit in die Bybel staan nie. Hoewel dit in sommige opsigte `n swakheid mag wees, het dit ook `n potensiële voordeel. Dit verskaf naamlik `n basis wat dit moontlik maak om rekening te hou met die feit dat nie alles in die Bybel `n mens se eie godsdienstige posisie ondubbelsinng steun nie (vgl Barr 1984:168).
- Die *inhoud* van die Bybel is ook ter sprake. Selfs al sou `n mens die mees konserwatiewe *definisie* van die *aard* van die Bybel aanvaar, is die werklike inhoud en leer van die Bybel dikwels opvallend verskillend van wat die fundamentalisme glo. Vergelyk, byvoorbeeld, paragraaf 3.4 van hierdie hoofstuk wat handel oor regverdigmaking deur die geloof, en ook hoofstuk vyf, wat oor Jesus handel. Jesus, soos in die Sinoptiese Evangelies voorgestel (die Historiese Jesus), word baie verskillend geteken as die beeld van Jesus wat die fundamentalistiese Christendom voorhou. Anders gestel, die manier waarop Jesus homself in die Sinoptiese Evangelies aanbied, en wat uiteraard belangrik is om hom te verstaan, is een wat die tradisionele fundamentalisme glad nie, of baie min, in ag neem. Die liberale teologie skep ruimte waarin die historiese Jesus ernstig bejeën kan word, en ook vir die

navorsing oor wat die feit van hierdie Jesus vir die Christendom kan beteken. Ook ten opsigte van regverdigmaking deur die geloof laat die liberale teologie ruimte en vryheid vir `n nuwe en kreatiewe ondersoek van die moontlikheid wat die Bybel in hierdie saak inhou.

- Die liberale Protestantisme lê klem op die historiese ontwikkelinge binne die godsdiens, wat `n nodige korrektief was. Beide binne die Bybel self en binne die Christendom as geheel, is historiese ontwikkeling `n feit. Die ignorering daarvan benadeel die verstaan van die Bybel en verarm die hele persepsie van geloof en van die aard van die kerk. Binne die Bybel self is die belangrikheid van verhoudings tussen vóór en ná duidelik, en dit word beklemtoon. Die Ou Testament gaan die Nuwe vooraf. Die Joodse tradisie van interpretasie en godsdiens, wat uit die Ou Testament gegroei het, voorsien die verstaansbasis binne die Nuwe. Binne die Ou Testament self was daar `n vaste onderlinge bewustheid tussen die vroeëre en die latere. Latere boeke soos Daniël en Ester kyk terug na vroeër boeke. Die verwoesting van die koninkryk en die tempel maak sin omdat ons van hulle begin weet, ensovoorts. `n Eenvoudige opwaartse of afwaartse evolusie word nie geïmpliseer nie; sake het nie noodwendig beter of slegter geword nie. Die nuwe is egter op die fondament van die oue gebou, en die geheel was `n kumulatiewe verhaal waarin elke stap in `n sekere mate afhanklik was van sy verhouding tot wat vooraf gebeur het. Dit is `n wesenlike aspek by die bestudering van die Bybel, maar ook vir die verstaan van die Christendom as `n geheel. Daar kan dus nie twyfel wees dat `n legitieme teologie en `n legitieme eksegese van die Bybel noodwendig histories van aard moet wees nie. Dit kan nie toegelaat word om `n statiese sisteem te word waaruit formulerings uit data gevorm word nie (Barr 1984:170-1).
- Soos vir alle strome van die Christendom, is *konsekwensie* of *ooreenstemming* ook vir die liberale Christendom belangrik in die gebruik van die Bybel. Die Bybel, in sy geheel, weerspieël afwisselende godsbeelde en ook maniere waarvolgens mense hom kan dien en gehoorsaam. Al hierdie aspekte word nie deur die Christelike geloof op sigwaarde aanvaar nie. Baie min kan, byvoorbeeld, aanvaar dat die psalmis in Psalm 137:9 ten volle konsekwent was met die beste etiese onderrig in die Ou Testament, of dié van Jesus self.

  Vergelyk, byvoorbeeld:

> Gelukkig is hy wat jou babatjies gryp en teen `n klip vermorsel (Ps 137:9).

teenoor die volgende:

> Jy mag nie moord pleeg nie (Eks 20:13).
> Maar Ek sê vir julle: Julle moet julle vyande liefhê, en julle moet bid vir dié wat julle vervolg, …(Mt 5:44).

Die liberale teologie het die vereiste dat God, soos Hy werklik is, ontologies en moreel konsekwent moet wees, ernstig bejeën. Die *konserwatiewe teologie* beskuldig die liberale teologie daarvan dat hy sekere elemente te maklik as primitief of foutief afmaak, terwyl dit binne `n konsekwente verstaan van God geakkommodeer kan word. *Liberale teologie*, in antwoord hierop, kan weer sê dat hierdie elemente as konsekwent voorgestel word deur foutiewe interpretasies van die betrokke gedeeltes te aanvaar, dit is deur die betekenis daarvan te verdraai. Of anders dat konserwatiewe teologie op die ou end, en ten spyte van sulke interpretasies, `n beeld van God gee wat ontologies of moreel inkonsekwent is (Barr 1984:172). In die antieke kerk is sulke probleme dikwels oorkom deur die gebruik van allegoriese interpretasies. Die vraag watter groep die meeste of die minste konsekwent is in hulle voorstelling van God, is nie hier ter sake nie. Wat wel relevant is, is dat die liberale soektog na konsekwensie in die verstaan van God, as `n ernstige poging om `n behoefte van die Christelike geloof aan te spreek, aanvaar moet word. Dit moet gesien word as `n element in die verstaan van die Bybel wat in sigself heilsaam is, en in sy doel *nie* verskil van dìt wat die gereformeerde tradisie self probeer voorsien nie.

Fundamentalisme, net soos ander Protestantse geloofstrome, roem daarin dat hulle van die Hervorming afstam. Liberale Protestantisme is egter ook baie duidelik `n vertakking van dieselfde bron. Dit is ongeoorloof om op die erfenis van die Hervorming aanspraak te maak en dan terselfdertyd dié erfenis tot die 'konserwatiewe' aspekte van tradisionele Protestantse ortodoksie te beperk. Die liberale erfenis binne Protestantisme, sy erfdeel van vrye denke, vrye ondersoek en vrye spraak, was `n egte kind van die Hervorming. `n Mens kan haas nie `n Hervorming hê en dan daarná hoop om die reg om te verander, te onderdruk nie (*ecclesia reformata semper reformanda* - `n gereformeerde kerk moet altyd reformeer). Dit is die fundamentalisme wat juis nie die gees van die Hervorming deurtrek nie: hulle klou in menige opsig aan katolieke tradisies, juis die aspek wat hervorm moes word. Liberale

teologie het opreg geglo dat hulle voortgesit het wat die Hervorming begin het. Vandaar Schleiermacher se bondige aanspraak:

> 'Our lineage can no one take away from us… We are legitimate sons of the Reformation and not bastards.' (Gerrish 1982:195)

Protestantisme was van die begin af `n ware *kritiese* beweging. Daar is nie gehuiwer om te argumenteer dat sekere idees van die Middeleeuse dogma nie by die Kerkvaders, nog minder in die Bybel self, gevind kan word nie. In teenstelling met eeue-oue tradisies, was dit vir die Hervormers moontlik om `n verstaan van die Christelike geloof daar te stel wat in baie opsigte radikaal nuut was (Barr 1984:172-3). Die persepsie dat die konserwatiewe impuls die ware verteenwoordiger van die Protestantse tradisie is, is `n vals voorstelling van baie in die tradisie self. Die kritiese gelowige, wat ook daarop aanspraak maak om `n kind van die Hervorming te wees, sal die erfdeel met akklamasie begroet en vertroetel!

Hoe diepgaande en sorgvuldig Reformatoriese eksegese ook al uitgedink is, kan `n mens nie wegkom van die oortuiging dat die Reformatoriese skrifbeskouing op die ou end onstabiel was nie. Dit het te veel teenstrydige elemente bevat. Die hervormers het beklemtoon dat gewone lidmate ook legitieme interpreteerders van die Bybel kan wees en benadruk dat die Bybel sy eie uitlegger is (*sola scriptura sui ipsius interpres)*. In die proses is die historiese kontekste van tekste egter geïgnoreer en teksversies selektief gebruik om standpunte te vorm. Voorts was hulle standpunt dat die Bybel so duidelik is dat enige gelowige wat van die leiding van die Gees kan getuig, dit kan lees en verstaan (*claritas/perspicuitas scripturae*). Die probleem hier is dat die Heilige Gees mense verskillend lei, gevolglik kan dieselfde teksvers vir verskillende mense in verskillende omstandighede verskillende betekenisse hê. Vir die alledaagse gebruik van die Bybel is dit geldig, maar nie vir die wetenskaplike gebruik nie (vgl Deist 1983a:84-98). Ten nouste hiermee het die *letterlike betekenis* van die Skrifwoorde saamgehang. Die bestaan van verskillende literatuursoorte is hierdeur eenvoudig geïgnoreer. Hoewel Luther nog die Viervoudige sin (*quadriga*) van die Middeleeuse Skrifinterpretasie aangehang het (vgl Deist 1978:46; Hagen 1985:22), het die ander hervormers al meer die letterlike betekenis begin beklemtoon. McGrath (1990:583) verwys in dié verband na Zwingli en sê dan die volgende:

> '… without the literal sense people could interpret scripture in whatever manner they pleased (…) The literal sense is thus viewed as a safeguard against radical interpretations.'

Ten spyte daarvan dat die hervormers die allegoriese en soortgelyke verstaansmetodes (die Vievoudige Skrifsin) verwerp het, is daar egter volgehou om leerstellige resultate te verdedig wat op geen ander manier in die antieke kerk verkry kon word sonder die gebruik van juis daardie metodes nie (Barr 1984:173). Hulle het die Bybel as grondslag en as uitgangspunt geneem op `n manier soos nog nooit voorheen nie, en tog het die hele prosedure nie daarin geslaag om reg te laat geskied aan wat die Bybel in sigself werklik is nie. Hulle het die Bybel gedekontekstualiseer en het nie die verskillende literatuursoorte na hulle eie aard gelees en verstaan nie.

Dit is dus nie verrassend dat die Hervorming nie die laaste woord oor die verstaan van die Bybel gespreek het nie. Aan die een kant het eksegese die skolastiese *sistematisering van Protestantse ortodoksie* geword, en aan die ander kant was daar die idee dat die betekenis van die Bybeltekste gevind moet word in die *betekenis* wat *in die skrywers se gedagtes* was *toe hulle dit geskryf het*. Laasgenoemde betekenis was dikwels ver verwyderd van wat teologiese tradisie – Protestants en katoliek – daaraan toegeskryf het. Hiermee is die moderne tipe kritiese benadering gebore. Selfs al was die resultate daarvan vir die meer konserwatiewe kant van die Hervormingserfenis verrassend, en selfs pynlik, kan daar nogtans betoog word dat die kritiese benadering die logiese implikasies van daardie erfenis self uitgevoer het. Neem die Bybel en interpreteer dit vir en deur homself, en in sy klaarblyklike betekenis: en wat is moderne Bybelkritiek anders as een van die resultate van hierdie beginsels? Gerrish (1982:65) haal W A Lehmann aan:

> The Reformers' 'interpretation' (that is their consciously stated analysis of the Bible's content) was overcome by their 'apperception' (that is 'by all those ways in which in their use of the Bible the Reformers were children of their time'). It has required all the impact of modern scientific literary and historical criticism to drive Protestantism back to its original insight.

As dit korrek is dat Hervormers die Bybel gelees en verstaan het op `n wyse wat getoon het dat hulle ook daarin maar net kinders van hulle tyd was, dan het Bybelkritiek inderdaad gedien as instrument om die diepste insigte van die Hervorming oor die aard van die Bybel te handhaaf en te herstel.

Kennis oor die verskynsels van fundamentalisme en liberalisme in die verskillende tradisies is, myns insiens, `n voorvereiste vir gesprek tussen die verskillende tradisies. Dit is slegs kennis daaroor wat kan help om konstruktief menings te vorm en gesprek te bevorder. Ingeligtheid oor die twee verskynsels bevorder religieuse verdraagsaamheid in dié sin dat, hoewel uitgangspunte mag verskil, die redes waarom dit verskil, bekend sal wees en agterdog

oor duistere motiewe kan uit die weg geruim word. Hoewel dit, in die lig van die kenmerke van fundamentalisme (sien hfst 2, par 2.2), onwaarskynlik mag wees om `n fundamentalis van sienswyse te laat verander, is daar tog fundamentaliste wat potensiële kritiese lesers is en wat net inligting benodig om `n selfstandige besluit te neem. Dit is in hierdie kategorie wat ek geval het, en ek is oortuig dat daar talle onontdekte kritiese lesers in al die Christelike tradisies is.

Net so was kennis oor tradisies van die Christendom wat verskil van die een waarmee ek vertroud was, vir my `n baie nodige en insiggewende stap in die groeiproses. Ek het in my jeugjare van die 'Roomse gevaar' gehoor (in my katkisasieboek!), maar het nooit die geleentheid benut om myself van hierdie 'gevaar' te vergewis nie. 'Hulle' was vanselfsprekend 'verkeerd' en 'ons' was 'reg' in ons aanbidding van God. Hoewel die katolieke teologie my nog steeds nie aantrek nie, weet ek nou dat hulle pogings tot Bybelinterpretasie net so eg en ernstig is as dié van enige ander tradisie van die Christendom. In sommige gevalle is hulle interpretasie van `n teks vir my meer aanvaarbaar as die een wat ek deur die jare as korrek leer ken het. Die kritiese benadering van die sogenaamde *liberale Protestantisme* het vir my `n nuwe Bybelwêreld geopen – en dit het tot geestelike verryking gelei! Blootstelling aan ander tradisies in die Christendom kan tot groter verdraagsaamheid, wat tog `n Christelike deug is, lei.

4.3 Kontak met ander godsdienste

Kontak met gelowiges uit verskillende *Christelike tradisies* is vir baie mense miskien nog aanvaarbaar, maar kontak met *Boeddhisme, Hindoeïsme, Islam en Judaïsme* is iets heeltemal verskillend. Wat die deursnee Christen betref, is aanhangers van genoemde gelowe heidene, en die enigste sinvolle kontak met hulle sou by wyse van sendingwerk wees: hulle moet oortuig word om hulle tot die Christendom te bekeer. Dit is onnodig om te sê dat so `n vooronderstelling futiel is vir enige sinvolle kontak. Ferdinand Deist het by geleentheid tydens `n funksie wat ek bygewoon het, gesê: 'Ons (as Christene) is nie God se advokate nie, ons is sy getuies. Wat mense van God moet dink, moet ons aan die Heilige Gees oorlaat, ons kan net getuig van sy liefde en sy groot genade in ons lewens.' Myns insiens is dit die gesindheid waarin ons interreligieuse gesprekke moet benader. Getuienis in so `n gesindheid is noodsaaklik, ook gesien vanuit die vergrype uniek aan die Christendom waardeur ons die wêreld al so dikwels geteister het en daardeur dit wat ons met die mond bely,

ongeloofwaardig gemaak het. Dit geld op `n besondere wyse ons houding teenoor die Jodedom.

Soos met ander Christelike tradisies, is kennis oor ander godsdienste ook noodsaaklik vir sinvolle gesprek. Dit kan, byvoorbeeld, vir baie gereformeerdes verrassend wees dat baie van die Ou Testamentiese tradisies wat in die Protestantse Bybel opgeneem is, ook in die heilige boek van die *Islam*, die Koran, voorkom. Dit is egter inligting oor die *Judaïsme* (die Jodedom) wat Christene baie stof tot nadenke kan gee. Danksy die ontdekking van die Dooie See-rolle (1947-56) en die bestudering daarvan, is tot die gevolgtrekking gekom dat Jesus 'vroeë Judaïsme' of ook genoem 'Judaïsme van die Tweede Tempeltydperk', beoefen het (Vermes 1983:69-80). Hierdie Judaïsme word as die oorsprong van beide die Rabbynse Judaïsme en die Christendom beskou (Joyce 1993:384-90). Geleerdes het ook tot die insig gekom dat die Christendom nie tydens die optrede van Jesus van Nasaret ontstaan het nie, maar dit is gebore uit die smeltkroes van gebeure ná die vernietiging van Jerusalem en die tempel in 70 na Christus (Dunn 1991:230-59; Trocmé 1997:78-84). Dit is veral die insig dat die Rabbynse Judaïsme en die Christendom uit dieselfde moerdergodsdiens stam, wat noodsaaklik is vir gesprekke met die Jodedom. Om gelowiges wat tot die Rabbynse Judaïsme behoort, te bearbei asof hulle ongelowiges of heidene is, is om onkundig te wees oor die geboortegeskiedenis van die Christelike godsdiens (Spangenberg 2003a:158). Dit is kennis soos hierdie wat die Christendom nederig sal maak oor die selfvoldane houding dat 'ons oor die finale waarheid oor God beskik'. Met hierdie insig tot ons beskikking, kan kontak met die Jodedom uiters sinvol en verrykend wees.

Kontak met ander godsdienste is nie kontak tussen '-ismes' nie, maar kontak tussen mense deur God geskape en bestem om sy liefde in hulle lewens te weerspieël deur mekaar raak te sien, na mekaar te luister, en mekaar te help (F S Malan[35] 2003:respondent vraelys). Vir die kritiese leser sal sodanige kontak verder die nuttige doel hê dat sy, deur kontak, opnuut `n beeld van haar eie godsdienstradisie kry, omdat ander godsdienste haar dwing om oor haar eie na te dink. Godfrey Ashby[36] (2003:respondent vraelys) gee die volgende raad in hierdie verband: 'Christians must be sure what *they* believe and be prepared to listen to others.' Miskien is interreligieuse gesprek nie noodwendig noodsaaklik vir `n sinvolle geloofslewe nie, maar dit kan beslis verrykend wees. Willem Boshoff (2003:respondent vraelys) stel dit so:

[35] Malan is `n pensioenaris en was Hoogleraar in Nuwe Testament aan die Universiteit van die Noorde en Stofberg Teologiese Skool Turfloop.

> Dit dien die baie nuttige doel dat `n mens deur kontak `n beeld van jou eie godsdienstradisie kry. Ander godsdienste laat jou dink oor jou eie. Ek dink egter nie godsdiensdialoog is noodsaakli vir `n sinvolle geloofslewe nie. Dit kan wel verrykend wees.

Die kritiese leser sal erken dat dit wel moontlik is dat God by geleentheid deur die heilige geskrifte en tradisies van ander godsdienste, met die mens kan kommunikeer, en daarom kan dit verrykend wees. Daar is egter diegene wat nie ten gunste van interreligieuse gesprek is nie. P J Botha[37] (2003:respondent vraelys) verwoord hierdie denkrigting: 'Ek dink nie dit is sinvol nie.'

5 GEVOLGTREKKING

Namate die groeiproses tot kritiese Bybelleser gevorder het, het ek wel deeglik ervaar dat ek nie meer die Bybel op dieselfde manier as voor die geboorte (hfst 2) kon lees nie. Aanvanklik was dit `n negatiewe ervaring, want ek kon `n mate van skuldgevoel nie afskud nie. Jarelange se verstaan van die Bybel, as gevolg van `n spesifieke Skrifbeskouing (die Hervormingsparadigma: die Bybel is die Woord van God – vgl Spangenberg 1994:145-8), het `n wysiging ondergaan. Ek kon nie meer die Bybel met die 'oë van `n kind' lees nie. Die pre-kritiese fase van Bybellees was ongetwyfeld verby, en ek het die kritiese fase betree. Nuwe insigte ten opsigte van Bybelmateriaal was stimulerend, maar dit het nie sonder isolasie en die verbrokkeling van `n ou vertroue gepaard gegaan nie. Om alles te vererger, was daar nie onmiddellik `n sterk alternatief sigbaar nie. Skielik het ek gekul gevoel omdat bestaande kennis my so lank ontneem is, en het ek my voorgeneem om ander pre-kritiese lesers se ontnugtering te versag deur by wyse van my proefskrif hierdie kennis aan hulle te kommunikeer. Steyn (1985:9) verwoord die negatiewe gevoel wat ek ervaar het, presies:

> Daar was `n byna totale verlies van geborgenheid.

Ek het nie geweet of dit na-geboortepyne is wat ek nog kry, en of dit reeds deel van die groeipyne was nie.

Wat in hierdie hoofstuk bespreek is, is aspekte wat my groeiproses gestimuleer en gevestig het. Die groeiproses het `n realiteit geword nadat ek duidelikheid gekry het oor

---

[36] Ashby is `n afgetrede biskop van die Church of the Province of South Africa (Anglican).
[37] Botha is `n dosent in Semitiese tale aan die Universiteit van Pretoria.

sekere sleutelkonsepte ten opsigte van die Bybel. Omdat die relevansie van die Bybel vir my as gereformeerde belangrik is in my geloofsverhouding met God, was dit vir my noodsaaklik om tot die insig te kom dat die *inspirasie* van die Bybel nie soseer aan die *oorsprong* van die Bybel verbind moet word nie, maar aan die doeltreffendheid daarvan in geestelike sin. Die foute en gebreke in die Bybel maak dus geen afbreuk aan die relevante geestelike boodskappe wat daarin vervat is nie. Die wete dat die Bybel geloofsinterpretasies van die goddelike perspektief op aardse gebeure gee, is ook vir die kritiese Bybelleser van die een-en-twintigste eeu heilsaam. Wat die *kanonbegrip* betref, het dit vir my irrelevant geword of die kanon 'oop' of 'geslote' is. Oor hoe die Christelike lewe behoort te lyk, bou ek eerstens op vanuit `n persoonlike verhouding met die lewende God, maar dan ook vanuit ander invloede van ons tyd (vgl die humanisme wat op die onmenslikheid van slawehandel gewys het, terwyl dit in Bybelse tye algemene praktyk was en nêrens verbied is nie).

Waar die relevansie van die Bybel ter sprake kom, is *Skrifgesag* noodwendig ook ter sprake. Tydens die groeiproses het ook hierdie begrip vir my `n nuwe betekenis gekry. Die outoritêre of bevelende gesag van die Bybel het nou plek gemaak vir oorredende of uitnooiende gesag waar die moontlikheid van menslike keuses nou oop was (vgl Lundeen 1975). Vanuit `n persoonlike (volwasse) verhouding met God word nou `n keuse uitgeoefen. Die Bybel is as`t ware die 'openingswoord' wat die ys breek en die gelowige tot `n gesprek uitnooi. Hierdie tipe gesag vrywaar nie die gelowige van verkeerde keuses nie, maar die Bybel speel `n belangrike rol in die vind van maniere om die ervaring en die belewenisse met God uit te druk. Vir my was dit beslis bevrydend om te weet dat die gelowige mens die vryheid van keuse geniet om verantwoordelike besluite binne haar eie lewenskonteks te neem, met die lewensbakens van die Bybel as riglyn. God is nie geïnteresseerd in willose slawe wat bevele moet gehoorsaam nie, maar in kinders wat die Vader uit hulle eie liefhet. Dit is juis op hierdie wyse dat God ons in en deur die lees van die Bybel wil oortuig – dus deur oorreding.

In die lig van bogenoemde insigte kon ek nie meer `n gelykaanteken tussen die Bybel en die *Woord van God* plaas nie. Hoewel die Bybel soms vir my die Woord van God bevat, was dit nie meer vir my op sigself die Woord van God as geheel nie (vgl die Hervormingsparadigma). Dikwels *word* `n deel uit die Bybel vir my die lewende Woord van God as Hy opnuut in my besondere omstandighede met my praat. In hierdie verband is dit `n vraag of Woord van God enigsins `n goeie metafoor vir die Bybel is. Die Bybel kan inderdaad ook gesien word as menslike neerslag van worsteling met en soeke na God,

vandaar die opmerking dat die Bybel geloofsinterpretasies oor God se betrokkenheid by die mens is. Ek het ook tot die besef gekom dat God se Woord nie net uit die Bybel gehoor kan word nie, maar ook in die natuur, musiek, deur ander gelowiges se getuienisse en handelinge, by geleentheid ook deur die heilige geskrifte van ander gelowe. God se Woord is beslis nie net tot die Bybel beperk nie; dit is baie meer omvattend.

As die Bybel nie meer vir my in die ortodokse sin geïnspireerd is nie, as die kanon 'oop' is, die gesag van die Bybel nie meer outoritêr funksioneer nie en die Bybel nie meer outomaties aan die Woord van God gelykgestel kan word nie, dan moet dit noodwendig my hantering van die Bybel beïnvloed. Dit was inderdaad die geval, en dan ook die hoofrede waarom ek nie meer die Bybel op dieselfde manier as voorheen kon lees nie. Soos reeds gesê, was dit aanvanklik vir my `n verwarrende en pynlike ervaring (vgl hfst 3). Bogenoemde insigte het by my die behoefte geskep om die Bybel in alle opsigte krities te lees, omdat ek besef het hoe `n geestelik verrykende ervaring dit moet wees. `n Besef van die vreemdheid van die Bybelwêreld, kennis oor die ontstaansgeskiedenis van die Bybel, die Bybel as literatuur, en die besef dat objektiwiteit in die lees en verstaan van die Bybel nie `n haalbare ideaal is nie, het my verder voorberei en toegerus vir die kritiese lees van die Bybel in die praktyk. Nou was die 'kan nie meer die Bybel lees soos voorheen nie' nie meer `n struikelblok nie, maar `n wonderlike uitdaging. Dit was duidelik dat ek gevorder het in die groeiproses tot kritiese leser.

Namate ek die kritiese leesproses begin beoefen het, was dit vir my duidelik dat hierdie manier van lees sekere implikasies vir my jarelange verstaan van sekere Bybelse temas het. Die feit dat beide die Ou Testament en die Nuwe Testament in een gesaghebbende (Christelike) kanon vervat is, was vir my aanvanklik problematies as gevolg van teenstrydige boodskappe wat gekommunikeer word. Dit was eers toe ek tot die insig kom dat die twee testamente vanuit verskillende perspektiewe geskryf is, dat die teenstellings vir my verstaanbaar geword het. Soortgelyk het die gebruik van die Ou Testament in die Nuwe Testament vir my probleme geskep, gemeet aan moderne eksegetiese metodes. As kritiese leser sien ek nie die Ou Testament as ondergeskik aan die Nuwe Testament nie. Die Ou Testament is inderdaad `n versameling (Joodse) geskrifte in eie reg wat nie deur die bril van die Nuwe Testament gelees behoort te word nie.

`n Ondersoek na die Ou Testamentiese profete as die paradigma van die Woord van God soos geuiter deur mense met goddelike gesag, het getoon dat die paradigma, op grond van verskeie teksgedeeltes self, in heeltemal `n ander rigting dui as my persepsie van wat die

profete was. Dit was duidelik dat die paradigma wat ek geken het, die fundamentalistiese profetiese paradigma, en dìt wat die Bybel self aandui, kan verskil. As kritiese leser was laasgenoemde opsie vanselfsprekend vir my van belang. Ek het besef dat dit nie korrek is dat die profetiese paradigma aanvaar kan word as die basiese patroon vir die verstaan van die Skrif as geheel nie. Die *soort waarheid* wat met die uitdrukking 'so sê die Here' verbind word, kan nie met presiese akkuraatheid en historiese betroubaarheid geassosieer word nie. Op grond van wat die profetiese literatuur self sê, is dit duidelik dat God deur stellings wat ten opsigte van hulle onmiddellike betekenis onwaar mag blyk te wees, mag kommunikeer. Dit is natuurlik in ooreenstemming met die Nuwe Testamentiese perspektief waar Jesus gelykenisse (dit is fiksie) as sy vernaamste metode van onderrig gebruik het. Verder was dit duidelik dat, as Ou Testamentiese gedeeltes wat in die Nuwe Testament gebruik word, in hulle historiese konteks bestudeer word, daar geen bewys is van gebeure wat in die Ou Testament voorspel is wat in die Nuwe Testament gerealiseer het nie. Hierdie insig, hoewel ontnugterend, het nie vir my tot geloofsontwrigting gelei nie. Die wyse waarop Ou Testamentiese profete die gelowiges in hulle tyd van God se trou wou verseker, hou ook vir gelowiges van die een-en-twintigste eeu die troos in dat God in *hulle* unieke omstandighede teenwoordig is.

Dat God in baie teksgedeeltes in die Ou Testament as veranderlik en buigsaam geteken word, was `n verrykende gedagte. Vir my is Hy nie onbuigsaam nie, omdat hy die *lewende* God is. Dat Hy deur gebede van gelowiges oorreed kan word om van Sy oorspronklike planne af te sien, vorm immers die basis van voorbidding. Om op so `n wyse antropomorfies aan God te dink, beteken vir die kritiese leser dat God immanent is, nie `n god buite die bereik van die gelowige nie. Geloof is immers `n keuse *vir God*, nie vir `n *denkbeeld* of `n *leer oor God* nie.

As die Bybel in sy geheel gelees word, en teksgedeeltes in hulle konteks bestudeer word, word die persoon wat die Bybel krities lees, ook met die kern van haar godsdiensopvattings gekonfronteer. In hierdie verband het ek gekyk na die, vir my, sentrale aspek van regverdigmaking deur die geloof en het ek die bevrydingsenergie van hierdie konsep vir die eerste keer kon waardeer. Dit was duidelik dat meer as een interpretasie van kernaspekte moontlik is en dat ek, as kritiese leser, nooit mag aanvaar dat *my* interpretasie die enigste korrekte, of selfs die mees waarskynlike, is nie. Verdraagsaamheid teenoor ander interpretasies, wat ook in die Bybel gereflekteer is, betaam die eerlike Bybelleser. Vir die meeste kritiese lesers sal dit `n baie nodige stap in die groeiproses wees.

Ten slotte was dit ook nodig om te verstaan hoe ander tradisies van die Christendom en ook ander godsdienste as die een wat ek van kindsbeen af geken het, lyk. Nadere kennis met die katolieke tradisie en die verskynsels van fundamentalisme en liberalisme in die tradisies, het die waarheid van die gesegde 'Onbekend maak onbemind' bevestig. Die kritiese benadering van die sogenaamde liberale Protestantisme het my aangegryp – en tot geestelike verryking gelei! Kontak met ander tradisies van die Christendom en ook met ander godsdienste, lei weer eens tot groter verdraagsaamheid by die gelowige wat bereid is om verder te kyk as bestaande opvattings en tradisies.

HOOFSTUK VYF

GROEIPROSES: DIE KRITIESE LESER, JESUS EN DIE CHRISTELIKE LEWE

Hierdie hoofstuk sluit aan by die groeiproses wat in hoofstuk vier aandag gekry het. Omdat die vraag wie Jesus werklik was, egter die hart van die Christelike geloof en lewe raak, regverdig dit, myns insiens, `n afsonderlike hoofstuk. Die groeiproses ten opsigte van wie Jesus was, en wie hy vandag nog is, verloop baie langsaam en kan baie traumaties wees. Die groeiproses is egter `n uiters verrykende ervaring, en het my opnuut tot die besef laat kom dat ek God deur die Christelike tradisie wil leer ken en Hom inderdaad daardeur *kan* ken op `n baie besondere manier.

1. HISTORIESE JESUS-NAVORSING

1.1 Die soektog na die Historiese Jesus

Die vraag wie Jesus werklik was, hou mense van die Bybelse tyd af reeds besig. Vergelyk, byvoorbeeld, Matteus 22:42 waar Jesus vir die dissipels vra:

> Wat dink julle van die Christus? Wie se seun is Hy?

Vandag nog bly die identiteit van Jesus `n sentrale en baie aktuele vraag binne die Christendom. Watter beeld van Jesus word binne die Nuwe Testament gekry? Is dit dié van die *historiese Jesus*, wat poog om te sê hoe en wat hy regtig was, of is dit dié van die *dogmatiese Jesus*, soos deur die kerk verkondig was (die *verkondigde Jesus*), of is dit dié van die *vertelde Jesus*, soos die dissipels hom aan ander voorgehou het (in die vier evangelies)?

Voor my geboorte as kritiese Bybelleser het Jesus se identiteit geen vrae of probleme opgelewer nie: Jesus is God, `n bonatuurlike wese, op `n bonatuurlike wyse in die wêreld in menslike gestalte geopenbaar om `n kruisdood te sterf tot vergifnis van die mens se sonde[38]. Dat Jesus ook 'waarlik mens' was, was aan my bekend, maar dit is hoegenaamd nie beklemtoon nie. Die aspek wat beklemtoon is, is sy goddelikheid. Hy is ook, en veral 'waarlik God'.

[38] Barr (1984:60) is tereg die mening toegedaan dat hierdie siening van Jesus nie net binne die fundamentalisme voorkom nie, maar oor `n wye spektrum binne die Christendom.

Al is die vraag na wie Jesus eintlik was, van die vroegste tye af reeds gevra, het die sogenaamde vraag na die historisiteit van Jesus van Nasaret eers teen die einde van die agtiende eeu `n al hoe meer prominente posisie in die teologiese denke van die Christendom ingeneem. Dit was veral binne die Duitse teologie dat hierdie kritiese vraag `n sentrale plek begin inneem het (vgl Patterson 1998:476-91). Joachim Jeremias stel dit só:

> No one in the ancient church, no one in the church of the Reformation period and the two succeeding centuries thought of asking such a question… The problem of the historical Jesus is of recent origin; the date of its birth can be precisely fixed at 1778. That date tells us that the problem of the historical Jesus is a child of the Enlightenment (Jeremias 1964:1-3).

In die eeue wat die Verligting voorafgegaan het, was teoloë oortuig dat die Evangelies vir ons historiese, betroubare inligting oor Jesus gee. Toe die volle impak van die Verligting egter in die agtiende eeu duidelik word, het hierdie opvatting onherroeplik verander. Tussen die jare 1774 en 1778 publiseer Gotthald Lessing die sogenaamde *Wolfenbüttel Fragmente* waarin hy die standpunt en idees van Herman Reimarus (1694-1768) oor Jesus van Nasaret wêreldkundig maak. Hierdie standpunte van Reimarus lei daartoe dat daar `n wig ingedwing word tussen Jesus, aan die een kant, en die Christendom as godsdiens, aan die ander kant. Wat later die Christelike geloof sou word, is (volgens Reimarus) ná Jesus se dood deur sy dissipels en volgelinge uitgewerk (Du Toit, B 2000:139-40; Patterson 1998:478-9).

Die idee dat alles wat ons in die Bybel lees, letterlik en histories waar is, kon eenvoudig nie meer gehandhaaf word in die lig van nuwe inligting oor hoe die wêreld werk nie. Nuwe dissiplines soos geskiedenis, aardrykskunde en wetenskap was deurslaggewend in hierdie opsig. Die vraag na die historiese Jesus het ontstaan toe geleerdes opgemerk het dat die evangelietekste `n *antieke wêreldbeeld*, wat erkenning gee aan aspekte waarmee `n moderne wêreldbeeld nie kan assosieer nie, weerspieël (vgl Patterson 1998; Du Toit, B 2000). Vergelyk, byvoorbeeld, Jesus se hemelvaart. Die antieke mens het aan die hemel gedink as `n gewelfde ruimte bokant die lug, en daarom het dit vir hulle sin gemaak om van Jesus se hemelvaart te praat. Vir die moderne mens, wie se wêreldbeeld ruimte en planete, atmosfeer en osoon insluit, maak dit nie meer sin nie.

Ook aan die begin van die een-en-twintigste eeu kom die kwessie van die historiese Jesus-navorsing met gereelde tussenposes ter sprake, soos juis nou weer met die bevindinge van die Jesus-seminaar (vgl bv Funk 1993, 1996) en die uitsprake van die sogenaamde Nuwe Hervormers (Craffert 2002; Botha 2002). Uit beide die openbare belangstelling en die dikwels negatiewe reaksie daarteen (deur veral kerklike ampsdraers), blyk dit steeds relevant

te wees. Talle mense, beide binne en buite die kerk, is nie meer tevrede met die tradisionele antwoorde wat hulle op hulle vrae kry nie. Juis om daardie rede is die historiese navorsing in ons konteks belangrik. Ten spyte daarvan dat die navorsing geen homogene beeld of konsensusstandpunt oor Jesus as *historiese figuur* bied nie, is daar tog sekere herkenbare patrone in die navorsing. Voorbeelde van sulke patrone of benaderings is, byvoorbeeld, Jesus as wysheidsleraar in mitologiese kleed, Jesus as die bonatuurlike mens (*superman*) en Jesus die sjamanistiese heilige persoon in sy kultuur (Craffert 2001b:101-6; 2002:161-76).

1.2 Historiese Jesus of verkondigde Christus

Sedert die begin van die eerste soektog na die historiese Jesus, het teoloë verplig gevoel om òf die Jesus van die geskiedenis (Liberale Teologie) òf die Christus van die geloof (Kerugmatiese Teologie) as normatief te aanvaar. Karl Barth en Rudolf Bultmann het beide die historiese ondersoek na die historiese Jesus as onnodig vir die Christendom afgemaak. Beide het aanvaar dat die beginpunt vir die Christelike geloof nie die historiese Jesus was nie, maar die verlossingshandeling van sy dood en opstanding. Dit was vir hulle die hart van die geloof en prediking – dit was die *kerugma*. Martin Kähler (1835-1912) het hulle hierin voorafgegaan. Daar is `n onbetwisbare skakel tussen Bultmann se kerugma-teologie en Kähler se stelling dat 'the real Christ is the preached Christ' (Kähler 1988:66). Kähler (1988:43,46) was van mening dat die Lewe-van-Jesusbeweging `n doodloopstraat was, bloot omdat ons oor *geen bronne*, gemeet aan die standaard van kontemporêre wetenskaplike geskiedskrywing, beskik om `n biografie van Jesus saam te stel nie. `n Student van Bultmann, Ernst Käsemann, het egter van hulle verskil. Sy siening was dat die evangelies, soos ons dit het, met *Christelike teologie* deurspek is. Dit is nie geskiedenis nie (Du Toit, A B 1985:267-8). Die evangelies gee egter almal uitdrukking aan die teologie in terme van `n lewe van Jesus. Albert Schweitzer (1906) het dit in sy groot werk oor die geskiedenis van die 'Leben-Jesu-Forschung' reeds beklemtoon dat elke opeenvolgende fase in die teologie sy eie gedagtes in Jesus gevind het en dat elke skrywer `n Jesus na sy eie persoonlikheid geskep het. Die feit dat hulle hul insigte in die vorm van `n lewe giet, impliseer dat die historiese realiteit van hierdie persoon onmisbaar is vir die Christelike verstaan van wie God is en hoe God werk. In die lewe van Jesus van Nasaret word dus geleer om God op `n nuwe manier te leer ken. Die vroeë Christelike prediking oor Jesus vervang nie daardie lewe en beskou dit as oorbodig nie; dit bevestig dit en maak dit beslissend (vgl ook Borg 1999a:3-14; Wright 1999a:15-27).

Ook Wolfhart Pannenberg (Van Huyssteen 1970:76-90), `n Duitse teoloog van die twintigste eeu, het, soos Käsemann, hom sterk uitgespreek teen `n skerp skeiding tussen geskiedenis (wetenskaplik gesien) en God se betrokkenheid by die mens (gelowig gesien). Hy wou juis `n 'teologie van geskiedenis' teenoor Barth en Bultmann verdedig. Vir hom was dit belangrik dat `n mens nie jou intellek hoef prys te gee om te kan glo nie. Hy wou nie geloof en rede teenoor mekaar stel nie.

Die vroegste Christene het nie `n keuse gestel nie: die historiese Jesus *was* hulle Christus van die geloof. Die vroegste Christelike prediking oor Jesus het hom nie met iets nuuts en verskillend vervang nie. Desnieteenstaande het die vroegste Christene tog dinge oor Jesus gesê wat hy nie self gesê het nie. Christelike prediking oor die Christus van die geloof was inderdaad iets verskillend, nie `n herhaling van wat Jesus gesê het nie (Patterson 1998:492). Om hierdie rede word baie Bybelse uitsprake oor Jesus verkieslik as *metafore*, wat sekere *waarhede oor Jesus* wou deurgee, gesien en nie as spesifieke historiese feite nie.

Die belydenisse van geloof wat deur Jesus se volgelinge gemaak is, het nie wat Jesus gesê en gedoen het met nuwe aansprake wat nie met hulle ervaring van hom verbind was, vervang nie. Anders as diegene wat negatief of neutraal teenoor hom gestaan het, het die vroegste Christene daarop aanspraak gemaak dat hulle in sy woorde en dade geleer het wie God eintlik was. Hoekom? Eenvoudig omdat hulle hom op daardie manier ervaar het. Wat hulle in Jesus ervaar het, het hulle tot `n nuwe status verhef: `n aanspraak oor wie God is, `n *teologiese* aanspraak. `n Leer, `n lewe is nog nie `n godsdiens nie. Dit moet `n mens bring by meer as belangstelling of bewondering; dit moet `n mens bring by die punt om die aanspraak te maak dat jy God in hierdie persoon gesien het (Patterson 1998:493).

Vroeë Christene se geloofsverklarings in Christus is in sigself egter ook ontoereikend om die historiese Jesus te beskryf. Om te sê Jesus is die 'Seun van God' beteken niks, tensy jy natuurlik iets van Jesus weet nie. Dat daar `n seun van God is, sou vir die antieke mense vanselfsprekend gewees het. Goddelike afstammelinge wat op die aarde beweeg het, was deel van die algemene religieuse mentaliteit van die antieke wêreld. Asklepius, Herakles en keiser Augustus was almal seuns van God (Patterson 1998:493). Hoekom sou `n mens dan sê dat *Jesus* `n seun van `n god, of selfs *die* Seun van God is? Alleenlik omdat `n mens gekies het om te glo in `n God wie se karakter in Jesus gesien is. Maar wie is daardie God? Dié antwoord kan slegs deur Jesus verskaf word, deur wat hy gesê en wat hy gedoen het wat mense so aangegryp het dat hulle verklaar het dat hulle in hom vir God leer ken het. Crossan (1994:20) stel dit bondig:

> Christian belief is always an *act of faith* in the *historical Jesus* as the *manifestation of God* (my kursivering).

Om hierdie rede sou dit verkeerd wees om die historiese Jesus as minder belangrik as die Christus van die geloof te beskou, en ook andersom. Patterson (1998:476) gaan so ver as om te sê dat die keuse tussen die historiese Jesus en die verkondigde Christus `n vals keuse is, want die struktuur van die vroeë Christelike geloof omvat beide historiese en belydenis-elemente in die skepping van betekenisvolle teologiese gesprek. Crossan (1994:200) meen dat die struktuur van die Christendom altyd sal wees: dit is hoe ons *Jesus-toe en Christus-nou* sien. Die Christendom moet herhaaldelik, geslag na geslag, die beste historiese oordeel maak oor *hoe* Jesus *toe* was, en op grond daarvan besluit wat die rekonstruksie beteken as *Christus nou*.

1.3 Relevante faktore by historiese ondersoeke

Die akademiese studie van die historiese Jesus gaan daaroor om `n akkurate, maar onpartydige, verslag van die historiese Jesus te gee, in teenstelling met die verkondigde (belydenis) Christus. Crossan (1994:xii-xiii) meld `n aantal faktore wat in berekening gebring moet word by enige sodanige ondersoek. Ek noem hierdie faktore kortliks, sonder om dit in besonderhede te bespreek.

- *Kruis-kulturele antropologie.* Dit is antropologie wat nie net op `n spesifieke gemeenskap gebaseer is nie, maar wat algemeen is vir alle gemeenskappe van dieselfde ekologiese en tegnologiese tipes. Wat sê geleerdes in dié terrein byvoorbeeld van antieke Mediterreense kultuur, in teenstelling met, byvoorbeeld, kontemporêre Amerika of Suid-Afrika? As historici Jesus byvoorbeeld as `n geletterde middelklas skrynwerker tipeer, sal kruis-kulturele antropologie daarop wys dat daar in die antieke gemeenskappe geen middelklas was nie, en dat plattelanders gewoonlik ongeletterd was. Hierdie faktor sal uiteraard veral vir diegene wat `n kultuur-sensitiewe benadering in historiese Jesus-navorsing voorstaan, van deurslaggewende belang wees (sien Craffert 2001a).
- *Grieks-Romeinse en veral Joodse geskiedenis in die eerste eeu.* Van belang hier is veral die situasie van die Joodse tuisland as `n kolonie van die Romeinse Ryk, as die land wat tussen Sirië in die noorde en Egipte in die suide gelê het, en as `n politieke

eenheid regeer is òf direk deur Romeinse goewerneurs òf indirek deur Herodiaanse heersers. Die werk van die Joodse geskiedskrywer Flavius Josefus is hier van besondere belang. Dié insig is belangrik vir enige historiese ondersoek, omdat Jesus as `n Joodse figuur wat binne hierdie geografiese gebied geleer en opgetree het, beskou moet word (vgl Borg 1994:22-3; 1999a:8-9). Gebeure rondom die verhoor en kruisiging van Jesus kan, byvoorbeeld, aan gebruike in die Romeinse Ryk van daardie tyd beoordeel word.

- *Literêre of tekstuele faktore.* Hoewel daar sekere feite in die evangelies voorkom wat, gemeet aan enige normale kriterium vir historiese bewys, nie in twyfel getrek kan word nie, is die evangelies nie geskiedskrywing of biografieë nie. Elkeen is wat dit uiteindelik genoem is: `n evangelie of Goeie Nuus. Wat die eerste Christene as die volgehoue bemagtiging van die Gees ervaar het, het diegene wat die Jesustradisie oorgelewer het, `n kreatiewe vryheid gegee wat moelik sonder bewyse bepaal sou kon word. Die kultuur-sensitiewe benadering maak erns met die werklikheid van wêreldbeelde waarbinne sekere verhale betekenis gehad het (Craffert 2001a). Vanselfsprekend sal literêre en tekstuele faktore in hulle werkswyse van groot belang wees.

2. KRITIESE LEES VAN DIE NUWE TESTAMENT EN NUWE INSIGTE: JESUS

Die kritiese leesproses, bevorder deur faktore in paragraaf 3 genoem, asook resultate van kontemporêre Historiese Jesus-navorsing, het vir my tot nuwe insigte van baie Jesus-gebeure gelei. Laat ek onmiddellik erken dat ek sommige van die insigte baie traumaties ervaar het. Dit het my laat besef dat ek nog nie die hermeneutiek van die tweede naïwiteit volkome my eie gemaak het nie (Ricoeur 1967). Dit was goed en wel om die Ou Testament krities te lees en te benader, maar die Jesus-gebeure het die hart van my geloof geraak. Vir die Christendom is Jesus sentraal. Skielik het ek besef waarom baie Ou Testamentici krities is ten opsigte van die Ou Testament, maar tog heel fundamentalisties te werk gaan as dit by die Nuwe Testament kom. Op hierdie stadium het die groeiproses werklik met rukke en stote gevorder. Ek het letterlik voor die vraag te staan gekom of die Christelike geloof nog vir my enige bestaansreg het, en of dit vir my enige betekenis het. Ek bespreek vervolgens die belangrikste nuwe insigte waartoe ek geraak het. Natuurlik mag my insigte verkeerd wees, want die aard

van historiese werk is dat ons altyd met waarskynlikheidsoordele te make het. Dit bly egter deel van `n kritiese leser se groeiproses.

2.1 DIE TWEE NATURE VAN JESUS

Die twee-nature-stryd is eeue lank reeds `n onverkwiklike stryd. Was Jesus God, of was hy mens? By die Konsilie van Nicea in 325, waar die Niceaanse Geloofsbelydenis aanvaar is, is die *Goddelikheid* van Jesus beklemtoon (Jesus is een – *homoousios* – met die Vader). Uit vrees vir eensydigheid is toe in Konstantinopel in 381 besluit om klem te lê op die *menslikheid* van Jesus (*vere deus, vere homo* – waarlik God, waarlik mens). By die Konsilie van Chalcedon in 451 is die twee-nature-leer van Jesus verder gevoer en is verklaar dat Jesus nie net waarlik God en waarlik mens was nie, maar een is (*homoousios*) met die Vader in sy Godheid en een is (*homoousios*) met die mens in sy menslikheid (Du Toit, B 2000:136). Die kritiese leser sal haarself op hoogte wil bring van hierdie vraagstuk ten einde self `n standpunt te kan inneem.

2.1.1 Jesus as God.

Is Jesus 'waarlik God'? Dit is `n vraag wat in ons tyd dikwels gedebatteer word, maar wat was Jesus en sy tydgenote se siening omtrent hierdie saak? Het *hulle* hom as God beskou? Ek bespreek die onderwerp vervolgens aan die hand van sekere Nuwe Testamentiese geskrifte.

i) Die *Johannes-evangelie*

`n Voor-kritiese lees van sekere teksgedeeltes van die Nuwe Testament mag die opvatting bevestig dat die skrywers Jesus wel as God beskou het. Vergelyk teksgedeeltes soos die volgende:

> Jesus het hulle geantwoord: 'Dít verseker Ek julle: Voordat Abraham gebore is, was Ek al wat Ek is (Jh 8:58).
> 'Ek en die Vader is een.' (Jh 10:30)
> En Tomas sê vir Hom: 'My Here en my God!' (Jh 20:28).

`n Kritiese lees van die teksgedeeltes toon dat hulle nie so onweerlegbaar die standpunt steun as wat met die eerste oogopslag die geval blyk te wees nie. In *Johannes 8:58* word die pre-eksistensie van Jesus geopper: hy was nie `n latere oorweging, `n nagedagte nie; hy was deel van die Skepping (vgl Harvey 1982:178). Om in hierdie sin pre-eksistent te wees, is nie dieselfde as om God te wees nie[39]. In hierdie verband kan ook gelet word op die pre-eksistensie van Wysheid in die Joodse wysheidsliteratuur. Daar word wysheid dikwels in vroulike vorm verpersoonlik as 'die Wysheidsvrou'.[40] In Spreuke 8:22-3 was Sophia in die begin by God, voor die wêreld geskape is:

> Die Here het my geskep,
> Hy het my begin;
> ek is die eerste wat Hy gemaak het,
> lank, lank gelede.
> Ek is lankal daar, van die begin af,
> Voor die aarde daar was.

Die uitroep van blydskap van Tomas in *Johannes 20:28* is woorde wat Tomas aanbiddend sê as hy sy twyfel oorkom. Dit is nie op sigself `n bevestiging van die Evangelie nie, en moet in konteks gelees word. Dit is dus moontlik dat hy nie vir Jesus as God gesien het nie, maar dat dit `n uitroep van aanbidding tot God self (apart van Jesus) was.

Wat egter vir my besonder betekenisvol is in die beoordeling van Jesus as God in die Johannes-evangelie, is dat dit nodig is om daarvan bewus te wees dat die tradisies oor Jesus in die evangelie aangepas en toegepas is vir die veranderende omstandighede van die vroeë Christelike beweging. Jesus self het in `n Palestyns-Joodse milieu opgetree, terwyl die evangelies geskryf is in en vir gemeenskappe in die Mediterreense wêreld, buite die Joodse grense. Gedurende hierdie dekades (Markus, die vroegste bron, is in ongeveer 65 geskryf) het die beweging se siening van Jesus *gegroei* (Borg 1994:9). Dit is duidelik sigbaar wanneer die materiaal chronologies, van vroeër tot later geskrifte, gerangskik word. Die vroeë Christelike beweging het later in toenemende mate van Jesus as goddelik begin praat en ook dat hy die kwaliteite van God het. In die Hellenistiese wêreld was so `n beeld heeltemal moontlik, terwyl dit in Palestina onaanvaarbaar sou gewees het as gevolg van monoteïsme (vgl ook par 1.2). `n Eksplisiete gelykstelling tussen Jesus en God is moeilik in te dink binne die Joodse denkraamwerk. Hierdie gelykstelling tussen Jesus en God sou binne enkele eeue tot die leer van die Drie-eenheid lei (Nicea 325). Min gewone Bybellesers is hiervan bewus, en onge-

[39] Vergelyk Jesus as die wysheid van God in paragraaf 2.2.5 van hierdie hoofstuk.
[40] Aangesien wysheid in Grieks *sophia* is, sal ek voortaan die eienaam Sophia gebruik in hierdie verband.

lukkig is die kerk seker die laaste wat mense hiervan bewus sal maak. In die Johannes-evangelie, wat eers teen die einde van die eerste eeu (ongeveer 95) ontstaan het, praat Jesus dus as *goddelike persoon*. Die 'Ek is'-stellings (vgl Jh 6:35,48,51; 8:12; 15:1; 14:6, ens) is uniek aan Johannes, soos ook bogenoemde *Johannes 10:30.* In die Sinoptiese evangelies praat Jesus baie anders (sien par 2.1.1 iii).

ii) *Egte Paulus-briewe*

Dit is nie alle Nuwe Testamentici wat sal saamstem met `n siening dat dit eers ná kontak met heidenfilosofie (Griekse filosofie) is dat daar aan Jesus as goddelik gedink is nie. Wright (1999d:160-3) voer byvoorbeeld aan dat daar in die Nuwe Testament `n baie vroeë tradisie is wat juis na Jesus as goddelik verwys. Paulus is die vroegste Christelike skrywer, en die vroegste dele van sy briewe mag dié wees wat die pre-Pauliniese Christelike beeld weerspieël. Uit die egte Paulus-briewe verwys ek kortliks na teksgedeeltes uit Romeine, 1 Korintiërs en Filippense.

Wat *Romeine 9:5* betref, is verskillende interpretasies moontlik:

> …hulle stam van die aardsvaders af, en uit hulle is Christus as mens gebore – Hy wat God is, verhewe bo alles en lofwaardig vir ewig! Amen (Rm 9:5).

Die punktuasie van die sin is deurslaggewend: is 'Hy wat God is' grammaties met die voor-afgaande sinsnede verbind, waardeur 'die Christus' gekwalifiseer word, of kom dit selfstandig voor? Is laasgenoemde die geval, sou dit as volg kon lees:

> …hulle stam van die aardsvaders af, en uit hulle is die Christus *as mens* gebore. God wat verhewe is bo alles, is geprys vir ewig! (my kursivering)

Die RSV gee dit ook só weer:

> …to them belong the patriarchs, and of their race, according to the flesh, is the Christ.
> God who is over all be blessed for ever.

Die Good News Bible vertaal dit ook so:

> …they are descended from the famous Hebrew ancestors; and Christ, *as a human being*, belongs to their race. May God, who rules overall, be praised for ever! Amen. (my kursivering)

Wat *1 Korintiërs 8:6* betref, lyk verskillende interpretasies ook vir my moontlik:

> …tog is daar vir ons maar een God, die Vader uit wie alles is en een Here Jesus Christus deur wie alles is, en ons deur Hom (OV).
> …is daar nogtans vir ons net een God: die Vader, uit wie alles is en vir wie ons lewe; en net een Here: Jesus Christus, deur wie alles bestaan en deur wie ons lewe (NAV).

Paulus beklemtoon dat die Christene, in teenstelling met die nie-Christene wat baie gode en baie here het, net *een God* en *een Here* het. In die lig van wat die vroeë Christene met Jesus as Heer (*kurios*) bedoel het (sien par 2.2.3 vir die Christologiese beeld van Jesus as Heer), is dit vir my geen uitgemaakte saak dat Paulus hier vir Jesus met God gelykstel nie.

Dieselfde geld *Filippense 2:5-11*. Vers 11 word as volg vertaal:

> …en elke tong sou erken:
> 'Jesus Christus is Here!' tot eer van God die Vader.

Weer eens is wat met 'Here' bedoel is in die vroeë Christelike beweging , nie vir my `n gelykstelling met God nie. Dit is *God* wat vereer moet word ('tot eer van God die Vader').

iii) *Deutero-Pauliniese briewe*

Onder hierdie hoof gaan ons kortliks kyk na Titus 2:13 en Kolossense 1:15-20.

Titus 2:13 kan op twee maniere gelees word:

> …terwyl ons uitsien na die gelukkige dag wat ons verwag. Op daardie dag sal die heerlikheid van ons grote God en Verlosser, Jesus Christus, verskyn (Tit 2:13).

Die Ou Afrikaanse Vertaling (OV) en die Authorised Version (AV) vertaal *Titus 2:13* as:

> …*die* grote God *en ons* Verlosser, Jesus Christus, … (my kursivering)

> …*the* great God *and our* Saviour Jesus Christ… (my kursivering)

Ander vertalings, soos die Nuwe Afrikaanse Vertaling (NAV), The Amplified New Testament en die Revised Standard Version (RSV) vertaal dit as:

> …*ons* grote God *en Verlosser*, Jesus Christus… (my kursivering)

> …*our* great God *and Savior* Christ Jesus… (my kursivering)

Sou vertalings soos die OV en die AV (wat formeel ekwivalente vertalings is) korrek wees, dan praat die teks *nie* van Jesus as 'God' nie. In vertalings soos die NAV (wat `n dinamies ekwivalente vertaling is) en die RSV kan dit egter verskillend geïnterpreteer word. Dit is duidelik dat vertaling ook interpretasie insluit.

Kolossense 1:15-20 is `n wysheidsgedig oor Jesus. Vers 15 lui as volg:

> Die Seun is die beeld van God,
> van God wat self nie gesien kan word nie.

Die konsep 'beeld' sê onder andere: waar Jesus is, is God ook; in Jesus kan gesien word wie God werklik is; Jesus tree namens God op (Van der Watt 1999:1598). Myns insiens is dit juis hierdie aspek wat tot verskillende interpretasies oor Jesus se godheid kan lei. Die vroeë Christene het in Jesus se doen en late iets van God gesien, `n blik op God gekry. Dit beteken egter nie dat hulle hom as God self gesien het nie.

Dit wil dus lyk asof teksgedeeltes in die Nuwe Testament nie finale uitsluitsel kan gee in die vraag of Jesus God is nie. Die kritiese leser kry die indruk dat Jesus eers in die na-Bybelse tyd God geword het. *Dit* is die tradisie wat ons teëkom in die ten volle ontwikkelde Christelike geloofsbelydenisse van die vierde en vyfde eeue. Daardie Christus (die Christus van die geloof) word van gepraat as goddelik, gelykwaardig aan God, die tweede Persoon van die Drie-eenheid.

iv) Die *Sinoptiese evangelies*

Daar is egter `n ander tradisie in die Nuwe Testament wat Jesus *nie* as God sien nie. Hierdie tradisie kom veral in die *Sinoptiese Evangelies* voor, hoewel dit ook in die Johannes-evangelie en die belangrikste briewe gevind word. Die opvallende in hierdie tradisie is Jesus se onwilligheid om daarop aanspraak te maak dat hy God is. Hy bied hom eerder aan deur die gebruik van die enigmatiese term 'Seun van die mens' (vgl bv Mk 2:28; 10:33,45; ens) Dit is die *duiwels en die duiwelbesetenes* wat hom as Seun van God erken en hom so identifiseer:

> Hy (die man met die bose gees) het Jesus al van ver af gesien…
> en hard geskreeu: 'Wat het U met my te doen,
> Jesus, Seun van God die Allerhoogste?…' (Mk 5:6-7)

Dit is opvallend dat sulke erkennings gewoonlik, soos in hierdie geval ook, vir Jesus as 'Seun van God' of as 'Christus' identifiseer, en nie as 'God' nie. Jesus het die verdere verspreiding van sulke erkennings sterk ontmoedig:

> As mense wat van bose geeste besete was, hom sien, het hulle voor Hom neergeslaan en geskreeu:
> 'U is die Seun van God!'
> Maar Hy het hulle baie uitdruklik belet om bekend te maak wie Hy is (Mk 3:11-2).

Net so was Jesus huiwerig om berigte oor sy genesingswonderwerke aan te moedig, en hy het ook sy dissipels ontmoedig om hul eie identifikasie van hom openbaar te maak:

> Jesus het die mense belet om dit aan iemand anders te vertel, maar hoe meer Hy hulle belet het,
> hoe meer het hulle dit verkondig (Mk 7:37).

Vergelyk ook Markus 8:29-30 waar Jesus, ná Petrus se belydenis dat Hy die Christus is, sy dissipels streng verbied het om ander van hom te vertel.

Jesus ontken ook uitdruklik dat hy 'goed' is, aangesien dit `n kwaliteit is wat God alleen toekom. As die ryk jongman van Markus 10:17-31 na hom hardloop en sê:

> …'Goeie Leermeester, wat moet ek doen om die ewige lewe te verkry?'

dan sê Jesus vir hom:

> 'Waarom noem jy My goed? Niemand is goed nie, behalwe God alleen' (Mk 10:17-8).

Hierdie woorde maak slegs sin as Jesus *nie* daarop aanspraak maak dat hy God is nie.

Hierdie onwilligheid van Jesus om op goddelikheid, en selfs die benamings 'Seun van God' en 'Christus' aanspraak te maak, is baie prominent in die evangelies en moet dus van groot belang wees. Dit is duidelik dat Jesus die Joodse monoteïsme van sy omgewing en van die Ou Testament ten volle aanvaar (vgl Mk 12:29). Monoteïsme is die geloof dat daar net *een* God is, en dat Hy Here van almal is. Dit was `n vasberade en onversetlike teenpool vir die verdraagsame politeïsme van die heidenwêreld (vgl Eks 20:3-5; Dt 5:7-9). Dit is binne hierdie kultuur van monoteïsme dat Jesus geleef het, gesterf het en verkondig is. Dit is binne hierdie historiese begrensing wat hy sy oortuiging van goddelike magtiging moes meedeel en wat sy volgelinge maniere moes vind om sy unieke status en betekenis uit te druk.

Dit is dus opvallend dat Jesus dwarsdeur die evangelies homself sien as dat hy totaal afhanklik is van en verenig is met die Vader, en beslis nie homself as `n tweede of mededingende god sien nie. Die Nuwe Testamentiese skrywers dring ook op die absolute eenheid van God aan, en toon geen noemenswaardige neiging om Jesus in terme van goddelikheid te beskryf nie. Dit was eers nadat die nuwe godsdiens ver buite die grense van sy oorsprong, Judaïsme, versprei het, dat dit moontlik geword het om die begrensing van monoteïsme te verbreek en Jesus as goddelik te beskryf. Harvey (1982:158) verwys na geskrifte van Ignatius van Antiochië in ongeveer 110 waarin Jesus as goddelik beskryf is. Aangesien hierdie opsie egter nog nie in Nuwe Testamentiese tye oop was nie, kon slegs menslike kategorieë gebruik word om Jesus se unieke outoriteit te beskryf.

Net soos wat eenstemmigheid in die Nuwe Testament oor die goddelikheid van Jesus ontbreek, so is daar ook hoegenaamd geen eenstemmige opinie onder *my respondente* oor hierdie vraag nie (afd A, vr 7)[41]. Dit wil dus voorkom asof hierdie vraag in die een-en-twintigste eeu nog steeds nie beantwoord is nie. By sommige is daar geen twyfel dat Jesus God is nie. Godfrey Ashby (2003:respondent vraelys) sê kort en bondig: 'Yes, as Son of God, of the same Being as the Father.' Johan van der Merwe (2003:respondent vraelys) verduidelik:

> 'Die naam 'Jesus' sien in die Nuwe Testament deurgaans op die historiese Jesus van Nasaret. Maar in kombinasie met ander name ('Seun van God', 'God', ens) of op ander wyses wil die Nuwe Testament na my oortuiging niks minder sê nie as dat ons in Jesus met niemand anders as die enigste ware, lewende God te make het nie en dat hierdie Jesus inderdaad Jahwe, die dinamiese, verrassende reddende God van Israel is wat ter wille van die wêreld op `n onvoorstelbare manier ons Broer en, tegelyk, "God met ons" kom word het.'

Hierdie lyn van redenering kom inderdaad in die kerktradisie voor, en word in die belydenisskrifte weerspieël.

Daar is ook die groep respondente wat die vraag meer wetenskaplik benader. Gys Els (2003:respondent vraelys) sien Jesus nie in `n ontologiese sin as God nie: 'Ek sien dat ek vir God in Jesus ontmoet. In daardie sin dus – as Jesus met my "praat", praat God met my.' J M Strijdom (2003:respondent vraelys):

> 'As daar `n misterie (genaamd 'God') in die kosmos is, sien ek dit in die aardse Jesus wat die sistemiese geregtigheid van God se heerskappy verteenwoordig.'

[41] Sien u Jesus as God?

Nicholas Taylor (2003:respondent vraelys):

> 'Jesus lived in obedience to God, and was thereby able to do the work of God in this world. It is possible to interpret Jesus in the terms of philosophical Judaism of his time, as God`s active presence in the world, and therefore in some way to identify him with God. This does not mean that a literal identification of Jesus as God, thereby denying his humanity, is necessary or appropriate.'

Pieter Craffert (2003:respondent vraelys) verwoord die opinie van diegene wat met `n nie-teïstiese Godsbeeld werk:

> 'Die woord "God" maak nie meer vir my sin nie. Dit is teïstiese manier van praat oor die goddelike, met ander woorde deur die goddelike voor te stel as `n persoon of wese. Dit is maar een voorstellingswyse. In daardie sin sou die antwoord "nee" wees. Jesus is nie so `n wese nie. Hy was `n aardse mens. In sy lewe sien mens egter wel `n voorbeeld van die goddelike deurskemer. Hy verteenwoordig die goddelike (goddelike waardes en lewenshouding) deur sy optrede. In daardie sin representeer hy die goddelike.'

Met Craffert se laaste stelling (nl dat Jesus die goddelike verteenwoordig) sou baie gelowiges kon akkoord gaan. Die verskil lê egter daarin dat hulle juis om daardie rede vir Jesus aan God gelyk stel, terwyl ander meen dat dit nie rede is om gelykstelling te impliseer nie.

In `n wêreldbeeld waarin `n goddelik-menslike wese nie meer sinvol is nie, hoef ek Jesus nie meer as goddelik te beskou nie. Vir my, as Christen, bly Jesus egter *die* manifestasie van God. Soos wat ek hom deur die kritiese lees van die Nuwe Testament opnuut leer ken het, het ek, soos sy eerste dissipels, iets van God in sy lewe gesien. Daarmee sê ek egter nie dat God nie ook in ander tradisies geken kan word nie. Vir my was Jesus egter by uitstek die een deur wie ek iets van God kon ervaar.

2.1.2 Jesus as mens

Was Jesus inderdaad 'waarlik mens'? Soos aangedui in paragraaf 2.1.1 word Jesus nie geteken as dat hy homself as God voorstel nie. Op grond van Romeine 1:3-4 kan ons sê dat Jesus van geboorte seun van Dawid was, maar deur die opstanding die benaming Seun van God ontvang het. Dit is die hooflyn van aanbieding in die Nuwe Testament. Daarmee kan natuurlik nie gesê word dat die benaming van Jesus as 'Seun van God' of selfs 'God' eenvoudig verkeerd is nie. Dit verteenwoordig egter *nie* die manier waarop die Nuwe Testament self die natuur of karakter van Jesus ontvou nie. Insig in die Nuwe Testamentiese voorstelling van Jesus laat vanselfsprekend die moontlikheid dat die verskillende vorms van

die Christendom mag verskil in hulle siening van wie Jesus was, en net so getrou aan die Skrif kan wees, en selfs meer, as dié tradisies wat eenvoudig vir Jesus aan God gelyk stel. Die probleem is egter dat die tradisie waarin ek opgevoed is, mense wat anders glo, eenvoudig verketter. Dit is egter niks nuuts nie, want hierdie verkettering het in die derde eeu reeds in die kerk voorgekom (vgl die vervolging van die Ariane).

Dat Jesus in sommige opsigte 'waarlik mens' was, spreek duidelik uit die vier evangelies. Dat hierdie deel van sy karakter egter vir baie gelowiges nie van belang is nie, is ewe duidelik. Was dit net sy menslike gestalte, sy menslike behoeftes en sy lyding wat in hierdie kategorie val, of het dit `n breër terrein gedek?

`n Belangrike vraag in hierdie verband sou wees in hoeverre Jesus die *eienskappe* van godheid weerspieël? In paragraaf 2.1.1 het ons reeds gesien dat Jesus nie wou hê dat die ryk jongman (Mk 10:17-31) hom 'goed' moes noem nie, omdat dit `n kwaliteit is wat God alleen toekom. Vir aspekte wat vir die fundamentalisme van belang is, is die *alwetendheid* van goddelike kennis seker die belangrikste. Synde God, word dikwels aanvaar dat Jesus oor dieselfde kennis as God moet beskik. `n Studie van hoe God in die Nuwe Testament geteken word, maak dit egter gou duidelik dat die volkome en volmaakte kennis waaroor God beskik, nie aan Jesus toegeskryf word nie. Trouens, die Nuwe Testament dui geensins aan dat hy oor sulke alwetendheid beskik nie. Dit is inderdaad so dat baie van Jesus se woorde slegs sin maak as dit *nie* die geval is nie. In `n groot deel van Jesus se onderrig is dit die *Vader* wat alwetend is: hy maak geen aanspraak daarop nie.

> Is twee mossies nie vir `n sent te koop nie? En tog sal nie een van hulle op die grond val sonder die wil van *julle Vader* nie (Mt 10:29; vgl ook Lk 12:6 – my kursivering).

Jesus sê uitdruklik dat `n mossie nie op die grond sal val sonder dat *sy Vader* dit nie weet nie. Hy sê *nie* dat dit nie sonder *sy (Jesus se)* wete sal gebeur nie. Die Nuwe Testament maak dit trouens baie duidelik dat Jesus – of 'die Seun' – *nie* oor dieselfde kennis as die Vader beskik nie:

> 'Maar niemand weet wanneer daardie dag en uur kom nie, selfs nie die engele in die hemel en ook nie die Seun nie. *Net die Vader weet dit.'* (Mk 13:32 – my kursivering)

As daar dus aan Jesus as God gedink word, hou dié gedagte die implikasie in dat hy in sy vleeswording oor beperkte goddelike eienskappe beskik. Sluit Fillipense 2:5 en verder dalk by hierdie gedagte aan?

> Hy, wat in die gestalte van God was, het dit geen roof geag om aan God gelyk te wees nie, maar het Homself ontledig deur die gestalte van `n dienskneg aan te neem en aan die mense gelyk te word (Fil 2:6-7); …

Hierdie verwysing mag, of mag dalk nie, die 'ontlediging' van goddelike perfeksie ten opsigte van kennis insluit. Die interpretasie van hierdie teksvers is egter hoegenaamd nie deurslaggewend vir hierdie saak nie. Die Nuwe Testament in sy geheel stel Jesus nie voor as een wat oor volle goddelike alwetendheid beskik nie; trouens, dat hy *nie* daaroor beskik nie, kom duidelik na vore. Dit is dus ongegrond om te veronderstel dat Jesus kennis oor natuurlike prosesse of oor die oorsprong van die heelal gehad het anders as dié van sy tydgenote, en dus nie 'waarlik mens' was in dié opsig nie. Om so-iets te veronderstel, beteken om die Nuwe Testament se voorstelling van Jesus te weerspreek.

Dit mag wees dat mense sal toegee dat dit so kan wees met *wetenskaplike sake* soos medisyne en botanie (vgl Jh 9:6 en 12:24), maar nie ten opsigte van *godsdienstige sake* soos die interpretasie en verstaan van die Ou Testamentiese tradisies nie. Jesus se godsdienstige boodskap was immers die kern van sy missie na die aarde, en daarom is dit eenvoudig onmoontlik om te glo dat hy gebrekkige stellings oor die Skrif sou maak of van kontemporêre en onvoldoende metodes van interpretasie gebruik sou maak (Barr 1984:61). Gevolglik sou hy nie na Jona se verblyf in die vis of na Noag se vloed kon verwys sonder dat hy absoluut korrek was in sy opmerkings oor sulke onderwerpe nie. Vergelyk egter Jesus se opmerking na sy verblyf in die aarde in Matteus 12:40 wat vroeër reeds as 'foutief' uitgewys is (vgl hfst 4, par 2.3). Dat Jesus `n spesiale bewustheid van God gehad het, word nie betwyfel nie. Dat dit egter presiese akkuraatheid ten opsigte van enige verwysings na die Sondvloed of Jona se verblyf in die vis impliseer, is eenvoudig die fundamentalistiese idee van die Skriftuurlike basis van die godsdiens wat in Jesus se denke ingelees word. Daar moet ook in gedagte gehou word dat Jesus oor geen wetenskaplike kennis van die Ou Testament beskik het nie – heel waarskynlik het hy slegs toegang tot mondelinge oorlewerings van die Ou Testamentiese tradisies gehad. Die Nuwe Testament self dui daarop dat Jesus `n redelik vrye benadering tot die Ou Testamentiese tradisies gehad het. In Markus 2:25-6 verwys Jesus na die hoëpriester Abjatar in `n gesprek met die Fariseërs. Dit is egter nie Abjatar wat in die verhaal waarna Jesus verwys, betrokke was nie (vgl 1 Sm 21:1-6), maar wel Agimelek, die vader van Abjatar. In die boeke van Samuel en Konings is Abjatar egter `n belangriker figuur as wat sy vader was, want hy en Sadok het die basis vir die ganse priesterlike orde gevorm. Die natuurlikste verklaring is dat Jesus eenvoudig die verkeerde naam geopper het, miskien

omdat die meer prominente naam eerder as die korrekte een, in sy gedagtes was. Jesus het nie met `n teks van die Ou Testament langs hom gesit as hy aangehaal het nie. Hoewel minder waarskynlik, kan dit ook wees dat Jesus die naam reg gehad het en Markus dit verkeerd geskryf het. Die ander evangelies (Mt 12:1vv; Lk 6:1vv) noem nie die naam van die priester nie. Dalk het hulle die fout in Markus opgemerk en eenvoudig die naam weggelaat. Dit is natuurlik `n minder belangrike aangeleentheid, maar dit is juis so op grond van genoemde rede, naamlik dat die akkuraatheid in sulke besonderhede, wat nie die belangrikheid van die verhaal of boodskap affekteer nie, nie vir Jesus belangrik was nie.

Soos in ander sake, het Jesus ook ten opsigte van die interpretasie van antieke geskrifte by die intellektuele metodes en parameters van sy tyd aangesluit, en kon sy hoorders hom gevolglik ten volle verstaan (vgl hfst 4, par 3.1). Daarmee word nie gesê dat die Nuwe Testament hom nie uitbeeld as dat hy *meer* as die gewone mens van sy tyd was nie. Die klem op sy buitengewoonheid is baie groot: die genesingswonders en ander wondertekens, die mag en gesag van sy prediking, die onvergelykbare kwaliteit van sy lewe, is almal aspekte wat ten doel het om hom as buitengewoon voor te stel. Die veronderstelling dat hy oor goddelike alwetendheid beskik het, word egter deur `n aantal feite weerspreek. Dat hy in hierdie opsig dus ook 'waarlik mens' was, is waarskynlik.

Dat Jesus in meer as een opsig net soos die mense van sy tyd, en soos mense deur alle eeue, gefunksioneer het, is nie te betwyfel nie. Deur dit te probeer ontken deur na hom te kyk deur die oë van `n spesifieke tradisie, is om nie getrou aan die Bybel te wees nie. Deur die oë van die Nuwe Testament kan die kritiese leser nie anders as om Jesus ook as mens van die eerste eeu raak te sien nie. `n Belangrike teks wat Jesus se *menslikheid* beklemtoon, word in Hebreërs 5:8-9 aangetref:

> Hoewel Hy die Seun was, het Hy deur alles wat Hy gely het, geleer *wat gehoorsaamheid is*.
> En toe hy volmaaktheid bereik het, het Hy vir almal wat Hom gehoorsaam is,
> die bron van ewige saligheid geword … (my kursivering)

2.2 Christologiese beelde

Veelvuldige Christologiese beelde word in die Nuwe Testament gebruik om uitdrukking te gee aan Jesus se verhouding tot God. Hierdie beelde, of titels, sluit, onder andere, die volgende in: Seun van God (Mk 15:39), Woord van God (Jh 1:1, 14), Wysheid van God (Lk 11:49), Messias (Mt 16:16), Heer, Lam van God (Jh 1:29), Lig van die wêreld (Jh 1:9),

Brood van die lewe (Jh 6:35), ware wynstok (Jh 15:1), ensovoorts. Borg (1999c:148-53) sien die Christologiese beelde as die stem van die vroeë Christelike gemeenskap en nie as Jesus se eie aansprake nie. Hoewel die Christologiese beelde die na-Pase stem van die gemeenskap is, is hulle nie bloot stellings oor die gemeenskap se ervaring nie. Dit is bevestigings oor, wat Borg noem, die voor-Pase Jesus (die historiese Jesus). In hom het hulle gesien hoe God is.

Die Christologiese beelde van die Nuwe Testament is *almal* metafore. Metafore kan natuurlik waar wees, maar hulle waarheid is nie letterlik nie (sien ook Borg 1994:108-11). Die wesenlike betekenis van die metafoor is 'om te sien as'. Om byvoorbeeld te sê 'Jesus is die Seun van God' is om hom *te sien as* die Seun van God. Christologiese metafore is dus *belydenisse van geloof*, nie stellings waarvan die feite geverifieer kan word nie. As Christen sien ek hierdie metafore, hierdie bevestigings oor Jesus, as waar, maar dan waar as *metafore*, nie letterlik waar nie.

2.2.1 Seun van God

Om te sê Jesus is 'die Seun van God' beteken niks, tensy jy iets van Jesus weet nie. Dat daar `n Seun van God is, sou vir die antieke mens vanselfsprekend gewees het. Goddelike afstammelinge wat op die aarde beweeg het, was deel van die algemene religieuse mentaliteit van die antieke wêreld. In die Hebreeuse Bybel en in die Joodse tradisie kan 'seun van God' verwys na:

- Israel (Eks 4:22; Hos 11:1)
- Koning van Israel (2 Sm 7:14; Ps 2:7)
- Engele, en miskien lede van die goddelike raad (Job 1:6)
- Naby Jesus se tyd is ander Gees-persone (*Spirit persons*) ook soms seuns van God genoem (Vermes 1983:210-3; Harvey 1982:158). Asklepius, Herakles, keiser Augustus was almal seuns van God (Patterson 1998:493).
- In die Christelike tradisie behoort dit moontlik te wees om selfs van gewone mense as seuns (of dogters) van God te praat, omdat hulle 'kinders van God' is.

Hoekom sou `n mens dan sê dat *Jesus* `n seun van `n god was, of selfs *die* Seun van God? Die enigste rede is omdat jy gekies het om nie te glo in `n God van volmaakte gesondheid (Asklepius), of van oneindige krag (Herakles), of van rykdom en brutale mag (Augustus) nie.

Jy het gekies om te glo in `n God wie se karakter in Jesus (die historiese Jesus) gesien is. In die antieke tyd het seuns van God almal met God `n intieme verhouding gehad, soos dié van `n geliefde kind met sy ouer (Borg 1999c:151).

Om meer lig te werp op die besondere verhouding wat Jesus, as Seun van God, met God gehad het, is dit nodig om vas te stel hoe die *verhouding tussen `n vader en sy seun* normaalweg in daardie tyd verstaan is. Vir die ietwat sentimentele ideaal van intimiteit en vennootskap tussen vader en seun is daar geen bewys *voor* die Verligting nie, en dit is eers onder die invloed van die Romantiese Beweging algemeen aanvaar (vgl Stone 1977:239-44). Harvey (1982:159-65) noem *drie belangrike aspekte* wat die verhouding tussen `n seun en sy vader in Jesus se tyd gedefinieer het:

- Bo alles was die seun aan sy vader *gehoorsaamheid* verskuldig:

  > …Wat ek jou sê, moet jy vashou,
  > my voorskrifte moet jy uitvoer,
  > sodat jy werklik kan lewe (Spr 4:4).

  Die wet het selfs bepaal dat `n koppige seun se ongehoorsaamheid met die dood strafbaar was (Dt 21:18-21). Waar mense in die Bybel of in latere Joodse literatuur seuns van God genoem is, is dit die kwaliteit van gehoorsaamheid wat primêr deur hierdie metafoor gesuggereer word. Om dus te sê dat Jesus 'Seun van God' was, was in die eerste plek om te sê dat hy volkome gehoorsaamheid aan die goddelike wil betoon het. Hierdie vader-seun-verhouding het Jesus se lyding in `n mate verstaanbaar gemaak. Die skrywer van die Hebreërbrief het dit as volg uitgedruk:

  > Hoewel Hy die Seun was, het Hy deur alles wat Hy gely het, geleer wat gehoorsaamheid is.
  > En toe Hy volmaaktheid bereik het, het Hy vir almal wat aan Hom gehoorsaam is,
  > die bron van ewige saligheid geword… (Heb 5:8-9).

- `n Tweede aspek van die vader-seun-verhouding wat ewe vreemd is in ons kultuur, is dat *geleerdheid of kunde en kennis van die ervaring van die ouers verkry is.* Die basiese onderrig en vakmanskap wat `n vader sy seun kan bied, het as model gedien vir beide algemene opvoeding en vir die oordrag van verborge kennis (vgl Spr 1 en 4). Dit het mettertyd vir Jesus se volgelinge duidelik geword hoekom hy op `n unieke wyse gekwalifiseer het om 'Seun van God' te wees. Dit is hy wat, op `n baie besondere wyse, die waarheid oor God geleer het:

> 'My Vader het alles aan My toevertrou. Niemand weet wie die Seun is nie behalwe die Vader, en wie die Vader is nie behalwe die Seun en elkeen aan wie die Seun dit wil bekend maak' (Lk 11:22; vgl ook Mt 11:26-7).

- Ook die derde aspek van die verhouding strek ver buite die gebruik van ons tyd. Dit is die aspek van *agentskap*. Die Jode was nog altyd `n groot handelsvolk en die belangrikheid van betroubare agente vir die suksesvolle uitbreiding van die besigheid, is goed verstaan. `n Besigheidsman sou sy seun bo enigiemand anders as agent verkies. Die vader sou nie slegs op volkome gehoorsaamheid van sy seun kon staatmaak nie, maar die belange van die seun, wat ook die erfgenaam van die besigheid was, sou met dié van die vader ooreenstem (vgl die gelykenis van die wingerd in Mk 12:1-12). `n Belangrike aspek van die Joodse wet van agentskap was dat die agent, vir die doeleindes van die transaksie waarvoor hy gemagtig is, dieselfde respek moes ontvang wat die hoofkarakter sou toekom as hy teenwoordig was. Laasgenoemde was dus in sy agent teenwoordig. Hoewel nie direk na Jesus as `n agent verwys word nie, is daar tog sekere omstandighede wat dit impliseer. In die evangelies word daar telkens te kenne gegee dat Jesus van homself sou gesê het dat hy 'gestuur' is (vgl Mt 15:24; Mk 9:37; Lk 9:48; Jh 13:20, ens). Selfs Paulus meld twee keer dat God sy seun 'gestuur' het (Rm 8:3; Gl 4:4). As die een wat daarop aanspraak maak dat hy deur God gestuur is, erken is as die seun van God, kan dié titel nie anders as die implikasie ingehou het dat hy God se verteenwoordiger, Sy 'agent' was nie.

Soos hierbo uiteengesit, sluit die woord 'seun' in sekere kontekste *gehoorsaamheid* aan sy Vader se wil, `n *geërfde kennis* van sy vaardighede en ervaring en die magtiging om as ten volle gemagtigde *agent* op te tree, in (Harvey 1982:159-65). Hierdie kontekste is almal in die verhale oor Jesus aanwesig, en word as vanselfsprekend aanvaar in woorde van Jesus wat as outentiek beskou word. Om Jesus dus Seun van God te noem, was om die aanspraak wat in sy woorde en optrede geïmpliseer het dat hy volkome gehoorsaam was aan die goddelike wil, dat hy gesaghebbend oor God kon leer, en dat hy bemagtig was om as God se gemagtigde verteenwoordiger en agent op te tree, te aanvaar. Gerhardsson (1979:88) sien die metaforiese gebruik van die frase só:

> 'The Son of God' is not treated as a ready-made title for a specific figure for which people are simply waiting and with which Jesus is simply identified. It is used as an *interpretative designation*… (my kursivering)

Jesus was dus nie letterlik die 'Seun van God' nie. Die feit dat hy in `n besondere verhouding tot God geleef  het, word eerder daardeur geïmpliseer. Die besef dat die Christologiese beelde metafories is, is voordelig, want dit verhoed dat voorrang aan slegs een beeld verleen word. Wanneer 'Seun van God' as een metafoor tussen vele ander gesien word, lei dit tot `n meer omvattende verstaan van die betekenis van Jesus soos ervaar en uitgedruk in die vroeë Christelike beweging (Borg 1994:110). Ja, Jesus was die Seun van God, maar hy was ook die vleeswording van die Woord (*logos*), wat ook die Wysheid van God was. Hy was die Seun van God, die *logos* van God, die *sophia* van God.

Wat my *respondente se reaksies* op die vraag 'Sien u Jesus as die Seun van God?' (afd A, vr 6) betref, het ek geen negatiewe antwoord gekry nie. Almal sien dus vir Jesus as die Seun (of seun) van God. Uiteraard ken almal egter nie dieselfde waarde aan die titel of beeld toe nie. Die bewoording van belydenisgeskrifte word weerspieël in Mathew Clark (2003:respondent vraelys) se reaksie: 'Son of God, God the Son, second person in the Godhood. Came in human flesh te live among humanity.' André Meintjes (2003:respondent vraelys): 'Jesus is die Seun van God. Tweede persoon van die Goddelike Drie-eenheid.' Godfrey Ashby (2003:respondent vraelys): 'Yes. As God the Son, total God. As God perfect human creation, totally human.' A W Doyer (2003:respondent vraelys) voeg `n ander dimensie by: '"Seun" in die sin dat Hy by uitnemendheid God se "hart" aan ons kom toon het – dit wil sê Hom aan ons kom bekend maak het.'

Die meeste kritiese lesers sien die beeld histories en metafories, en verduidelik dan wat hulle daaronder verstaan. Louis Jonker (2003:respondent vraelys):

> 'Hierdie is `n titel wat uiteraard uit die Hellenistiese konteks van ontstaan kom. In hierdie opsig is dit nie `n unieke titel wat slegs vir Jesus gebruik is nie. Maar binne die Christelike gemeenskap is hierdie titel in die belydenis van die kerk deur die eeue gebruik om Jesus se goddelikheid aan te dui, en om tegelykertyd sy menslikheid aan te dui. In hierdie opsig is die titel nie vir my problematies nie. Die titel is eintlik meer `n belydenis as wat dit `n beskrywing is.'

Sakkie Spangenberg (2003b:respondent vraelys):

> 'Ja. Ek verstaan "seun van God" soos dit in Joodse kringe van die eerste eeu verstaan is. Dis nie `n beskrywing van `n hemelse wese nie – maar `n verwysing na `n besonderse mens of dan `n mens wat met God in `n verhouding staan.'

Willem Boshoff verduidelik sy verstaan van die begrip 'Seun van God' as volg:

> 'Ja, in die vorm van `n geloofsuiting oor sy werk op aarde. Soos die geval was met profete, was sy status en boodskap nie sonder meer duidelik vir alle mense wat hom leer ken het nie, want dit was geloofsgedrewe. Ek sluit egter gemaklik aan by die spreekwyse van die Christendom om van Jesus as "Seun van God" te praat. Van fisiese/biologiese afkoms sê dit vir my niks.'

Gys Els (2003:respondent vraelys) lê klem op die metaforiese gebruik van die term:

Ja, maar ek beskou die term 'seun van God' as `n relasionele term en nie `n ontiese nie. Ek beskou Jesus ook as die 'lam van God', as die 'woord van God', as die 'ware wynstok' en as die 'goeie herder', ensovoorts. Dit is metafore wat bepaalde relasies probeer verduidelik in terme van die bekende. 'Seun van God ' is dan iemand wat so `n naby verhouding met God het, wat God so goed ken, dat hulle soos 'Pa en seun' is. Jakes sê in Siener in die suburbs: 'As jy aan my laaitie vat, vat jy aan my.' Ek hou van Crossan se 'Jesus = human face of God' – wat NOG `n metafoor is.

2.2.2 Messias en Christus

'Christus' is die Griekse vertaling vir die Hebreeuse woord vir 'Messias' (Patterson 1998:495). Christene maak daarop aanspraak dat Jesus 'die beloofde Messias' is. In die Ou Testament is daar immers voorspellings aangaande die Messias, die Verlosser en Redder van Israel en hierdie voorspellings het bepaalde verwagtings geskep. Die kritiese leser sal die historiese konteks van hierdie messiaanse voorspellings wil bepaal. Wat in na-Ballingskaptekste aangetref word, is die literêre uitdrukking van `n *religieuse en `n politiese verwagting* wat in die laat-Judaïsme ontstaan het. Dit is gemotiveer deur historiese gebeure wat die konsep van Israel as `n uitverkore volk weerspreek het, en ook deur die verwagting van die heroprigting van die Dawidiese Ryk (Kriel 2001:312). Die Messias was dus `n *religieuse verwagting* wat deur sosiale en historiese gebeure ontwikkel is, `n verwagte agent om God se *politieke agenda* vir Israel te verwesenlik. Harvey (1982:136) meen die 'messias' is iemand wat nasionalistiese, en *selfs militêre* hoop ingehou het. Hy sou `n leier wees wat die vyand, die Romeine, oorwin het, en nie sou skroom om kragdadig op te tree nie. God sou Israel se geloof aan die einde van die tye regverdig deur `n goddelik gekose agent, die Messias, te stuur. Judaïsme het nooit die Messias as `n goddelike wese, as die vleesgeworde God, gesien nie. In die leefwêreld van die Bybel is die koning van Israel God se 'christus'/'messias' genoem (kyk Ps 2:2; PssSol 17:21-7; PssSol 18:5-9) en nie Jesus van Nasaret nie. Ook in die periode van die Tweede Tempel is verskeie rebelleleiers in die Galilese kleinboerdery-

gemeenskap as 'messiasse' gesien (kyk o a JosBJ 1.204-7; JosAnt 14.159-79; vgl ook Mk 13:21-2).

Jesus, synde `n toegewyde Jood, sou nie die Messias verstaan het soos die Christelike kerk die idee ontwikkel het nie. Geen Jood sou hom kon voorstel dat `n mens in die goddelike natuur kon deel nie (vgl Joodse monoteïsme). Vir hulle is dit `n godslasterlike gedagte. Hierdie konsep was egter algemeen in die wêreldbeeld van die Grieke en die Romeine. (Patterson 1998:498), en `n mens kan aflei dat die Christelike konstruksie van die Messias as vleesgeworde God `n invloed vanuit die Grieks-Romeinse milieu was (vgl par 2.1.1). Borg (1999b:53-4) is ook die mening toegedaan dat die voor-Pase Jesus nie aan homself as messias gedink het nie, en dat dit dus die stem van die gemeenskap is wat Jesus só beskryf en ervaar het. Jesus self het telkens geweier om Messias genoem te word (vgl bv Mt 16:20). Ook in die Markus-evangelie was dit die geval (kyk Den Heyer 1996:78-80). Wright (1999b:93-107), daarenteen, sien Jesus weer as dat hy bewustelik `n messiaanse roeping uitleef en dat hy binne daardie raamwerk sy eie dood gesien het met die doel om te verlos. Natuurlik mag Wright reg wees. Sy opinie bly egter, soos alle ander ook, steeds `n waarskynlikheidsoordeel. In die lig van die historiese konteks van die messiaskonsep, lyk Wright se oordeel egter vir my meer onwaarskynlik.

Ook die Christologiese beeld van Messias word metafories gebruik. Die Christelike oortuiging dat Jesus die messias is, is `n belydenis: in hierdie persoon sien ek die Messias (en die Seun van God, die Wysheid van God, die Woord van God, ens). Hierdie bevestiging hoef nie verstaan te word as feite oor Jesus en sy gewaarwording van wie hy was nie.

Dit is eerder `n verbintenis om in die soort mens wat hy was, die beslissende openbaring van God te sien en hoe `n lewe, gevul met God, is (Borg 1999e:237-8). Om Jesus 'Christus' of 'Messias' te noem, beteken om te verklaar dat met Jesus die heerskappy van God (en nie die Romeinse heerskappy nie) hier was, dat dit is en was soos hy dit beskryf het (Patterson 1998:495). Jesus se optrede hier op aarde was immers in die eerste plek daarop gemik om die koninkryk (die heerskappy) van God te verkondig. Kan `n mens glo dat die heerskappy van God soos `n groot maaltyd is waar almal welkom sal wees (Mt 22:1-14; Lk 14:15-24; Tomasevangelie 64)? Dit is wat dit beteken om Jesus die Christus/Messias te noem: dit is om sy visie van die maaltyd en die God wat daarby betrokke is, te aanvaar.

2.2.3 Jesus as Heer (kurios)

Wat beteken dit om te sê 'Jesus is Heer'? `n Heer - in Grieks *kurios* – is iemand wat dienaars tot sy beskikking het. Ook hierdie titel het dus nie oorspronklik met die Christendom te doen nie. Patterson (1998:495) meen dat om Jesus as jou Heer te bely, eenvoudig beteken om te vra 'Wat staan my in Jesus se diens te doen?' Dit impliseer nie `n verbintenis aan `n metafisiese goddelike natuur soos wat aan Jesus toegeskryf is nie. Dit lyk vir my dit kan dan onderskei word van Here (*Jahwe*), wat die eienaam vir God in die Ou Testament is. Christene wat Jesus nie as goddelik sien nie, behoort geen probleem te hê om Jesus as Heer te erken nie (vgl Kriel 2001:317). Met Jesus as Heer, vra die gelowige eenvoudig 'Wat beveel Jesus my om te doen?' In die gelykenis van die groot maaltyd in Lukas 14:15-24, byvoorbeeld, beveel Jesus dat mense die strate moet invaar en almal na die groot maaltyd nooi, ten spyte van die konvensionele wysheid van die tyd wat tafelgemeenskap as `n kaart van ekonomiese diskriminasie, sosiale hiërargie en politieke differensiasie gesien het. Farb en Armelagos (1980:4,211) som die gebruik só op:

> In all societies, both simple and complex, eating is the primary way of initiating and maintaining human relationships… Once the anthropologist finds out where, when and with whom the food is eaten, just about everything else can be inferred about the relations among the society`s members… To know what, where, how, when and with whom people eat is to know the character of their society.

Jesus se alternatiewe (subversiewe) wysheid is hier ter sprake (Borg 1994:80-5). Gesamentlike maaltye bied `n sosiale uitdaging vir die gemeenskap. Gesamentlike maaltye is die simbool en beliggaming van radikale gelykmaking van mense wat die geldigheid van enige diskriminasie onder hulle ontken (Crossan 1994:69-71). Dit is die visie van die heerskappy van God wat Jesus bied. Dit is wat hy sy volgelinge beveel om te doen. Is ek bereid om *dit* te doen, erken ek Jesus as my Heer.

Die vroeë Christene het nie in Jesus `n ander wese, `n tasbare godheid aangevoel nie. Hulle het in sy optrede ervaar wat `n ware menslike wese kan en behoort te wees:

> In his life they experienced a depth of meaning that tapped into what they knew to be true, ultimately true. Such truth is called in normal human parlance, God (Patterson 1998:498).

Jesus het hierdie ervaring binne die raamwerk van die Joodse tradisie verpersoonlik. Hy het die konvensionele wysheid van sy tyd uitgedaag tot die punt waar hy met die politieke en

religieuse sisteem van sy tyd gebots het, `n konflik wat tot sy dood gelei het. Dit is `n verpersoonliking van die goddelike wat die kritiese leser ook vir haar medemens moet wees – as sy Jesus as haar Heer wil bely.

2.2.4 Jesus as Verlosser

En wat van 'Verlosser'? Wat beteken dit om in metaforiese taal te sê 'Jesus is my Verlosser'? Volg die navorser die kultuur-sensitiewe benadering (Craffert 2001a; Craffert 2001b), is dit gou duidelik dat die antieke wêreld nie `n gebrek aan verlossers gehad het nie: Isis, Astarte, Asklepius, Zeus, keiser Augustus, ensovoorts. Verlossers was in daardie tyd volop, omdat die antieke tye so rof was. In daardie tyd sou mense vra: 'Is daar enigiemand wat vir my omgee?' 'Is daar `n God wat vir my persoonlik omgee, wat my liefhet?' Dit is die tipe vrae agter die soektog na `n verlosser. `n Verlosser is een wat vir my omgee, my liefhet, my sal beskerm. Waar is dié soort liefde en sekuriteit te vind? In die militêre mag van keiser Augustus? In die helende aanraking van Asklepius? In die misterieuse binneste heiligdom van die Isistempel?

Toe die vroeë Christene gesê het Jesus is hulle Verlosser, het hulle daarop aanspraak gemaak dat die liefde van God om die gesamentlike tafels van die Jesusbeweging (Koninkryksbeweging) te vind was. Dit is waar hulle sorg, en liefde en die beskerming en sekuriteit, wat alleen verkry word van uit ervaring te weet dat daar `n God is wat vir my persoonlik omgee, ervaar het. Jesus het vir hulle `n ervaring van die onbeperkte liefde van God vir diegene wat dit die minste ervaar het, geskep: die armes, die blindes, die lammes, die dakloses. Op hulle beurt het hulle hom as 'Verlosser' bely (Patterson 1998:495).

Ongetwyfeld is die historiese Jesus belangrik, maar so ook die belydenisse van die vroeë kerk. Dat Jesus se heerskappy die heerskappy (koninkryk) *van God* is, dat hy eise aan die mens se lewe stel, dat jy in hom kan skuiling vind – dit is gewaarwordings wat uit die belydenistaal van die vroeë kerk kom. Dit is ook belydenisse waarmee ek my kan en wil vereenselwig.

2.2.5 Jesus as die Wysheid van God

Vir my algemene gedagtegang in hierdie paragraaf, steun ek sterk op Borg (1994:96-111). Die geloofsbelydenis van Nicea (325) was baie belangrik vir die vorming van Christelike

beelde van Jesus. Dit reflekteer ontwikkelings aansienlik later as in die Nuwe Testamentiese periode. Hierdie ontwikkelings word deur Borg (1994:111) nie as 'verkeerd' beskou nie. Hulle verteenwoordig die beste pogings van die kerk om sy leerstellings in die denkkategorieë van dié tyd te konseptualiseer. Die gevaar is egter dat hulle neig om die metaforiese en diverse Christologiese beelde van die Nuwe Testament te verberg. Die Seun van God Christologie is die kern van die populêre beeld van Jesus en dit kan hoofsaaklik toegeskryf word aan die rol wat die Geloofsbelydenis van Nicea sedertdien in die kerk gespeel het (Borg 1994:97).

Ander, meer onbekende, beelde is (Dunn 1992:979-91):

- Jesus as 'tweede Adam' (Paulus)
- Jesus as 'Lam van God' (Johannes, Openbaring)
- Jesus as 'die groot hoëpriester en offer' (Hebreërs)
- Jesus as *logos*, dit is 'Woord' (Johannes)

Een van die beelde wat waarskynlik net so vroeg, of selfs vroeër, as die seun/vader beeldspraak is, is die beeld van Jesus as nou verwant aan goddelike wysheid. Hierdie wysheidschristologie het Jesus uiteindelik gesien as die verpersoonliking of vleeswording van 'die wysheid van God' (Kriel, J & C 2002:145). Dit kan ons beeld van Jesus op talle maniere beïnvloed.

Wysheid in die *Joodse tradisie* het verskillende betekenisse. Wat grondliggend is vir die verstaan van die vroeë Christelike beweging se taal oor Jesus as die wysheid van God, is dat wysheid in die Joodse wysheidsliteratuur dikwels in vroulike vorm verpersoonlik word as 'die Wysheidsvrou'. In ooreenstemming met hierdie personifikasie is *wysheid* `n vroulike selfstandige naamwoord in beide Hebreeus (äîëç) en Grieks (óïößá). Die Wysheidsvrou verskyn reeds in Spreuke 1:20vv waar sy in `n openbare plek praat soos een van die profete van Ou Israel. Sophia (sien voetnoot 40) se onderskeie rolle word vollediger beskryf in `n uitgebreide rede wat in Spreuke 8:1-9:6 aangetref word.

Hoe moet oor die merkwaardige rol van *Sophia* in die wysheidstradisie van Israel geoordeel word? Die onlangse wetenskap het getoon dat daar `n noue verbintenis tussen *Sophia* en God is, soms in só `n mate dat daar geen onderskeid is ten opsigte van funksies en kwaliteite wat aan haar toegeskryf word nie. Johnson (1992:91) praat van 'the functional equivalence between the deeds of *Sophia* and those of the biblical God'. Die taal oor *Sophia* is dus nie bloot personifikasie van wysheid in vroulike vorm nie, maar personifikasie van

God in vroulike vorm. *Sophia* is `n vroulike beeld vir God, `n lens waardeur goddelike realiteit as `n vrou verbeeld word (Johnson 1992:91-2).

In die *Sinoptiese Evangelies* is daar verskeie gedeeltes wat Jesus met die figuur van wysheid (Sophia) assosieer. In *Lukas 11:49* praat Jesus namens die goddelike wysheid (Sophia), en is as sodanig haar afgesant en verteenwoordiger:

> Daarom het die Wysheid van God gesê: 'Ek sal profete en apostels na hulle toe stuur,
> maar hulle sal sommige van hulle doodmaak en ander vervolg.'

In *Matteus 11:18-9* (ook *Lk 7:33-5*) praat Jesus van homself as `n kind van Sophia:

> Johannes het gekom en nie geëet of gedrink nie, en hulle sê: 'Hy is van die duiwel besete.'
> Die Seun van die mens het gekom en geëet en gedrink, en hulle sê: 'Kyk daar, `n vraat en `n wynsuiper,
> `n vriend van tollenaars en sondaars.' Maar God tree met wysheid op, en sy werke bewys dit.'

Hierdie gedeeltes impliseer dat die vroeë Christelike beweging Jesus as beide segsman en kind van Sophia gesien het, en dat Jesus van homself in daardie terme gepraat het (Schüssler-Fiorenza 1985:132-5).

Ook *Paulus* praat van Jesus as die Sophia van God. Daar is `n opvallende ooreenkoms tussen Paulus se boodskap en die subversiewe wysheid van Jesus. Dit is die duidelikste sigbaar in Paulus se gebruik van die taal van *regverdigmaking*, wat `n wetlike metafoor is. Hoewel dit nie presies dieselfde as die moderne 'onskuldig' of 'vrygespreek' beteken nie, beteken dit dat die beskuldigde reg is, dat hy gelyk het. Na die teologiese sfeer verplaas, sou *regverdigmaking* te make hê met hoe `n mens se saak met God reggemaak is (Borg 1994:104). Vir Paulus was die hart van die evangelie dat ons *deur genade* met God reggemaak is (vgl Rm 3:24; 10:4; Gl 5:1). Die teenoorgestelde daarvan is natuurlik regverdiging deur werke, dus om deur 'werke van die wet' aan God se vereistes te voldoen, Sy guns te bekom.

Hierdie twee totaal verskillende lewenswyses sluit aan by die lewe van konvensionele wysheid ('lewe onder die wet'), met sy klem op vereistes en belonings, en die subversiewe wysheid van Jesus ('lewe deur genade'), met sy klem op die deernis (*compassion*) en Gees van God (Borg 1994:105).

Paulus het ook `n sterk kontras tussen 'die wysheid van hierdie wêreld' en 'die wysheid van God' ontwikkel in die eerste vier hoofstukke van 1 Korintiërs. Dit is dieselfde as die kontras tussen konvensionele wysheid en die subversiewe wysheid van Jesus. Soos Jesus,

het Paulus die wêreld van konvensionele wysheid verwerp, en het hy van `n alternatiewe wysheid, gegrond op die genade van God, soos bekend in Jesus, gepraat. Paulus het ook uitdruklik van Christus as 'die wysheid van God' gepraat:

> … maar ons verkondig Christus wat gekruisig is. Vir die Jode is dit `n aanstoot en vir die ander is dit onsin, maar vir dié wat deur God geroep is, Jode sowel as Grieke, is Christus die krag van God en *die wysheid van God* (my kursivering – 1 Kor 1:23-4).
> … Hy het vir ons geword *die wysheid wat van God kom*: die vryspraak, die heiliging en die verlossing (my kursivering – 1Kor 1:30).

In watter sin is Christus die wysheid van (en vanaf) God? Moet ons 'die wysheid van God' in hierdie verse verstaan as `n weerklank van die goddelike Sophia? Volgens Schüssler-Fiorenza (1985:188-92) is dit moontlik, en indien dit die geval is, beteken dit dat Paulus van Jesus praat as die Sophia van en vanaf God.

Die aanbieding van Jesus in wysheidstaal is selfs meer treffend in die *Johannes-evangelie*. Die proloog tot die Johannes-evangelie (wat oorspronklik `n vroeë Christelike lied kon gewees het) bevat van die bekendste woorde in die Bybel:

> In die begin was die Woord (*logos*) daar, en die *logos* was by God, en die *logos* was self God.
> Hy was reeds in die begin by God.
> Alles het deur Hom tot stand gekom: ja, nie `n enkele ding wat bestaan, het sonder Hom tot stand gekom nie.
> In Hom was daar lewe, en dié lewe was die lig vir die mense (Jh 1:1-4).
> Hy wàs in die wêreld – die wêreld het deur Hom tot stand gekom – en tog het die wêreld Hom nie erken nie (Jh 1:10).
> Die *Logos* het mens geword en onder ons kom woon (Jh 1:14).

Bybelwetenskaplikes het geruime tyd reeds die noue verwantskap tussen wat Johannes van die *logos* sê en wat van *Sophia* in die Joodse tradisie gesê word, opgemerk. So was Sophia ook saam met God van die begin af teenwoordig, aktief in die skepping, en is ook teenwoordig in die geskape wêreld (Spr 8:1-9:6). Daar is nog `n ooreenkoms: Johannes 1:10 sê dat die wêreld die *logos* nie geken het nie. In die Joodse tradisie word ook dikwels gesê dat *Sophia* geïgnoreer word. In die lig van die funksionele ekwivalensie tussen *logos* en *Sophia*, meen Borg (1994:108) dat dit wettig sou wees om *logos* met *Sophia* te vervang in die Johannes-proloog:

> In die begin was *Sophia* daar, en *Sophia* was by God …

En dan die klimaks:

Sophia het mens geword en onder ons kom woon (Jh 1:14).

Jesus is die vleeswording van goddelike Sophia, Sophia het vlees geword.

Die gebruik van Sophia-taal om oor Jesus te praat, kan teruggevoer word na die vroegste lae van die ontwikkelende tradisie. Dit dui ook op `n inklusiewe taalgebruik (wat geslag betref) van Christologieë. Vir die vroeë Christendom was Jesus die Seun van die Vader en die vleeswording van Sophia, die kind van die intieme *Abba*, en die kind van Sophia.

Wat Jesus as 'Seun van God' en 'Sophia van God' as metaforiese taalgebruik in gemeen het, is dat dit aanduidend is dat Jesus se verhouding tot God só intiem en diepgaande was dat van hom gepraat kon word as die seun van *Abba* en die kind van *Sophia.* Dit is nie moontlik om te weet of só van Jesus gepraat is terwyl hy nog gelewe het, en selfs of hierdie beelde in sy eie bewussyn aanwesig was nie (Borg 1994:109). Vir die postmoderne mens is die onsekerheid aanvaarbaar, omdat sy weet dit is nie moontlik om dit te weet nie.

Vir my as kritiese leser was die Christologiese beeld van Jesus as Wysheid van en vanaf God `n nuwe konsep. Dit was egter `n baie verrykende ervaring van die omvattende betekenis van Jesus se lewe vir die Christelike lewe. Saam met Borg kon ek bevestig dat dit was asof ek Jesus *weer vir die eerste keer* ontmoet het, *Meeting Jesus again for the first time* (1994). Dit is jammer dat die lydenstradisie wat die Jesus-gebeure probeer interpreteer in baie denominasies *al* die aandag kry, ten koste van die wysheidstradisie, wat ook interpreteer (Kriel J & C 2002:142-7). Hierdie situasie lei, myns insiens, beslis tot die verskraling van die volle beeld van Jesus in die Christendom.

2.3 Die maagdelike geboorte

Dit is eers in die na-Nuwe Testamentiese tyd dat die prominensie aan die sogenaamde 'maagdelike geboorte' verleen is. In die Nuwe Testament geniet dit trouens min prominensie. In die oploop na die baie belangrike Konsilie van Chalcedon (451) is die manier van konsepsie en geboorte ook in die sentrum van die teologiese debat ingetrek (Du Toit, B 2000:136-7). Vir baie, ook vandag nog, sou die maagdelike geboorte `n bewys lewer van die *Goddelikheid van Jesus* (deur die Heilige Gees verwek, sonder die saad van `n man). André Meintjes (2003:respondent vraelys) verwoord dié siening as volg: 'Jesus is verwek uit die

maagd Maria deur die Heilige Gees, en Maria is nie deur die toedoen van `n man bevrug nie. Dit bly `n goddelike wonder.' S W Cronjé (2003:respondent vraelys) stel dit as volg:

> Ek het geen probleem, ten spyte van die polemiek rondom die geboorte van Jesus, naamlik dat dieselfde soort geboorte vir sommige figure in die Grieks-Romeinse wêreld voorgehou word, met `n histories-letterlike verstaan van die maagdelike geboorte nie. As God die heelal kon skep, waarom nie, in die gesig van die beterweters, `n liggaam vir Jesus via `n maagd nie? (Jh 1:14; Heb 10:5). In die uniekheid van Jesus het ons nie met `n menslike spel te doen nie.

Respondente wat hierdie siening handhaaf, dring dus aan op `n histories-letterlike verstaan van die maagdelike geboorte (afd A, vr 8)[42].

Die tema van buitengewone geboortes is deel van die tradisie van Israel. Vergelyk, byvoorbeeld, Abraham en Sara wat 90 en 100 jaar oud was voor Isak gebore is (Gn 18:10-1; 21:1-3). Isak en Rebekka was ook onvrugbaar en oud voor Esau en Jakob gebore is (Gn 25:19-21). In 1 Samuel 1 en 2 tref ons dieselfde verskynsel aan by Hanna en Elkana ten opsigte van Samuel se geboorte. Dit (buitengewone geboortes) is ook deel van die kulturele konteks van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld. Naas Jesus van Nasaret, is vertel dat keiser Augustus en Apollonius van Tanya ook gebore is nadat hulle moeders bevrug is deur die tussenkoms van `n god of nie-menslike wese (Craffert 2002:173). In hierdie verband sê Gys Els (2003:respondent vraelys) die volgende:

> 'Die maagdelike geboorte van Jesus is `n polemiese mite wat Jesus, en nie Augustus nie, aanwys as die een deur wie en in wie God werk. Dit stel die eerste lesers voor die keuse om te besluit watter belydenis hulle wil steun: Kaisar *kurios*, of Jesus *kurios*. Die appèl is natuurlik dat hulle sal sê: "Jesus *kurios*".'

'Matteus en Lukas gebruik dieselfde tema. Lukas 1:7 maak dit duidelik dat Sagaria en Elisabet geen kinders gehad het nie, omdat sy onvrugbaar was en hulle was albei al oud. Daarna is Johannes die Doper gebore.

Beide Matteus (1:20-3) en Lukas (1:31-5) praat van `n maagdelike konsepsie van Jesus. Waar Matteus egter van *Immanuel* praat, het Lukas dit met *Jesus* vervang. Dele van die Christelike tradisie, wat onafhanklik deur Matteus en Lukas geërf is, het eksplisiet (Matteus) en implisiet (Lukas) die maagdelike konsepsie uit `n interpretasie van Jesaja 7:14 afgelei:

> Die Here sal daarom self vir julle `n teken gee:
> `n Jong vrou sal swanger word en `n seun in die lewe bring
> en sy sal hom Immanuel noem.

[42] Wat glo u van die maagdelike geboorte van Jesus?

Die oorspronklike konteks van hierdie profesie in 734/733 v C was `n mislukte poging om koning Agas van Israel te oorreed om sy vertroue in God te stel eerder as om die Assiriese koning om hulp te vra in die Siro-Efraimitiese oorlog. Aangesien Agas die versekering van goddelike bystand verwerp het, het hy `n profesie van oordeel ontvang (vgl Jes 7:14-25). Die profesie van Jesaja sê hoegenaamd niks van `n maagdelike konsepsie nie (Crossan 1994:17). Iemand het dus in die Septuaginta (LXX) na `n teks gesoek wat geïnterpreteer kon word as dat dit `n maagdelike konsepsie (ðáñèåíïò) profeteer, selfs al was dit nie die oorspronklike betekenis nie.

Hoe moet die kritiese leser dan die sogenaamde maagdelike geboorte van Jesus verstaan? Vir my maak die *kultuur-sensitiewe benadering* baie sin, en het dit my gehelp om nuwe insigte rondom hierdie onderwerp te bekom. Hierdie benadering soek nie, soos die positiwistiese geskiedskrywing, na 'het dit gebeur?' of 'is dit waar?' nie. By die kultuur-sensitiewe benadering is die vraag eerder 'was dit deel van iemand se biografie?' (Craffert 2001a:24-5). Die aanspraak en die vertelling oor `n spesiale geboorte kan deel van iemand se biografie wees (mense vertel dit as oor die figuur gepraat word) sonder dat daar enige aanspraak oor die geboorte self gemaak hoef te word. Iets is dus nie net deel van Jesus se biografie indien vasgestel kan word dat dit 'werklik' gebeur het nie, maar ook wanneer verhale daaroor waarskynlik oor die persoon gesirkuleer het.

Inligting oor die aard van sy geboorte kan vir ons iets oor sy persoon sê, maar so ook die impak van die verhale van `n spesiale geboorte op sy lewe. Dan is inderdaad biografiese inligting van `n ander aard (eie aan die kulturele sisteem van die tyd) bekom. Of Jesus in Bethlehem of Nasaret gebore is, wat Maria se ginekologiese toestand met sy geboorte was, mag ons dalk nie presies weet nie, maar iets anders van sy biografie kan bekend wees: mense het waarskynlik vir mekaar vertel dat hy `n maagdelike geboorte gehad het. Omdat hierdie stories oor Jesus rondgegaan het, het mense op `n sekere manier opgetree en het ander soortgelyke verhale oor hom ontstaan (Craffert 2001a:25).

Die kritiese leser sal weet dat Jesus in `n wêreldbeeld opgetree het waarin anders oor die wêreld en werklikheid geoordeel is. In sy wêreldbeeld is dit aanvaar dat gode van tyd tot tyd vroue bevrug. Dit is van Maria gedink. Ons probleem is nie om dit te aanvaar of te verwerp nie, maar hoe verstaan ons daardie soort verhaal in ons tyd? Ons probleem is dus een van kruis-kuturele verstaan. Pieter Craffert (2003:respondent vraelys) sluit by hierdie gedagte aan:

> 'Wat maak ek vandag met aansprake van gestorwe voorouers wat aktief betrokke is deur byvoorbeeld mense siek te maak? Of met verhale oor hemelreise? Die verhale maak aanspraak op gebeure en verskynsels wat nie in my wêreldbeeld inpas nie. Dit is die eintlike probleem. Hulle maak inderdaad aansprake oor sekere verskynsels wat nie meer geldig is of sin maak nie. Hierdie verhaal was nie `n mite, met ander woorde slegs `n verhaal met goddelike eienskappe nie. Dit was nie fiktiewe verhale wat hulle vertel het oor sekere vroue nie. Dit was deurleefde en ervaarde verhale. Ons moet hierdie soort respek aanleer vir ander mense se ervaringe, sonder om daarmee te sê hulle vertel ook hoe ons werklikheid moet werk.'

Crossan (1994:23) verstaan die maagdelike geboorte as dat dit `n *belydenis* oor *Jesus se status* was, nie `n biologiese stelling oor Maria se liggaam nie. Borg (1999d:186) sien dit ook nie as `n biologiese wonderwerk nie, maar as `n vroeë Christelike verhalende *geloofsbelydenis* en bevestiging van *trou aan Jesus*. Dat Jesus `n maagdelike geboorte gehad het, was `n aanduiding dat hy vir die vroeë Christene die soort persoon was wat `n spesiale geboorte regverdig het. In hom het hulle gesien hoe God lyk en hoe `n lewe vol van God moet lyk. Hy het `n baie spesiale invloed op hulle lewens gehad. Louis Jonker (2003:vraelys respondent) sluit hierby aan met die volgende opmerking:

> 'Die "waarheid" van die verhaal lê nie in die histories-letterlike arena nie. In die verhaal van die maagdelike geboorte word `n diepe geloofsoortuiging met betrekking tot Jesus verwoord. Die "waarheid" hiervan lê in die geloofsoortuiging. En die Bybel wil die leser (toe en nou) meeneem om hierdie geloofs- oortuiging te deel.'

As ek die maagdelike geboorte op hierdie manier verstaan, het ek die hermeneutiek van die tweede naïwiteit bemeester. Die stadiums van die eerste naïwiteit en die kritiese denke het ek agtergelaat, en ek kan weer na die verhaal van die maagdelike geboorte luister en `n nuwe geestelike waarheid daaruit put. Vir my is die verhaal waar, al is dit op nie-historiese vlak.

2.4 Die opstanding

Een van die belangrikste en mees basiese Christelike belydenisaansprake omtrent Jesus is dat God hom uit die dood opgewek het. Vir die meeste Christene bewys die opstanding dat Jesus God is. Volgens die Duitse teoloog, Wolfhard Pannenberg, is die opstanding die waar-makende oomblik van die evangelie van Jesus van Nasaret (Pannenberg 1973:198; 1977:57-61). Vir hom is die getuienis oor die feit dat Jesus weer gesien is (vele male deur verskeie mense in die Nuwe Testament genoem) historiografies gesproke juis `n bewys van die egtheid van hierdie ervarings (Du Toit, B 2000:150). Vir Wright (1999c:111-27) is die feit

van die leë graf en Jesus se verskynings nà sy opstanding genoegsame bewys om te sê dat Jesus liggaamlik uit die dood opgestaan het. P J Botha (2003:respondent vraelys)[43] stem saam: 'Ek dink die Bybelse getuienis is eenvoudig en duidelik genoeg dat Jesus liggaamlik uit die dood opgestaan het.' Louis Jonker (2003:respondent vraelys) erken die probleme wat Bybelwetenskaplikes oor `n fisiese opstanding opper, geredelik en kies ook nie noodwendig dié opsie nie. Hy meen egter die volgende moet nie buite rekening gelaat word nie:

> 'Vanuit die nadenke van antieke geskiedskrywing, sou die volgende twee perspektiewe egter ook in gedagte gehou moet word: (i) Die teenstrydighede in die verskillende Nuwe Testamentiese bronne is dalk juis `n aanduiding van hul outensiteit. Wanneer alle bronne presies dieselfde vertel van `n gebeurtenis, vermoed `n mens juis dat daar met die bronne gepeuter is ten einde `n versinsel geloofwaardig te maak. Met betrekking tot die Nuwe Testamentiese bronne is dit nie so nie. (ii) Ons weet dat vroue in die Nuwe Testamentiese tyd nie as geloofwaardige getuies geag is nie. Wanneer die Bybelse bronne vertel dat vroue die primêre getuies van Jesus se opstanding was, sit daar juis oortuigingskrag in. Weer eens, as iemand die stories wou versin, sou hulle uiteraard nie van ongeloofwaardige getuies in die verhaal gebruik gemaak het nie. Dit blyk dus dat die geloofwaardigheid van die opstandingsverhale juis in die broosheid daarvan lê.'

Soos die geboorteverhale, is die opstandingsverhale problematies binne die evangelie-verhale, asook in die geskrifte van Paulus en die ander Nuwe Testamentiese skrywers (vgl Borg 1987:92-8; Spong 1997:217-9; Patterson 1998:496). Ek wil egter nie bly vassteek by hoeveel engele by die graf gewaak het, hoeveel en watter vroue na die graf gegaan het, wie eerste die opgestane Jesus gesien het, hoeveel mense en aan wie Jesus nà sy opstanding verskyn het, ensovoorts nie. Dit is om te bly vassteek by die kritiese fase van die verstaansproses. Om vir my eksistensiële geloof sin van Jesus se opstanding te maak, verkies ek om by die fase van die tweede naïwiteit te kom. Om dié doel te bereik, verkies ek om, soos by paragraaf 2.3, insigte deur middel van die kultuur-sensitiewe benadering te bekom.

In ons tyd is die opstanding van beroemde mense nie meer deel van ons wêreldbeeld nie, en juis daarom het ons `n unieke plek vir Jesus se opstanding gereserveer. Dit kom vir ons voor as `n uiters unieke gebeurtenis. 'Opstanding' en opstandingsverhale was deel van `n wêreldbeeld wat heeltemal anders oor lewe, die skeiding tussen dood en lewe en die rol van gode in die lewe gedink het (Craffert 2001b:112). In die antieke tyd sou mense wou weet na wie se opstanding ons verwys as ons van die 'opstanding' praat. Patterson (1998:496) wys daarop dat opstanding `n belydeniselement van die meeste antieke godsdienste was. Binne hulle wêreldbeeld was `n aanspraak dat iemand uit die dood opgestaan het, nie merkwaardig nie. Die vraag toe sou nie, soos nou, gewees het of opstanding uit die dood moontlik is nie. In

[43] Wat glo u van die liggaamlike opstanding van Jesus?

Jesus se tyd het die meeste mense byvoorbeeld geglo dat keiser Augustus uit die dood opgestaan het. Die vraag sou gewees het *hoekom* so `n persoon uit die dood opgewek is. Wat het hy gesê? Wat het hy gedoen? In keiser Augustus se tyd was daar `n godsdiens, die Imperiale kultus, waarvan die erfenis in die Mediterreense wêreld vandag nog sigbaar is in deftige tempels en boë, toegewy aan die gode 'Rome en Augustus'. Rome het in mag geglo, en niemand het dit beter verpersoonlik as keiser Augustus nie. Die Imperiale kultus was dus `n godsdiens van mag, en opstanding het die finale simbool van die godsdiens geword, sy finale oorwinning: om anderkant die grense van hierdie wêreld op te staan en deel van die groot godehemel te wees. Daarom het mense geglo dat keiser Augustus opgestaan het (Patterson 1998:496-7).

Die vroegste Christene het nie `n opstanding verkondig wat *mag* as uitgangspunt gehad het nie. Wat was dan merkwaardig van die aanspraak van die volgelinge van 'Die Weg' (Hd 9:2) dat Jesus opgestaan het? Patterson (1998:497) sê:

> He was not powerful, but the victim of power. He did not believe in the Empire, but proclaimed another Empire, the Empire of God.

Hierdie koninkryk het op *marginale mense* gefokus en hulle die middelpunt van God se sorgsaamheid gemaak (vgl Lk 6:20b-3; Mt 5:3-4,6,10-2). Vir godsdiensleiers het hy gesê:

> …'Dit verseker Ek julle: Tollenaars en prostitute gaan eerder as julle in die koninkryk van God in' (Mt 21:31b).

God het hom opgewek? Wat het hy gesê? Wie is hierdie God wie se koninkryk aan bedelaars behoort? Watter soort godsdiens fokus op hierdie marginale mense en maak hulle die middelpunt van God se sorgsaamheid? *Dit* is die vrae wat gestel word deur die aanspraak dat God *Jesus* uit die dood opgewek het.

Die vroeë Christelike beweging, die Koninkrykbeweging (Kriel J & C 2002:148), het Jesus as `n lewende werklikheid nà sy dood bly ervaar, maar op `n *radikaal nuwe manier*. Nà Paastyd het die volgelinge van die Koninkrykbeweging hom as `n spirituele realiteit ervaar, nie meer as `n persoon van vlees en bloed, beperk in ruimte en tyd nie. Jesus, die opgestane lewende Christus kon enige plek en oral ervaar word. In toenemende mate is van hom gepraat as dat hy die kwaliteite van God het. Sy vroeë volgelinge het die opgestane Christus as die funksionele ekwivalent van God, as 'een met God', ervaar. Die lewende opgestane Christus van die Nuwe Testament was nog altyd, en is nog steeds, `n ervaringsrealiteit (en nie net `n

geloofsartikel nie). In die ervaring, aanbidding, en toewyding van Christene was, en is, die opgestane Jesus werklik (Borg 1994:16). Mariëtte van der Merwe (2003:respondent vraelys) sluit by die konsep van ervaringsrealiteit aan: 'As almal sal lewe met die lewensvisies wat Jesus gehad het, watter wonderlike samelewing sal ons nie hê nie!' As gelowiges met sulke visies lewe, as hulle Jesus op so `n manier ervaar, is hulle lewens inderdaad `n toonbeeld van Jesus se opstanding – dan 'leef hy in hulle'. Dit is met hierdie siening van die opstanding waarmee ek my ook graag vereenselwig.

Van Aarde (2000:562) bevestig dat Jesus se opstanding vir die vroegste kerk nie op `n resussitasie, `n terugbring tot die lewe neergekom het nie. Dit is nie `n terugkeer na die 'werklikheid' van hierdie aardse lewe nie. In terme van die apokaliptiese leefwêreld van die Nuwe Testament word gelowig getuig dat `n nuwe lewe voor God, en uiteindelik dus ook by God, deurgebreek het. Die opstanding is `n geloofswerklikheid binne die Goddelike sfeer. Kruis-kulturele verstaan is ook hier `n probleem. Hoe moet gelowiges wie se denke deur die natuurwetenskap gevorm is, die belydenis van die opstanding verstaan? Opstandingsgeloof hoef vandag nie noodwendig in apokaliptiese kategorieë en metafore uitgedruk te word nie (Van Aarde 2000:562). Die belydenis van die opstanding wil sê dat om 'opnuut gebore te wees' (Jh 3:3) of om 'uit die dood na die lewe oor te gaan' (Jh 5:24) geheel en al `n nuwe bestaansvorm is. Van Aarde (2000:563) stel dit so:

> Die opstandingsgeloof verwoord die afsterwe van die mens se poging om die heil in die mens self of in enige ander objektiewe kategorie (bv in formules, tekste, leerstellings, taal, herkoms, nasionaliteit, etnisiteit) te soek.

Hierdie kruis-kulturele vertaling maak die opstandingsverhale vir my waar, al mag hulle histories en letterlik nie waar wees nie. Ook wat hierdie verhale betref, het ek dus die hermeneutiek van die tweede naïwiteit bemeester. Spong (1998:190) verwoord hierdie verstaan as volg:

> But life that transcends every human limit is a powerful portrait. Death, which opens all things to new possibilities; love which triumphs over hatred; being which overcomes non-being – those are the truths to which Easter points, and those are the truths that emerge when God is met on the edges and at the limits of our finite humanity. That is what the stories of the resurrection is all about.

Uit van die *respondente se reaksies* het dit duidelik geblyk dat hulle nie `n klinkklare opinie oor die vraag oor hoe hulle die liggaamlike opstanding van Jesus sien (afd A, vr 9), het nie. Willem Boshoff (2003:respondent vraelys) is baie eerlik daaromtrent:

'Ek het geen idee wat gebeur het nie – nie histories nie en ook nie geloofsmatig nie. Dis duidelik dat die opstanding vroeg in die vroeë kerk reeds `n groot rol gespeel het en teologies diep ingeslaan het. Hulle het defnitief iets van `n fisiese opstanding onthou en dit is hoe die verhaal oorvertel is.'

`n Respondent wat anoniem wil bly, spreek homself so uit:

> 'Ek is versigtig vir `n letterlik/geestelik polarisasie op hierdie punt. Ek worstel nog met die rede *waarom* mense dit letterlik wil verstaan en waarom ander dit nie letterlik wil verstaan nie. Indien laasgenoemde standpunt bloot daarop neerkom dat so-iets nie (rasioneel) moontlik is nie, dan kan ek nie daarmee saamgaan nie. Enige godsdiens het `n element van irrasionaliteit, oftewel die mistieke. `n Letterlike interpretasie gegrond op simplistiese aannames is egter myns insiens net so onaanvaarbaar.'

Nicholas Taylor (2003:respondent vraelys) meen ook dat die letterlik/geestelike polarisasie nie helderheid oor Jesus se liggaamlike opstanding bring nie:

> The physical aspect of the resurrection is beyond historical verification, and is a legitimate subject of critical academic enquiry, which is not the same as reductionist assertions about what can and cannot happen. The early Christian experience of the resurrection of Jesus as a transformative moment is likewise beyond quantification in logical positivist terms, as are numerous other mystical experiences and even physical phenomena in the modern as well as the ancient world.

Die onsekerheid oor hierdie geloofsaspek sal bly voortbestaan. Vir my as postmoderne mens is dit egter nie problematies nie, want ek aanvaar dat dit nie moontlik is om dit te weet nie. My geloof in God sal nie daardeur beïnvloed word nie, want ek glo in *God* en nie in `n *leer (die opstandingsleer) oor God* nie. Die hermeneutiek van die tweede naïwiteit stel my in staat om die opstanding van Jesus as `n *ervaringsrealiteit* te beleef. In die ervaring, aanbidding en toewyding van Christene in hulle alledaagse lewe is die opgestane Jesus vir my werklik. Waar Jesus se lewensvisies in gelowiges weerspieël word, ervaar ek sy opstanding as `n realiteit. Die liggaamlike opstanding van Jesus is nie vir my `n voorvereiste vir so `n ervaringsrealiteit nie.

3. DIE KRITIESE LEESPROSES EN GELOOFSKONSEPTE IN DIE NUWE TESTAMENT

Hoewel die duiwel en die ewige lewe nie nuwe insigte oor die *Jesus-gebeure* (par 2) behels nie, is beide tog konsepte wat in die Nuwe Testament in verband met geloof in Jesus gebruik word. Johannes 3:16, byvoorbeeld, is ter sprake:

> God het die wêreld so lief gehad dat Hy sy enigste Seun gegee het, sodat dié wat in Hom glo, *nie verlore sal gaan nie* maar die *ewige lewe* sal hê (my kursivering).

Diegene wat nie vir die 'ewige lewe' bestem is nie, sal verlore gaan en hulle bestemming is saam met die duiwel in die hel. Die vraag ontstaan hoe `n moderne wêreldbeeld in die wetenskaplike tydperk Christelike denke oor konsepte soos die *duiwel*, die *hel*, die *ewige lewe* en die *hemel* raak. Byna alle godsdienste (die Christendom inkluis) dateer uit die premoderne (voorwetenskaplike) tydperk met `n drieverdiepingswêreldbeeld (Wolmarans 2002:200). Vir die premoderne mens was die wêreld plat. Dit het op pilare of fondamente gestaan, met `n koepel (uitspansel) daaroor (bv Gn 1; 1 Sm 2:8). Die koepel (hemel) was die woonplek van God en sy engele. Op die grondvlak het mense gewoon, maar onder die grondvlak was die domein van die bose magte. Hier was die doderyk gesetel, en die opvatting is dat daar baie hitte was (Du Toit, B 2000:15). Die doderyk kon egter nie noodwendig `n plek met baie hitte gewees het nie, want dit is uit hierdie doderyk dat Saul die dodebesweerster van En-Dor gevra het om Samuel se gees te laat opkom (1 Sm 28).

Hoe kan die kritiese leser genoemde konsepte in die een-en-twintigste eeu interpreteer? Hoe moet `n persoon vir wie die Bybel steeds `n riglyn bly, dit verstaan?

3.1 Die duiwel en die hel

Dit is vir die postmoderne mens duidelik dat die wêreld- en lewensbeskouing waarin alles verklaar word in terme van die stryd tussen God en die bose (of die duiwel) tot die premoderne denkstruktuur behoort. Ervarings of gebeure of toestande wat in die premoderne tyd aan die stryd tussen goed en kwaad toegedig is, het nou verklarings: dit is nie die duiwel wat mense siek maak, aardbewings laat plaasvind, oorloë laat uitbreek, ensovoorts nie. Dit is ook nie God wat mense, in sy woede oor hulle ongehoorsaamheid, straf met droogtes, rampe en siektes nie. Baie daarvan gebeur omdat dit die gang van die skepping of universum is, wat nog besig is om te ontwikkel (Du Toit, B 2000:123).

Die realiteit van menslike boosheid word nie ontken nie, en as verskynsel bestaan dit wel (vgl Du Toit 2000:125). Menslike boosheid is `n produk van die menslike bewussyn. Dit is nie `n produk van erfsonde of die verantwoordelikheid van die duiwel nie. Die figuur van die duiwel is `n antagonis van God wat in die Persiese (tussentestamentêre) tyd in die Judaïsme ontwikkel is (Kriel 2001:323). Dit is nie in die Hebreeuse geskrifte bekend nie, hoewel die bestaan van sodanige 'persoonlike' bose of negatiewe mag in Genesis 3, die

verhaal van Job en 1 Kronieke 21:1 voorkom. Hierdie tekste is egter die uitsondering eerder as die reël, en hulle dateer ook laat.

Synde `n produk van die bewussyn van die mens, het dit sy oorsprong in die gedagtes ('harte') van mense, waar magsug en eersug uiteindelik uitloop op vyandskap en oorlog. Pieter Craffert (2003:respondent vraelys)[44] sê:

> 'Boosheid is `n waarde-oordeel wat mense aan sekere dinge of gedrag toeken. Ek dink dit is handig om sekere handelinge boos te noem (soos moord).'

Die mens het `n keuse tussen reg en verkeerd, en moet self verantwoordelikheid neem vir sy dade. Jakobus 4:1-2 neem ook deel aan die gesprek:

> Waar kom die stryd vandaan, waar kom die rusies vandaan? Kom dit nie uit julle selfsugtige begeertes wat gedurig binne-in julle woed nie?
> Julle wil dinge hê maar kry dit nie en wil dan moord pleeg; julle is jaloers op `n ander man se goed en kan dit nie in die hande kry nie en dan maak julle rusie en baklei julle. Julle kry nie, omdat julle nie bid nie.

Via die opkoms van die wetenskaplike tyd kan ons dus nou sê dat die bose sy oorsprong in die mens self het. Dit voorkom `n soort psigopatie wat mense 'leer' om nooit self die verantwoordelikheid vir hulle dade te aanvaar nie, maar dit altyd op iets (bv die erfsonde?) of iemand anders (die duiwel?) af te skuif. Johan van der Merwe (2003:respondent vraelys) maan ook hierteen:

> 'Self vind ek dit nie meer moontlik om aan die duiwel as `n persoon of intelligente wese te dink nie, maar ek het vrede met almal wat anders as ek oordeel, behalwe as hulle my wil dwing om soos hulle te dink. Ek meen die mens is primêr self vir sy verkeerde etiese keuses en afvalligheid van God verantwoordelik. Daarmee bedoel ek nie dat alle verleiding en sonde net *intra*-persoonlik ontstaan nie. Daarvoor is allerlei *inter*-persoonlike faktore te werklik, nie net uit die onmiddellike kring van mense met wie ons daagliks te doen het nie, maar baie wyer, in tyd en ruimte – in so `n mate dat daar `n oorwig van boosheid oor ons hang en ons denke en begeertes infiltreer en stuur op `n wyse wat niemand van ons ooit heeltemal kan onderken of kan weerstaan nie. Onder die Bose verstaan ek dus `n enorme bo-menslike werklikheid wat onaangenaam en verskriklik reëel is, wat onder andere komponente soos kollektiewe immoraliteit en skuld, oorgeërfde en steeds nuut versterkte vooroordele en haat insluit en wat my op `n manier èn slagoffer èn skuldige maak. So dink ek aan die duiwel, sonder om in/aan hom te glo.'

Piet Muller (2003:respondent vraelys) haal Thomas Acquinas aan:

> 'Die bose is die afwesigheid van die goeie.' Muller gaan dan verder en sê: '`n Konsep soos "duiwel" moet in die lig van die dieptesielkunde verstaan word as `n "skadu" in die onbewuste van elke mens.'

[44] Wat glo u van die duiwel?

Dit was opvallend dat pre-kritiese respondente die eerste opsie (afd A, vr 14), naamlik dat die duiwel `n gevalle engel is, gekies het. Ek aanvaar dit is omdat die Bybel so daaroor praat (vgl 2 Pt 2:4, Judas 6). Die duiwel word as die groot leuenaar gesien wat God se werk teenwerk (Jh 8:44). Daar word na hom verwys as '`n brullende leeu' wat rondloop (1 Pt 5:8).

En die hel dan? Geografies het die begrip sy herkoms in die Hinnomdal (dit dra die betekenis van 'vuilgoedhoop') buite Jerusalem. Dalk kom sekere beskrywings ook daarvandaan. Die voorstelling van die hel na aanleiding van die Hinnomdal is om aan te dui hoe `n toestand van totale Godverlatenheid moet wees. Baie gelowiges, indien hulle wel iets van die hel glo, glo vandag dat dit eksistensieel uitdrukking van ons eie wêreld kan wees: die *afwesigheid van die goeie*, waar die teenwoordigheid van God nie ervaar kan word nie. Die hel is, met ander woorde, nie aan tyd of plek gebonde nie. Hendrik Bosman (2003:respondent vraelys)[45] het dit gewaag om te sê dat die hel selfs in die kerk ervaar kan word as hy na `n onvoorbereide preek moet luister! Willem Boshoff (2003:respondent vraelys) sê as bangmaakstorie in swak preke, wanneer dit gebruik word om mense tot geloof te dreig, is dit vir hom verfoeilik. Fanie Cronjé (2003:respondent vraelys): 'Die hel is hedendaagse Christene se uitgestelde wraak: "Ek mag nie wraak neem nie, maar jy sal in die hel brand."' Dit is dus baie duidelik dat die hel in die moderne tyd nie as `n plek gesien word nie, maar as `n (psigologiese) toestand wat ervaar word.

3.2 Die ewige lewe en die hemel

Oud-Israel het nie `n hiernamaals of `n ewige lewe geken nie. (In die boek Daniël kom die konsep wel voor, maar dit is `n uitsondering.) Prediker polemiseer trouens teen so `n konsep. Vergelyk, byvoorbeeld, Prediker 3:19-20 :

> Een en dieselfde lot tref mens en dier, hulle gaan almal dood, die een soos die ander.
> Almal het net een asem. Die mens is nie beter daaraan toe as die dier nie. Alles kom tot niks.
> Almal is op pad na dieselfde plek toe, almal is van stof en almal word weer stof.

[45] Wat glo u van die hel?

Ook Hooglied, en trouens die hele Ou Testament, leer dat *hierdie lewe* (die aardse lewe) die belangrikste is om in te glo. Op die vraag wat respondente van die ewige lewe glo (afd A, vr 13)[46], ondersteun Jannie Hunter (2003:respondent vraelys) hierdie siening:

> 'Ek dink die meeste wat gesê behoort te word, is dat, soos Prediker en Hooglied, en trouens die hele Ou Testament leer, hierdie lewe die belangrikste is om in te glo.'

Die Nuwe Testament kan so vertolk word dat dit wel vir `n 'ewige lewe in die hemel' voorsiening maak. Die kritiese leser sal egter van nader na hierdie konsep in die Nuwe Testament wil kyk. Jesus se boodskap het nie gegaan oor hoe om in die hemel te kom nie. Die wydverspreide indruk dat dit so was, het, in `n groot mate, voortgespruit uit `n misverstand ten opsigte van twee frases in die evangelies:

- Die Jesus van die Matteus-evangelie praat gereeld van die 'koninkryk van die hemel' (vgl Mt 13:24,31,44, ens)
- Die Jesus van die Johannes-evangelie praat dikwels van 'ewige lewe' (vgl Jh 3:16)

Die twee frases het egter iets anders beteken as wat in Afrikaans oorgedra word. Matteus het 'koninkryk van die hemel' gebruik vir Markus se 'koninkryk van God', omdat hy deel was van `n gemeenskaplike Joodse gevoel wat, uit eerbied, nie die woord 'God' wou gebruik nie. Die frase beteken dus eintlik 'koninkryk van God'. Dit beteken nie dat ontken word dat die konsep van hemel wel bestaan het nie. In Johannes word 'ewige lewe' gebruik vir `n frase wat 'lewe van die eeu wat kom' beteken, en nie 'lewe in die hemel' nie. Wat meer is, Johannes praat soms van die 'lewe van die eeu wat kom' as `n teenswoordige realiteit, nie bloot as `n toestand wat ons nà die dood ervaar nie (Borg 1999e:245-6).

Dit beteken nie dat Jesus nie in `n hiernamaals geglo het nie. Skynbaar het hy, maar hy het nie baie daaroor gepraat nie. In Markus 12:18-27 het hy daaroor gepraat, maar dit was omdat die Sadduseërs hom daarna uitgevra het. Hy het selde uit sy eie die onderwerp opgehaal, en as hy het, het hy die algemene verstaan daarvan ondermyn. Vergelyk, byvoorbeeld, Jesus se profetiese rede oor die laaste oordeel in Matteus 25:31-46. Jesus koppel byvoorbeeld, in teenstelling met die konvensionele wysheid van daardie tyd, `n plek in die hiernamaals aan liefde wat bewys word teenoor diegene op wie neergesien is (die armes, siekes, diegene in tronke, ens)

[46] Wat glo u van die ewige lewe?

Hoewel Jesus die hiernamaals of die ewige lewe met die Judaïsme gedeel het, was dit nie sentraal in sy onderrig nie. Die visie van `n Christelike lewe wat uit `n beskouing van Jesus vloei, is meer begaan oor `n verhouding met die Gees van God wat ons in hierdie (aardse) lewe transformeer, as oor `n beloning wat eers later kom (Borg 1999e:246). Talle van my respondente is ook die mening toegedaan dat die Christen moet fokus op die lewe hier op aarde en hoe om die ervaring van God se teenwoordigheid duskant die graf te hê. Doyer (2003:respondent vraelys) stel dit so: 'Myns insiens is die "ewige lewe" iets wat hier begin wanneer `n mens sin en rus vind in en deur `n ontmoeting met God, en wat ná die dood voortgaan op `n manier wat nie vir ons omskryfbaar is nie.' Vergelyk Efesiërs 2:6:

> Ja, in Christus Jesus het Hy ons saam met Hom opgewek uit die dood en ons saam met Hom `n plek in die hemel gegee, …

Hemel is tyd-ruimtelik iets wat nou-al toeganklik is. So gesien, is die ewige lewe `n *kwalitatief ander lewe* wat van God kom en wat reeds in die gelowige se aardse lewe begin, en nie `n *temporeel bepaalde ander lewe* nie (Gys Els 2003:respondent vraelys). Dit is ook my persoonlike siening ten opsigte van die konsep van ewige lewe. Tydens my aardse bestaan is dit reeds vir my moontlik om `n kwaliteit lewe te ly omdat ek God ken. Johannes 17:3 bewoord dit as volg:

> En dit is die ewige lewe: dat hulle U ken, die enigste ware God, en Jesus Christus, wat deur U gestuur is.

Die invloed van Plato, *via* Biskop Augustinus van Hippo, het die Christelike tradisie die selfervaring van die bewussyn laat objektiveer tot '`n onsterflike siel wat in `n sterflike liggaam' is (Kriel 2001:310). Die mens is egter `n eenheidswese. Ons bestaan nie uit `n liggaam en `n siel nie (vgl De Villiers 1999:29-74). Hierdie insig word nou algemeen deur die teologiese wetenskap erken, maar die kerk lê nog steeds klem op 'die verlossing van ons onsterflike siele' (Kriel 2001:323).

Die wetenskaplike kennis dat die mens `n eenheidswese is, maak bogenoemde hipotese dat die ewige lewe reeds hier op aarde ervaar word, baie aanneemlik. As groeiende kritiese Bybelleser wat die wetenskaplike kennis met erns bejeën, kan ek nie aanvaar dat daar `n fisiese hemel êrens is waarheen mense gaan of waar God woon nie. Indien daar een of ander vorm van bestaan nà die dood is, is dit goed en wel, maar ek gaan my nie daaroor kwel nie. As gelowige glo ek egter my 'lewe' is in God se hande (metafories). Ek is in 'Hom'

vervleg en dus in Hom teenwoordig. Ek bly binne Sy genadesfeer, in watter vorm ookal. Julian Müller (2003:respondent vraelys) ervaar dieselfde vrede daaroor: 'Ek weet nie, behalwe dat God my insluit in sy wese.'

4. EN WAT NOU VAN JESUS?

Soos aan die begin van hierdie hoofstuk gestel, was die groeiproses ten opsigte van insigte oor Jesus en die Nuwe Testament vir my baie traumaties, maar ook baie verrykend. Nuwe insigte het egter ook `n baie negatiewe kant gehad, soos in hoofstuk drie (Die Geboorteproses) uitgespel. Mettertyd het ek my egter daarmee vereenselwig dat ek een van Spong (1998:22-42) se 'Christians in exile' is. Met hierdie term verwys Spong na Christene wat nie die Bybel dogmaties lees nie, maar erns maak met die resultate en insigte van die Bybelwetenskap. Nuwe geloofsinsigte word egter nie geredelik deur die kerk verdiskonteer nie; trouens, die kerkowerheid se houding oor enige nuwe insigte is baie negatief. Die gevolg is dat hierdie groep Christene vervreemd voel – asof hulle 'in ballingskap' weg van die tuisland is. Schleiermacher (1988) het gepraat van 'the cultured despisers of religion': diegene wat gesoek het na `n manier om godsdienstig te wees (met intellektueel geloofwaardige geloofsuitsprake) sonder om hulle geloof in God prys te gee. Teen die einde van die soektog in hierdie hoofstuk, het ek juis hierdie doel bereik, naamlik om die geloof te behou op `n lewensverrykende manier – sonder om die baba met die badwater uit te gooi!

Om die nuwe insigte oor Jesus te help verwerk, was Marcus Borg (1994) se visie van die Christelike lewe na aanleiding van die nuwe beeld van Jesus, asook Patterson (1998) se voorstel van `n 'eksistensiële Christologie' vir my baie singewend. In die pre-kritiese fase van my verstaansproses het die Christelike lewe vir my hoofsaaklik oor *glo* gegaan. Op daardie stadium was die beeld wat ek van Jesus gehad het, dié van die eniggebore Seun van God wat vir die sonde van die wêreld gesterf het, en wie se boodskap oor homself en sy verlossings-doel was. Om die ewige lewe te beërwe, moes ek in hom glo. Met nuwe insigte het ek geleer dat dit `n baie eensydige en beperkte beeld van Jesus is, wat hoegenaamd nie laat reg geskied aan die volle en omvattende beeld wat ek leer ken het deur `n kritiese lees van die Jesus-gebeure nie: die beeld dat ek in Jesus sien hoe God lyk en hoe `n lewe vol van God kan lyk.

Wat nou? Ek het besef dat *God is*, ten spyte van ou of nuwe insigte. Vir my is die hoofsaak van die Christelike lewe nie meer om in God te glo, of in die Bybel te glo of om in die Christelike tradisie te glo nie. Die Christelike lewe gaan vir my nou eerder daaroor om in

`n verhouding te leef met dit waarna die Christelike tradisie verwys, waaroor gepraat kan word as God, die opgestane lewende Christus of die Gees. En `n Christen is iemand wat haar verhouding tot God uitleef binne die raamwerk van die Christelike tradisie. Die groeiproses het my dus gelei tot anderkant geloof (en ander kant twyfel en ongeloof) tot by `n begrip van die Christelike lewe as `n verhouding met die Gees van God - `n verhouding wat my betrek in `n reis van transformasie. Borg (1994:122-7) lig hierdie reis toe deur die verhale van dissipelskap, asook die uittog- en ballingskapsverhale. Die uittogverhaal word gebruik om die religieuse lewe uit te beeld as `n reis uit die lewe van slawerny na `n lewe in die teen-woordigheid van God. Die ballingskapsverhaal word gebruik om die religieuse lewe te verbeeld as `n terugkeer na die plek waar God teenwoordig is: `n tuiskoms, `n reis van terugkeer. Dit lei vanaf `n lewe onder heerskappy van kultuur (in die breë sin) na `n lewe in gemeenskap met God.

Hierdie verhouding met God laat ons nie onveranderd nie, dit transformeer ons tot meer deernisvolle en barmhartige mense, 'soos wat Christus was'. Hierdie visie word deur Paulus in 2 Korintiërs 3:18 as volg weergegee:

> Ons almal weerspieël die heerlikheid van die Here, want die sluier is van ons gesig af weggeneem. Ons word al meer verander om aan die beeld van Christus gelyk te word. Die heerlikheid wat van ons uitstraal, neem steeds toe. Dit doen die Here wat die Gees is.

Wat beteken dit nou om in *Jesus te glo?* Voorheen het dit beteken om 'sekere dinge oor Jesus' te glo. Nou kan dit egter heeltemal verskillend verskillend gesien word. 'Om te glo' het nie oorspronklik beteken om leerstellings te glo nie. In beide Grieks en Latyn beteken die oorsprong van die woord 'glo' om '`n mens se hart te gee vir' (Smith 1979:76-8). 'Om te glo' beteken dus nie om verstandelike instemming tot iets te gee nie, maar dit behels `n baie dieper vlak van `n mens self. Dit beteken nie om leerstellings oor die historiese Jesus te glo nie, maar om `n mens se hart te gee; jouself op `n dieper vlak aan Jesus (die verkondigde Christus) te gee, wat die lewende Here is, God se kant wat na ons gedraai is, die gesig van God, die Heer wat ook die Gees is (Borg 1994:137). Om in Jesus te glo, nie net as `n figuur van die verlede nie, maar ook van die hede, was vir my om Jesus *weer* vir die eerste keer te ontmoet. Hoewel dit `n ietwat piëtistiese siening mag wees, het ek geen probleem om 'geloof in Jesus' op `n eksistensiële geloofsvlak op hierdie wyse te sien nie.

Patterson se voorstel van die 'eksistensiële Christologie' (Patterson 1998:497-9) maak ook erns van die historiese navorsing oor Jesus. Die benadering is in wese dié van Willi Marxsen (1992) en dié van die Amerikaanse teoloog Schubert Ogden (1982). Dit is gebaseer

op die idee dat die vroeë volgelinge van Jesus nie aansprake oor hom gemaak het omdat hulle in hom `n ander wese, `n tasbare godheid gesien het nie. Hulle het hom sekere dinge hoor sê en sekere dinge sien doen. En wat hulle in sy geselskap ervaar het, het hulle diep geraak. In sy woorde het hulle `n diepgaande waarheid oor die wêreld, die menslike natuur en oor God gehoor. In sy optrede het hulle ervaar wat mense kan en behoort te wees. In sy lewe het hulle `n diepte van betekenis gevind wat hulle geweet het waar is. Hierdie soort waarheid word, in normale religieuse spreektaal, 'God' genoem. In hulle ervaring van Jesus het sy volgelinge God ervaar.

`n Eksistensiële benadering tot Christologie neem hierdie basiese ervaring as die grondslag van die Christelike geloof (daarom kan 'Christene in ballingskap' hulle nog steeds as Christene beskou). Christelike geloof het begin met `n besluit om in Jesus se dade en woorde die waarheid van God te sien. Dit is wat Christelike geloof was, en ek glo dat dit is wat Christelike geloof weer moet word as dit in die moderne wêreld betekenis moet hê. Hiermee kan ek as kritiese leser my vereenselwig. In `n wêreldbeeld waarin `n goddelik-menslike wese nie meer sinvol is nie, hoef ek Jesus nie meer as goddelik te beskou nie. Tog bly Jesus vir my, as Christen, *die* manifestasie van God. Daarmee sê ek egter nie dat God nie ook in ander tradisies geken kan word nie. Met al die Christologiese beelde kan ek my vereenselwig, mits dit verstaan word as metaforiese beelde soos uiteengesit in hierdie hoofstuk. Dan sien ek Jesus as die Seun van God, as die Messias, as my Heer, as my Verlosser, as die Wysheid van God.

HOOFSTUK SES

VERPOSING EN BESTEKOPNAME

1. INLEIDING

Die tyd het aangebreek vir `n verposing op my pad van groei, en ook vir bestekopname van waar ek as kritiese leser nou staan ten opsigte van my nadenke oor my Godsgeloof. Die hipotese wat in hierdie studie beredeneer word, is dat die verantwoordelike lees en gebruik van die Bybel alleen bevorder kan word deur die kommunikasiegaping tussen die professionele eksegete en die gewone Bybellesers te vernou (Jonker 1997), met ander woorde deur die alledaagse en wetenskaplike gebruik van die Bybel (Deist 1983a:84-101) nader aan mekaar te bring. Dit kan bereik word deur te leer om die Bybel krities te lees, onder andere volgens die riglyne wat in hierdie studie aangebied word.

Hierdie proses behels `n paradigmaskuif wat gemaak moet word, en dit geskied nie oornag nie. Ek het die metafoor van `n geboorte- en `n groeiproses gebruik om my paradigmaskuif te verwoord. Geboortepyne (geloofstraumas) en groeipyne is deel van die proses om kritiese Bybelleser te word. Net soos wat `n moeilike geboorte by `n mens nie sonder hulp kan geskied en daaropvolgende groei nie vanself plaasvind nie, so kan die suksesvolle geboorte en groeiproses van `n kritiese leser ook nie sonder professionele hulp geskied nie. Hierdie (professionele) hulp kan uiteraard verskillende vorms aanneem. Ek was uit die aard van my omstandighede op `n verafgeleë plattelandse dorpie, baie op myself aangewese. Hierdie proefskrif is die resultaat van my worstelende groei as kritiese Bybelleser. Dat dit dus vir die individu moontlik is om dit op haar eie te vermag, is so, maar hulp in die vorm van relevante inligting is noodsaaklik. Gespreksmoontlikhede met ander lesers is egter tot die minimum beperk, en dit is die grootste leemte wat ek ondervind het. Die ideaal is dat dit in groepsverband sal geskied, want 'gedeelde pyn is halwe pyn en gedeelde blydskap is dubbele blydskap'! Die hele proses kan net soveel vinniger geskied as verskillende mense se insette en insigte op die tafel geplaas word.

2. KONFLIK TUSSEN TEOLOGIESE WETENSKAP EN KERKPRAKTYK

By my het die vraag altyd bly spook waarom die kerk so teensinng is om die gelowiges wat hulle geloof en die Bybel krities wil oordink, behulpsaam te wees? Die rede(s) vir die onwilligheid kan in die onderstaande gedagtes opgesluit lê.

As sosiale instelling het die Christendom twee belangrike terreine waarin aktiwiteit plaasvind:

- Die *teologiese wetenskap* word beoefen deur navorsers aan fakulteite van Teologie en Religie of departemente van Bybelwetenskap aan universiteite. Die navorsing genereer en bekragtig nuwe kennis in die vorm van teorieë deur metodologieë te gebruik wat deur die gemeenskap van teologiese en Bybelwetenskaplikes aanvaar word.
- *Kerkpraktyk* maak die formele en informele praktyke in die lewe van die kerk uit: liturgie, prediking en onderrig, en die 'geloofslewe' van die lidmate van die kerk.

Daar is egter `n opmerklike verskil in die aard van die verhouding tussen die wetenskaplike en praktykgebiede van `n sosiale instelling soos die Christendom en dié van, byvoorbeeld, die medisyne. *Teologiese navorsing* en teoretisering vind plaas *sonder* die uitdruklike doel om die insigte wat verkry word, in die kerkpraktyk toe te pas. Klaarblyklik is daar ook geen paradigmatiese ooreenstemming tussen teologiese wetenskap en kerkpraktyk nie. Die insigte van teologiese wetenskap word geïgnoreer, of selfs doelbewus van lidmate weerhou deur die liggame wat die kerk beheer. Dit is baie duidelik by Sinode-sittings waar van die nuwe insigte soms heftige debat uitlok, en dit in die sterkste taal veroordeel word.[47] Ek het al die indruk gekry dat sommige predikante oningelig is en kritiese denke as `n bedreiging beskou. Teologiese wetenskaplikes wat dit waag om nuwere insigte te probeer kommunikeer, word deur die kerkgesag onder sensuur geplaas (vgl Deist, Vorster en Spangenberg wat oor sogenaamde dwaalleer tereg gestaan het).

Volgens Kriel (2001:300-1), wat `n gekwalifiseerde medikus is, word navorsing in die *mediese wetenskap*, daarenteen, gedoen met die doel om mediese kennis te ontwikkel, maar dan ook met die oog op die toepassing van die nuwe kennis in die mediese praktyk, waar met pasiënte gewerk word en waar dit tot voordeel van die pasiënte aangewend kan word. Nuwe mediese kennis word ook op verskillende maniere aan die publiek gekommunikeer.

---

[47] Is die onlangse besluit van die Sinode van die N G Kerk in Noord-Transvaal om nie `n 'kategoriese uitspraak' oor die maagdelike geboorte en die opstanding van Jesus te gee nie, dalk `n welkome wending?

Waarom hierdie verskil in benaderings? Jonker (1997) het die gaping tussen professionele eksegete (teologiese wetenskaplikes) en gewone Bybellesers (pre-kritiese lesers) beskryf met die terme 'relatiwisme' en 'objektiwisme'. *Bybellesers* lees die Bybel binne `n objektiwistiese raamwerk in die kerkpraktyk. Die veronderstelling onderliggend aan hulle lees is dat die betekenis van Bybeltekste bepaal kan word deur `n beroep op `n permanente, a-historiese voedingsbodem, gewoonlik die oortuiging dat die Bybel die geïnspireerde Woord van God is wat die gelowige leser sekere universele waarhede leer (Jonker 1997:70). *Bybelwetenskaplikes* gaan weer van die standpunt uit dat daar baie betekenisse in `n Bybelteks kan wees, afhangende van die leser se verstaansraamwerk (vgl hfst 2, par 3.2.3). Kerkpraktyk is gebaseer op die veronderstelling dat daar objektiewe waarhede in die Bybeltekste is wat direk deur 'gewone lees' toeganklik is (naïewe realisme – sien hfst 2, par 2.3). Dit is baie duidelik dat die kerk nie voorsiening maak vir verskillende interpretasies van dieselfde teks nie (en dit is juis wat `n kritiese lees van tekste bevestig), en dit is die groot struikelblok met die kommunikasie van enige nuwe insigte deur die teologiese wetenskap verkry.

`n Belangrike rede vir hierdie onwilligheid is dat die kerk bang is dat gelowiges deur nuwe insigte verwar sal word (of is die kerk dalk self daardeur verwar?). Aanvanklik kan dit die geval wees (vgl hfst 3), maar namate die groeiproses vorder, word `n wonderlike gevoel van bevryding ervaar, en kry geloof `n nuwe, dieper dimensie. Die hoofbestanddeel van geloof is nou nie meer om die *regte dinge te glo* nie, maar `n *lewenswyse* waarin God gesien kan word. Dit is jammer dat die kerk sy lidmate hierdie groeiproses in `n groot mate ontsê deur sy teenswoordige kerkpraktyk.

Dit is wel so dat nie alle Bybellesers die behoefte ervaar om die Bybel krities te lees nie. Sommige verkies dit om in die pre-kritiese stadium te bly, en, soos hulle dikwels te kenne gee, 'soos `n kind te glo'. Dit is gewoonlik die gelowiges wat gemaklik is met tradisionele antwoorde en geloofsuitsprake. Hulle geloofswêreld is stabiel en ongekompliseerd, en hulle raak ongemaklik wanneer mense kritiese vrae vra. Vir my wil dit voorkom asof die kerkpraktyk net hierdie stadium van die verstaansproses en hierdie tipe lidmate as 'ware gelowiges' tipeer. Dat daar egter `n toenemende aantal Christene is wat die Bybel krities wil leer lees en oor hulle geloof en godsdiens wil nadink en praat, is ewe waar. Dit is `n eksistensiële behoefte van hierdie gelowiges om die verskillende aspekte van hulle lewens (bv wetenskap en geloof) te integreer. Die kerk kan dit nie langer ontken en voorgee asof die behoefte nie bestaan nie. Spangenberg (2003a:148) merk op dat mense in hierdie kategorie

gewoonlik mense is 'wat akademies goed geskool is en gevolglik kennis dra van wetenskaplike ontdekkings, geskiedkundige gebeure en paradigmaverskuiwings in ons kennis-wêreld'. Dit is mense, soos ek, wat die verskillende aspekte van hulle lewens wil integreer, wat dus nuwere kennis met hulle geloofsoortuigings wil integreer en `n intellektueel-verantwoorde geloofslewe wil lei (sien ook Du Toit, B 2000:170). Gideon Joubert (1997) en Ben du Toit (2000) is beide voorbeelde van `n nuwe spiritualiteit waarin wetenskaplike kennis `n regmatige plek in ons geloofsoortuigings kry. Hierdie tipe Christen is bereid om Degenaar (1997:45) se uitdaging te aanvaar:

> We should realise that if we are victimised by a discourse, we are in need of a new discourse and that we are ourselves responsible for creating a liberating language which structures the world in a new way.

Wanneer die ortodokse, dogmatiese lees van die Bybel meer probleme as oplossings bied, het dit tyd geword om bevry te word deur die kritiese lees daarvan te implementeer. Dan hoef geloof en rede, en ook geloof en wetenskap nie teenstrydig te wees of mekaar uit te sluit nie. So `n persoon hoef nie langer `n dualistiese lewe te lei deur in twee wêrelde (wetenskap [beide teologies en natuur] en dié van geloof en kerkpraktyk) gelyktydig te bly nie. Die moderne wetenskap, teologiese wetenskap ingesluit, is nie meer `n bedreiging vir my geloofsopvattings nie – ek kan nou geïntegreerd dink en leef.

Die vraag is hoe die kerk hierdie groep Christene se behoeftes gaan akkommodeer, want dit is `n realiteit wat nie gaan verdwyn deur dit weg te wens nie. Inteendeel, die aanduiding is dat die getal van hierdie groep gelowiges besig is om te groei. Die doeltreffendste sou waarskynlik wees dat dit in die vorm van kleiner groepe aangespreek sou word. Jonker (1997) doen aan die hand dat die vaardige lees (*competent reading*) van die Bybel in hierdie proses kan help. Ek sou die vaardige lees met kritiese lees kon vervang, aangesien dit wesenlik dieselfde op die oog het. Hierdie vaardige lees vind dan in verskillende fases plaas, waar die leser vergesel word vanuit `n eie voor-kritiese leesstadium tot by die uiteindelike kritiese/vaardige leesstadium. Tydens die gesprekvoering volg insette deur beide die leke-Bybellesers en die professionele eksegete (Jonker 1997:75-81). Die voordeel van hierdie metode is dat die leser prakties ervaar hoe die Bybel krities gelees word, en nie net luister na die oordrag van kennis en insigte (tydens `n seminaar of preek bv) nie. Myns insiens is `n gesprek waaraan alle partye deelneem, die sinvolste. Die grootste nut daarvan is dat die interpretasie van die Bybel nie op teoretiese (dogmatiese/belydenis) vlak plaasvind nie, maar dat die Bybeltekste dan as antieke tekste in eie reg gelees word. In die praktyk sou

dit beteken dat persone wat onderleg is in die Bybelwetenskap deel van so `n gespreksgroep moet vorm. Op kleiner, plattelandse dorpe is dit onwaarskynlik dat so `n persoon beskikbaar sal wees, veral as die plaaslike predikant nie in die groep van kritiese nadenkers val nie. Al hoe meer leesstof wat kosbare hulpmiddels kan wees, raak egter beskikbaar vir sulke groepe. In hierdie verband dink ek vinnig aan boeke soos dié van Deist en Burden (1980) en dié van Jonker, Botha en Conradie (1997). Ek is bewus van groepies in Stellenbosch, Bloemfontein en Pretoria wat gereeld vergader om krities na hulle geloof te kyk en hulle geloofsworstelings met mekaar te deel. Hulle is nie ateïste nie, maar soekers na `n sinvolle geloof in die een-en-twintigste eeu. Professor Eben Scheffler (Unisa) het by geleentheid in `n persoonlike gesprek aan my gesê dat godsdiens nie gaan oor die bevestiging van vaste waarhede nie, maar oor `n eerlike soeke na die goddelike, selfs te midde van onsekerheid (soms). Dit sluit vir my baie goed aan by die opvatting dat geloof nie in die eerste plek gaan oor om in die regte dinge te glo nie, maar om in `n verhouding met God te leef. In genoemde groepe is juis hierdie proses aan die orde van die dag. Om te twyfel, is in hierdie konteks nie meer `n sonde nie. Dit is juis deel van die groeiproses: `n tydelike fase voordat groter helderheid deurbreek.

Godsdiens en geloof kan slegs dinamies en lewend bly waar mense daaroor nadink, daaroor praat en hulle diepste oortuigings verantwoordelik uitleef. Dit sal jammer wees as die kerk nie deel word van hierdie proses nie. Baie van die Christene wat kritiese nadenkers is, wil graag deel van die gelowige gemeenskap bly. Dit het duidelik geblyk uit my respondente se reaksie op die vraag, en dit is sonder twyfel ook my begeerte (afd B, vr 8). Dit is by my `n behoefte om deel van die 'gemeenskap van die gelowiges' te bly. Die kerk het `n dure plig om aandag aan die behoeftes van *al* sy lidmate te gee, en dit sluit die 'Christians in exile' in. Die vraag bly of die kerk daartoe bereid sal wees. Ek wil baie voorbarig wees en dit waag om te sê dat die 'Christians in exile' inderdaad ook vir die kerk iets kan beteken – al is dit net om te illustreer dat 'gelowiges' *meer* insluit as net diegene wat soos die tradisionele Christendom glo. God se genade sluit alle gelowiges, ook die 'Christians in exile', in.

Kritiese Bybellesers en kritiese nadenkers wil nie as 'ongelowiges' gebrandmerk en uit kerklike geledere gerangeer word nie. Hulle wil, inteendeel, deel van die hedendaagse geloofsgemeenskap bly. Ek besef dat dit nie oral byval sal vind nie, en in sommige gevalle dalk totaal onaanvaarbaar sal wees. Namate die proses van kritiese Bybellees egter in toenemende mate praktyk word, is dit tog realisties om te verwag dat die weersin en vyandigheid sal afneem. Hiertoe kan die kerk `n konstruktiewe bydrae lewer deur insigte van die teologiese wetenskap op `n gepaste manier aan sy lidmate te kommunikeer – en sommer

die Christelike deug van verdraagsaamheid in die praktyk te illustreer! As aan die Christelike geloof as `n *lewenswyse* gedink word, eerder as aan `n abstrakte dogmatiese sisteem, kan dit wees dat die Christendom meer op `n *etiese* as op `n dogmatiese vlak lê.

3. ENKELE GELOOFSTELLINGS EN –OPVATTINGS

My verstaan van geloof en van godsdiens geskied binne die raamwerk van die hermeneutiek van die Einstein-tyd, waar relatiwiteit die wagwoord is. Daarom is my verstaan relatief tot my kultuur en tyd, en dus relatiewe verstaan. Ek weet gevolglik dat alle waarheid – ten minste alle menslike waarheid – voorlopig (relatief) is. Die volgende geloofstellings word daarom as *voorlopig* aangebied, met die moontlikheid dat dit gewysig kan word namate my groeiproses vorder. Anders as voorheen, hou hierdie moontlikheid vir my geen vrees of ontwrigting in nie. Ek glo in God, ek ervaar Sy teenwoordigheid in my lewe, en my voorlopige (menslike) kennis oor Hom kan niks daaraan verander nie.

- Die *Woord van God* het niks met outeurskap te make nie. Die Bybelteks is die produk van `n wordingsgeskiedenis. Die fokus van dié wordingsgeskiedenis is God wat in mense se persoonlike geskiedenis, nasionale geskiedenis, liturgie en kultus betrokke was. Bybeltekste is die geloofsinterpretasies van die geloofsgemeenskap van hierdie betrokkenheid van God. Die Bybel is dus verkieslik *woorde oor God* (vgl bv Psalms, Spreuke, Prediker, Hooglied, en baie andere). Wanneer ek egter die Bybel met die oog op eksistensiële lewenssin lees, kan hierdie woorde oor God, al kom dit uit `n ander kultuur en tyd, vir my die Woord van God word (vgl Barth se aktualiteitsteorie). Ek ervaar dit dan as God wat aan die woord kom om my te versterk, te vertroos, te vermaan, ensovoorts (sien ook hfst 4, par 1.4).
- Die *Bybel* is die basisdokument van die Christelike geloof, en as sulks het dit vir my, wat in die Christelike tradisie staan, *gesag*. Op sigself dwing die boek nie gesag af nie, maar wel omdat dit oor God handel in die eeuelange menslike nadenke oor wie God is, wie die mens is, en hoe God met die mens in verhouding staan. Ek sien die Bybel se gesag nie as *outoritêr* nie, maar as *oorredend* (vgl Lundeen 1975). Waar eersgenoemde geen ruimte laat vir menslike vryheid nie, laat oorredende gesag die moontlikheid van menslike keuse oop. Die Bybel bevat tekste waarmee ek in gesprek kan tree, wat as gespreksgenote kan funksioneer. Dit beteken dat ek soms met die tekste kan saamstem, maar ook soms kan verskil ten opsigte van Godsbegrippe,

wêreldbeeld, ensovoorts. Die tekste kan my ook soms oorreed om my lewensopvattings en lewenswyse te verander. Daarom beskou ek die Bybel as `n gesagvolle en gewaardeerde gespreksgenoot, en `n onontbeerlike metgesel op my geloofspad (sien hfst 4, par 1.3).

- Ou Testamentiese profete het nie gebeure in die Nuwe Testament of in die verre toekoms 'voorspel' nie. Hulle was in die eerste plek predikers wat deur hulle profesieë gelowiges se gedrag in hulle eie omstandighede en tyd wou beïnvloed (sien hfst 4, par 3.2). Hulle het Jesus van Nasaret dus nie voorspel nie (vgl die sg Messiaanse voorspellings). Die Nuwe Testamentiese skrywers het wel Ou Testamentiese profesieë wat tot hulle beskikking was, vir hulle eie tyd geherinterpreteer en aan hulle tydgenote verkondig. By wyse van terugskoue van die Jesusgebeure, het hulle in die Ou Testamentiese tye 'tekens' van God dat Hy sy komende Koninkryk aan die oprig was, herken.
- Jesus is vir my, as Christen, *die* manifestasie van God (vgl hfst 5, par 2.1.1). Ek sien hom as die Seun van God, die Woord van God, die Wysheid van God, ensovoorts, maar dan in die metaforiese sin, nie letterlik nie (vgl hfst 5, par 2.2). In Jesus se lewe het ek, soos sy eerste dissipels, iets van God gesien, het ek gesien hoe `n lewe vol van God lyk en hoe ek moet optree. Omdat die dissipels iets van God in Jesus gesien het, het hulle sy woorde en dade in herinnering bly roep. As ons met hom en sy boodskap identifiseer, behoort ons hulle voorbeeld te volg. Ek sien dit as my roeping hier op aarde om op só `n wyse te lewe dat my medemens God se liefde en genade in my kan sien, soos wat dit in Jesus se lewe gesien is.
- Ek sien die verhale van Jesus se *maagdelike geboorte* in Matteus en Lukas nie as histories-letterlik in die moderne sin nie, maar dat dit daarop dui dat sy volgelinge hom as `n buitengewone mens gesien het (vgl hfst 5, par 2.3). Vir my lê die verhale op die vlak van `n geloofsoortuiging ten opsigte van Jesus: dit is `n geloofsbelydenis en bevestiging van trou aan Jesus.
- *Jesus se boodskap* het nie oor sy eie identiteit of sy koms na die aarde om die mensdom te verlos, gehandel nie. Dit het op die koninkryk (regering) van God gefokus: nie in `n apokaliptiese sin van `n eksklusiewe toekomstige koninkryk nie, maar op God se regering hier op aarde (vgl hfst 5, par 2.1.2).
- *Jesus se kruisdood* was `n politieke gebeurtenis, waartoe sy subversiewe wysheid en gevolglike botsing met die owerhede aanleiding gegee het. Ek sien sy kruisdood nie

as `n voorvereiste vir God se vergifnis nie. In die Ou Testament blyk dit duidelik dat God vergewe wanneer gelowiges hulle sondes bely en laat vaar (sien Ps 103). Jesus verbind trouens God se vergifnis aan hoe ons vergifnis wat ons ontvang het, teenoor ander uitleef in die Onse Vader-gebed. Vergelyk Mt 6:14: 'As julle ander mense hulle oortredinge vergewe, sal julle hemelse Vader julle ook vergewe.' Jesus se kruisiging kan vir ons `n bevestiging van God se liefde en vergewensgesindheid wees – nie `n gebeurtenis wat sy toorn moes stil nie (Spangenberg 2003a:158; Botha 2002:191-4). Jesus self vertel die verhaal van die verlore seun wie se vader hom onvoorwaardelik vergewe – sonder dat hy eers `n offer moes bring om sy pa se toorn te stil (Lk 15:11-32). Dit is die beeld van God wat Jesus wou kommunikeer: oneindig liefdevol, barmhartig en genadig (Eks 34:6; Ps 103:8-10; Jona 4:2).

- Die *opstandingsverhale* moet as herverskyningsverhale gelees word (Spangenberg 2003:158). Opstanding en opstandingsverhale was deel van `n wêreldbeeld wat heeltemal anders oor lewe en dood, die skeiding tussen lewe en dood en die rol van gode in die lewe gedink het. In die vroeë Christendom het herverskyningsverhale `n belangrike rol gespeel. Jesus se volgelinge het hom nà sy dood as `n lewende werklikheid ervaar, maar op `n radikaal nuwe manier (vgl hfst 5, par 2.4). Vir my is die opstanding van Jesus `n *ervaringsrealiteit*. In die ervaring, aanbidding en toewyding van Christene in hulle alledaagse lewe is die opgestane Jesus vir my werklik. Waar Jesus se lewensvisies in gelowiges weerspieël word, ervaar ek sy opstanding as `n realiteit. Die liggaamlike opstanding van Jesus is nie vir my `n voorvereiste vir so `n ervaringsrealiteit nie.
- Jesus self was nie `n Christen nie, hy was `n Jood. Hy het die Judaïsme van die Tweede Tempeltydperk, die godsdiens waarmee hy grootgeword het, beoefen (vgl Vermes 1983:69-80). As kind is hy besny, hy het die tempel en sinagoge besoek, spreuke uitgespreek en gelykenisse vertel wat met daardie godsdiens verband gehou het. Jesus, as Jood, sou hom nie kon vereenselwig met baie van die dinge wat later die Christelike tradisie geword het nie (vgl ook hfst 5, par 1.3). Hy sou, byvoorbeeld, nooit aan homself as die messias kon dink in dieselfde sin as wat die Christendom later aan hom gedink het nie (hfst 5, par 2.2.2).

4. HOE LYK MY GODSBEELD NOU?

Hoe sien ek God nà alles wat ek tot dusver gesê het? Hoe lyk die Godsbeeld van `n kritiese Bybelleser wat nie kennis van die wetenskap *kan of wil* ontken wanneer dit kom by `n persepsie van en geloof in God nie? In terme van ons wêreldbeskouing leef ons in die postmoderne tydperk. Die Godsbegrip wat deur die Christelike tradisie van bykans 2000 jaar aan ons oorgelewer is, dra baie bagasie saam van allerlei filosofiese konsepte en argumente (Du Toit, B 2000:105). Die onderstaande bied ek graag aan as `n (voorlopige) beeld van hoe ek God sien.

- God is *medewerkend in die evolusionêre prosesse* in die heelal. Hy is binne-in die wetmatighede en natuurwette. Onderskeid word gemaak tussen van buite af in die skepping inmeng (*intervention)* en tussenin kom, deelnemend in die skepping (*supervention)* [Du Toit, B 2000:111]. Om God as deelnemend en medewerkend in die skepping te sien, sal Hom nog *meer* alomteenwoordig voorstel as voorheen. Selfs in die kleinste atomiese besonderhede word Hy teenwoordig gesien. Met hierdie siening bevestig ek die belydenis dat God geskep het en dat Hy steeds skep, al verskil my siening van die skeppingsproses radikaal van die beskrywing daarvan in Genesis 1 en 2.
- Alle materie, ook die mens, bestaan uit energie. Indien die natuurwet dat energie nie geskep of vernietig kan word nie, maar slegs van vorm kan verander, waar is, beteken dit logies dat die energie wat in `n mens is, nie vernietig kan word nie. Nà die dood bly dit voortbestaan op die een of ander manier, hoewel in `n vorm aan ons onbekend. Lewe kan dus nie ophou nie, al kan ons dit nie meer sien nie. Energie is die grondslag van alles in die skepping, en die feit dat ons dit nie kan sien nie, maak dit nie daarom afwesig nie. Sou ons aanvaar dat vir God om *God* te wees, daar `n minimumvereiste sal geld, naamlik dat Hy of Sy ongebonde aan tyd en ruimte moet wees, laat dit die moontlikheid oop om in hierdie konteks van God te kan praat as *die bron van alle energie* (Du Toit 2000:112-4). Dit is natuurlik `n geloofsuitspraak. Die bestaan van God kan nie hiermee 'bewys' word nie, maar die logiese moontlikhede van sy bestaan kan wel daardeur beredeneer word. Word dit gelees saam met die onvernietigbaarheid van energie (hierbo uiteengesit), het ons ongetwyfeld te doen met die moontlikheid dat die sigbare lewe van die mens nà die dood bewustelik kan voortbestaan in die sfeer (bestaanswyse) van God (sien hfst 5, par 3.2).

- In die lig van bogenoemde en die hieropvolgende voorstelle van `n Godsbeeld, kan die tradisionele teïstiese konsep van `n persoonlike (bewuste) God `n probleem word. Hierdie insig was vir my seker die mees traumatiese van alle nuwe insigte om te verwerk. Uiteindelik het wat Spong (1998:220) sê, vir my sin gemaak: 'I believe that there is a transcending reality present in the very heart of life. I name that reality God.' Vir hierdie realiteit het die mens al baie metafore gebruik, insluitende die eienaam *Jahwe*. Jesus het die metafoor *Vader* gebruik om na die God van die Joodse tradisie te verwys. Borg (1994:14-5) se opvatting dat God nie meer vir hom `n geloofsartikel of `n konsep is nie, maar `n element van ervaring, sluit hierby aan. Die heilige misterie van God word só herontdek: God verwys na *die heilige in die sentrum van bestaan, die heilige misterie wat rondom ons en in ons is*. Hy is die nie-materiële basis en bron van teenwoordigheid waarin ons lewe, beweeg en bestaan: '…want deur Hom lewe ons, beweeg ons en bestaan ons…'(Hd 17:28; vgl ook Ps 139). In hierdie opsig kan ek God as nie-teïsties sien, maar dit bly vir my moeilik om die goddelike as `n on-persoonlike mag te sien, hoewel ek besef om God as `n persoon te sien, ook metafories is. Ek ervaar God as `n realiteit waarmee die menslike bewussyn in verband gebring kan word, en wat ook in en met die wêreld betrokke is. Ek wil in `n *persoonlike verhouding* met die transendente realiteit en met die heilige misterie staan. Word God op hierdie manier gesien, is dit duidelik dat geslagsaanwysing irrelevant is. Die huidige ontsteltenis in kerklike kringe oor God wat *Hy of Sy* kan wees, is dus onnodig in hierdie konteks.
- Ons kan nooit anders oor God praat as om te interpreteer nie. Ons kan ook net van God weet op grond van interpretasies van interpretasies. Daarom moet ons die insig hê dat God nooit direk waargeneem en verstaan kan word nie. Ons moet die misterie van God besef en erken. Daarom beskou ek dit as foutief as Christene die Christelike tradisie as die enigste ware een beskou, asof dié tradisie op absolute kennis oor God kan aanspraak maak. Myns insiens sal ons in die Christelike konteks meer *inklusief* en *holisties* moet dink. Om holisties te dink, beteken dat `n mens sal verstaan dat die mens gees en liggaam is, en dat wanneer ons oor iets so ingrypend soos die geloof in God praat, daar met alle aspekte van menswees rekening gehou sal word. Om hierdie rede is dit moontlik dat mense *intellektuele redes* kan aanvoer waarom hulle `n keuse vir die Christelike geloof, en nie `n ander geloof nie, gemaak het (vgl, bv, Peck 1993:156-159; Theissen 1979).

- God is *meer* as dit waartoe enige taal in staat is om te omskryf. Hy is *meer* as wat ons in ons gedagtes kan formuleer. Hy is *groter en anders* as wat ons met ons beperkte insig kan beskryf. Ek kan dus waag om te sê: *Hy wat weet dat hy niks van God weet nie, ken God dalk die beste.* Dit beteken nie dat ons in onsekerheid leef nie, maar wel dat ons ons eie kennis altyd toets en krities bevraagteken. Soos Du Toit (2000:116) tereg sê: 'Ons wil liewer weet dat ons nie alles weet nie, as om nie te weet dat ons nie alles weet nie, terwyl ons dink dat ons alles weet.'
- Die sogenaamde *teodisee-vraagstuk* in die teologie is ook relevant ten opsigte van `n Godsbeeld: Het die mens `n keuse of nie? Gebeur alles volgens die wil van God (vooraf bepaalde plan) of nie? Die vraag wat my gepla het, is dat as alles (wetenskaplik) volgens bepaalde (ook onvoorspelbare) wetmatighede verloop, watter ruimte is daar vir die 'wil van God'? Nadat ek wyd oor die onderwerp gelees het en baie daaroor nagedink het, het ek geweet die *deterministiese denke* (alles gebeur volgens `n vooraf beplande program) is vir my onaanvaarbaar. Dit plaas vir my `n groot vraagteken oor die *liefde van God*, en die vraag ontstaan ook wat gebed dan beteken as alles vooraf beplan is? König (2002) se uiteensetting van hierdie vraagstuk het vir my groter duidelikheid gebring. Ek sien God as `n liefdevolle 'Vader' wat medelye met die mens het en *dinamies saam met die mens in die skepping beweeg*. Die vraag ontstaan natuurlik of God dan nie maar net reaktief teenoor gebeure, waaraan Hy niks kan doen, optree nie? Die mens het altyd `n keuse, en moet verantwoordelikheid vir die uitoefening van `n bepaalde keuse neem. Doen ek die verkeerde keuses, is my Godsbeeld sodanig dat Hy liefdevol en genadig is en my sal ondersteun en dra. Daar is egter ook gebeure in die lewe wat volgens bepaalde wetmatighede (aardbewings, droogtes, natuurrampe) plaasvind. God kan nie die skuld daarvoor kry nie, maar weer eens is Hy in sy medelye daar om gelowiges te ondersteun in hulle nood (uitgesonder Job!). Ek besef dat sommige mense binne so `n denkrigting bedreig sal voel – hulle sou redeneer dat God dan magteloos is. Wat hierdie vraagstuk betref, is daar dus `n duidelike paradoks waaraan ons nie kan ontkom nie: `n liefdevolle God kan nie sonder reperkussies altyd as `n almagtige en ook alomteenwoordige God gesien word nie. Ek sou egter die volgende standpunte wou aanvaar: a) Nie alles wat gebeur, gebeur volgens die wil van God nie. b) `n Mens het tog `n keuse. c) Die feit van die *kwaad* is gegee in die feit van *goed.* Omdat die mens `n keuse het, impliseer dit goed of kwaad (Du Toit, B 2000:120). d) Te veel

dinge gebeur volgens bepaalde wetmatighede dat ons onsself kan aanmatig dat God dit anders moet laat plaasvind. e) Daar is ook net te veel dinge wat met gelowiges gebeur wat duidelik *nie maar net toeval kan wees nie*, maar ervaar word as `n beplanning van God. Ek aanvaar hierdie standpunte, maar besef ook dat hulle as `n groep nie `n logiese eenheid vorm nie. Die teodisee-vraagstuk bly moeilik. Dit is my ervaring dat juis hierdie vraagstuk vir sommige mense `n struikelblok is om in God te glo. Hulle sal vra hoe `n liefdevolle God sorg as mense, ten spyte van gebed en geloof, tog *onsinvol* ly?

`n Mens se Godsbeeld kom baie min ter sprake, en tog bepaal dit in `n groot mate jou geloofsuitdrukkings en jou geloofsbelewing. Van die respondente het laat val dat dit die eerste keer is wat hulle regtig nagedink het oor *hoe* hulle God sien. Predikante en lidmate wat duidelik die *pre-kritiese lees en verstaan* van die Bybel voorstaan, het deur die bank laat blyk dat die metafoor waarin hulle oor God dink, dié van `n drie-enige God is, soos in die Christelike geloofsbelydenisse verwoord (afd A, vr 18)[48]. Tog het hulle ook aangedui dat hulle God as die heilige misterie sien wat rondom ons en in ons is. F S Malan (2003:respondent vraelys) se reaksie som hierdie siening op:

> 'God is drie persone wat in liefdeseenheid en harmonie lewe. God as heilige misterie kan ek gekwalifiseerd aanvaar, maar dan nie as `n misterie wat verborge gebly het nie, maar wat Hom juis aan ons bekendstel deur sy woord en die koms van die Seun na ons toe, met die werking van sy Gees in en met ons.'

Die meeste *kritiese lesers* sien God as die bron van alle energie en as die heilige misterie waarin ons lewe, beweeg en is. Nicholas Taylor (2003:respondent vraelys) som hierdie groep se siening as volg op: 'Options (a), (b) and (c) are caricatures. (d) and (e) come closer to an understanding of God with which I could identify.' (Opsies a, b en c verwys na God as `n persoon wat in die hemel woon, God as `n bonatuurlike wese 'daarbuite' en God as `n Drie-eenheid. Opsies d en e verwys na God as `n heilige misterie en as die bron van energie).

Van die kritiese lesers meen dat God in geen terme beskryfbaar is nie. Jannie Hunter (2003:vraelys respondent):

> 'As ek geweet het wie en wat God is (sy beskryfbaarheid), dan sou daar geen God meer wees nie.'

Willem Boshoff (2003:respondent vraelys):

> 'Die "*mysterium tremendum et fascinans*" (R Otto). Wat ons ookal oor God sê, is voorlopig en gevul deur begrippe van ons bekende wêreld. Ek gebruik maklik en dikwels geykte woorde, maar peins dikwels oor die onsêbare en ondinkbare kant van God.'

Louis Jonker (2003:respondent vraelys):

> Ons moet bewus wees daarvan dat ons denk- en voorstellingsvermoë te beperk is om enigsins oor God te kan praat. Ons kan maar slegs by wyse van analogie oor God praat. Maar dit beteken ook nou nie weer dat ons niks van God weet nie. Die bietjie wat ons van God in Jesus Christus leer ken het, wys wel vir ons die hart van God (lg is natuurlik weer eens analogiese taal!).

Piet Muller (2003:respondent vraelys) werk duidelik met `n nie-teïstiese godsbeeld:

> In die lig van die kwantum- en astro-fisika kan `n mens slegs in terme van panenteïsme aan God dink. As Obiwan Kenobi van Star Wars vir Luke Skywalker sê: 'May the Force be with you', is hy nader aan die nuwe fisika as enige van die kerk se leerstellings.

Johan Strijdom (2003:respondent vraelys) maan tot versigtigheid ten opsigte van godsbeelde:

> 'God' is `n konsep wat mense op `n sekere stadium van die ewolusieproses geskep het. Dit het nie net uitdrukking gegee aan hulle bewuswording van die kosmiese misterie nie, maar het ook sosiale strukture weerspieël wat gevestig geraak het. Aangesien godskonsepte nooit ideologies onskuldig is nie, behoort ons altyd krities te vra na die etiese onderbou daarvan.

Slegs een respondent het aangedui dat daar geen god is nie. Daar bestaan dus geen twyfel by my, ook na aanleiding van my kontak met ander kritiese lesers, dat die kritiese benadering gelowiges as `n reël *nie* van hulle erkenning van en geloof in God stroop nie. Inteendeel, `n groot persentasie sal bevestig dat dit juis tot geloofsverryking gelei het!

My beeld van God is verruim, en sy misterie het ongetwyfeld vir my al hoe groter en dieper geword. Dit beteken nie dat Hy vir my ontoeganklik is nie; inteendeel, Hy het vir my in toenemende mate immanent geword. Ek besef dat ek nie met my kennis oor God, ook in die Christelike tradisie, oor God kan beskik nie. Ek kan oor God net in metafore praat, maar dit beteken nie dat ek nie soms die goddelike waarheid ervaar nie. God is baie groter as die beeld wat ek van my prille jeug af van Hom uit die Bybel gehad het. Dat my Godsbeeld in so `n mate verruim het, tel ek as wins. Om dit te kon laat realiseer, was dit vir my nodig om die Bybel krities te leer lees en ook om wyer as die Bybel te lees. Ek glo dat ek daarin geslaag

---

[48] Hoe sien u God?

het om nie die baba met die badwater uit te gooi nie. Die Bybel het vir my, as Christen, nog baie eksistensiële geloofswaarde, maar dan eers as ek daarin geslaag het om te bepaal wat `n spesifieke teksgedeelte waarskynlik vir die eerste gehoor wou sê. Nadat dit gedoen is, het ek al dikwels ervaar dat God deur dieselfde teksgedeelte ook vir my iets wil sê in spesifieke lewensomstandighede.

Hierdie studie het bykans vier jaar geneem om te voltooi. Die hele tydperk was nie `n groeiproses nie. Die voorgeboortelike stadium en die geboorteproses self het `n groot deel in beslag geneem. Dat die groei egter tot op hierdie stadium lewensverrykend en geloofsverrykend was, kan ek met groot oortuiging bevestig. Ek sal graag ander Christene aanmoedig om die Bybel krities te lees. Dit sal hulle in staat stel om oor hulle geloof na te dink, daaroor te praat (al is dit in wankelrige taal) en dit verantwoordelik uit te leef. Dit kan hulle ook die vrymoedigheid gee om hulle insigte met ander gelowiges te deel. Aan diegene wat nie daardie behoefte het nie, wil ek net sê `n kritiese benadering is *nie* 'van die duiwel' nie, en wil ek `n versoek rig dat ons teenoor mekaar die Christelike deug van liefde en verdraagsaamheid sal uitleef. Die grootste is immers nie die 'regte' geloof (soos wat elke mens maar dink sy eie geloof is) nie, maar die *liefde* (vgl 1 Kor 13:13)!

ADDENDUM

VRAELYS

A Die lees en verstaan van die Bybel.
Omkring die **opsie(s)** waarmee u kan vereenselwig.
Let wel: U mag **meer as 1** alternatief omkring.

1. Dra die *Bybel* vir u enige *gesag?*
   a) Indien wel, beskryf wat u daarmee bedoel.
   b) Indien nie, hoe beskou u die Bybel?

2. Glo u die Bybel is die *Woord van God?*
   a) Indien wel, wat bedoel u daarmee?
   b) Indien nie, hoe sien u die Bybel?

3. Ten spyte van die *gesag* wat Jesus aan die *bestaande Ou Testamentiese tradisies* van sy tyd toegeken het, het hy, en die mense van die Nuwe Testament, `n relatief vrye benadering tot die Skrifte gehad. Dink u dat dit vir ons as riglyn kan dien vir `n hedendaagse Skrifgebruik?
   a) Indien wel, wat sou dit in die praktyk beteken?
   b) Indien nie, hoe sien u Skrifgebruik?

4. Glo u dat *Ou Testamentiese profete* gebeure in die Nuwe Testamentiese tye voorspel het?
   a) Indien wel, na watter gebeure verwys u?
   b) Indien nie, hoe sien u voorspellings by die profete?
   Lewer asseblief kommentaar op u siening.

5. Glo u dat *Ou Testamentiese profete* gebeure in die verre toekoms voorspel het?
   a) Indien wel, na watter gebeure verwys u?
   b) Indien nie, hoe sien u voorspellings by die profete?
   Kommentaar.

6. Sien u Jesus as die *Seun van God*?
   a) Indien wel, wat bedoel u daarmee?
   b) Indien nie, hoe sien u Jesus?
   Kommentaar.

7. Sien u Jesus as *God?*
   a) Indien wel, wat bedoel u daarmee?
   b) Indien nie, hoe sien u Jesus?
   Kommentaar.

8. Wat glo u van die *maagdelike geboorte* van Jesus?
   a) Dit moet histories-letterlik verstaan word.
   b) Dit is `n mite wat Jesus se goddelikheid wou bevestig, en moet nie letterlik verstaan word nie.
   c) Nie een van bogenoemde nie.
   Motiveer u antwoord of gee enige ander siening in hierdie verband.

9. Wat glo u van die *liggaamlike opstanding* van Jesus?
   a) Jesus het fisies uit die dood opgestaan.
   b) Dit moet geestelik verstaan word: hy het in sy volgelinge opgestaan en sy lewensvisies het in hulle bly voortbestaan.
   c) Nie een van bogenoemde nie.
   Motiveer u antwoord of gee enige ander siening in hierdie verband.

10. Wat glo u van die *wonderwerke* in die Bybel?
   a) Dit moet letterlik verstaan word.
   b) Dit moet geestelik verstaan word.
   c) Dit is later aan Jesus toegedig.
   d) Enige ander siening.
   Lewer kommentaar op u siening.

11. Volgens verskeie geleerdes bestaan die Bybel uit `n verskeidenheid van *literatuursoorte*. Met watter literatuursoorte sou u uself kon vereenselwig?
   a) Hoofsaaklik profesieë, poësie en gelykenisse.
   b) Mites, sages, legendes en fiksie.
   c) Hoofsaaklik geskiedskrywing.
   d) Nie een van bogenoemde nie.
   Lewer kommentaar op u keuse(s).

12. Wat glo u ten opsigte van `n *wetenskaplik verantwoordbare* lees en verstaan van die Bybel?
   a) Daar is 1 korrekte, kontroleerbare manier hoe die Bybel verstaan moet word?
   b) Hoewel die Bybel nie ten volle objektief verstaan kan word nie, is `n mate van objektiwiteit tog moontlik.
   c) Lesers se verskillende verstaansraamwerke, kerklike tradisies, sosio-ekonomiese en politiese toestande maak dat die Bybel nooit objektief gelees en verstaan kan word nie.
   d) Enige ander siening.
   Motiveer u antwoord.

13. Wat glo u van *die ewige lewe?*
    a) Dat `n geredde siel na die hemel sal gaan.
    b) Die mens se siel is onsterflik.
    c) Die liggaamlike opstanding van die vlees.
    d) Daar sal eendag `n nuwe aarde wees.
    e) Die reïnkarnasie van die siel in `n nuwe liggaam.
    f) Die mens sal vir ewig in God se gedagtes bly voortbestaan.
    g) Die mens bly voortbestaan as energie in die heelal, byvoorbeeld as bemesting vir `n boom.
    h) Daar is geen lewe na die dood nie (vgl Prediker 3:19-20).
    i) Die mens sal na die onderwêreld (doderyk) gaan waar `n skimmebestaan gevoer word. Hierdie woonplek is nòg hemel, nòg hel (Sjeol).
    j) Enige ander siening.

    Kommentaar.

14. Wat glo u van *die duiwel?*
    a) Die duiwel is `n gevalle engel.
    b) Die konsep van die duiwel is `n invloed vanuit die Persiese godsdiens wat mettertyd in die Joodse godsdiens opgeneem is.
    c) Die duiwel bestaan nie, maar die boosheid as verskynsel wel.
    d) Boosheid het sy oorsprong in die gedagtes ('harte') van mense, waar magsug en hebsug uiteindelik uitloop op vyandskap en oorlog.
    e) Enige ander siening.

    Kommentaar.

15. Wat glo u van *die hel?*
    a) Dit is die Hinnomdal buite Jerusalem.
    b) Dit is `n plek waar verlore siele groot fisiese lyding sal ervaar.
    c) Verlore siele sal deur selfverwyt verteer word.
    d) Die hel word nou reeds ervaar en is reeds `n werklikheid hier op aarde.
    e) Dit is `n mite.
    f) Enige ander siening.

    Kommentaar.

16. Kan kontak tussen die verskillende vorms van die Christendom (bv Rooms Katolisisme, Fundamentalisme, Liberalisme) sinvol wees?

17. En kontak tussen die Christendom en ander godsdienste (bv Islam, Boeddhisme, Hindoeïsme)?

    Hoe voel u daaroor?

18. Hoe sien u God?
    a) God is `n persoon wat in die hemel woon.
    b) God is `n bonatuurlike wese 'daarbuite'.
    c) God is `n Drie-eenheid: Vader, Seun en Heilige Gees.
    d) God is die heilige misterie wat rondom en in ons is, die bron en teenwoordigheid waarin ons lewe, beweeg en bestaan.
    e) God is die bron van alle energie.
    f) Hy wat weet dat hy niks van God weet nie, ken God dalk die beste.

g) Ek weet nie of God bestaan nie.
h) Daar is geen God nie.
i) Enige ander siening.

19. Dink u dat `n ongelowige die Bybel na waarde kan lees, m.a.w. is `n sekulêre lees van die Bybel moontlik?
a) Ja, want die Bybel is toeganklik vir enige leser.
b) Nee, slegs gelowiges kan dit na waarde skat.
c) Enige verdere kommentaar.
Kommentaar.

20. Is daar enige ander beskouing oor enige aspek van die lees en verstaan van die Bybel wat u as belangrik beskou en wat nie hierbo gedek is nie?

B. Die psigologiese effek van kritiese Bybellees.

Deur my (Ena van Schalkwyk se) persoonlike studies het ek geleer om die Bybel krities te lees en dit het my tot ander insigte laat kom. Ten spyte daarvan dra die Bybel nog steeds vir my gesag. Deel asseblief *u eie* ervaring met my.
Omkring die **opsie of opsies** waarmee u u kan vereenselwig.

1. Kritiese Bybellees lei tot nuwe insigte oor ons geloof en oor God. Tradisionele geloofsopvattings waarmee u grootgeword het, kan gewysig word (bv dat mense se Godsbegrip, hul voorstelling van God, deur die eeue telkens gewysig is). Hoe het u die nuwe insigte ervaar?
a) Dit het tot `n geloofskrisis gelei. Dit het gevoel asof jarelange geloofsankers skielik verbrokkel.
b) Dit het nie my geloof in God enigsins beïnvloed nie.
c) Enige ander reaksie

2. As u met ander gelowiges oor nuwe insigte gepraat het, wat was hulle reaksie?
a) Hulle het dit sterk veroordeel.
b) Hulle was ondersteunend en het aktief daarby betrokke geraak.
c) Enige ander reaksie

3. En as u met predikante oor nuwe insigte gepraat het? Wat was hulle reaksie?
a) Hulle het dit sterk veroordeel.
b) Hulle was ondersteunend en het aktief daarby betrokke geraak.
c) Enige ander reaksie.

4. Watter gevolge het nuwe opvattings op u lewe gehad t.o.v. u siening van die kerk en u verhouding met die kerk?
Kommentaar.

5. Watter gevolge het nuwe opvattings gehad ten opsigte van u gesinslede en familie?
Kommentaar.

6. Hoe het u die kritiese Bybellees-proses ervaar?
   a) Dit het tot negatiewe gevoelens gelei.
   b) Dit het tot positiewe gevoelens gelei.
   c) `n Mengsel van beide.

   Kommentaar.

7. Indien u negatiewe gevoelens ervaar het, hoe het u dit hanteer?
   (a) U het self daarmee geworstel en dit op u eie verwerk.
   (b) U het `n ondersteuningsbasis, gespreksgenote gehad met wie u kon kommunikeer en wat u dit help verwerk het.
   (c) Enige ander opsie

   Kommentaar.

8. Wanneer `n mens die Bybel krities begin lees, ondervind jy dikwels dat jy dit nie meer 'soos voorheen' kan lees en verstaan nie. Sondae in die kerk is dit moontlik dat die Bybel op `n onkritiese wyse gelees en uitgelê mag word. Hoe beleef u dit?
   a)Dit lei daartoe dat u nie meer kerk toe gaan nie, omdat u u nie daarmee kan vereenselwig nie.
   b) U kerkbywoning bly gereeld, maar u slaag daarin om die teksgedeelte op u eie op `n kritiese wyse 'te vertaal'. Die boodskap van die teks bly dus behoue, maar die vorm waarin dit aan u voorgehou word, kan bevraagteken word.
   c) U kerkbywoning gaan nie primêr oor die boodskap uit die Bybel nie, maar omdat u `n behoefte het aan die 'gemeenskap van die gelowiges'.
   d) Enige ander opmerking

9. Om`n kritiese Bybelleser te word, is `n *groeiproses.* Dit is nie iets wat oornag geskied nie, en die proses word waarskynlik nooit volkome voltooi nie. Omkring wat op u groeiproses van toepassing is of was (meer as 1 opmerking kan omkring word).
   a) Leiding of inligting het ontbreek om kritiese Bybellees prakties te bemeester. Die proses wou dus nie vorder nie of dit het baie stadig gevorder.
   b) Kritiese Bybellees het tot geestelike verryking gelei.
   c) Die kritiese lees van die Bybel het daartoe gelei dat die Bybel vir u `n irrelevante boek geword het.
   d) U sal ander lesers ontmoedig om die Bybel op hierdie wyse te lees en verstaan.
   e) U sal ander lesers aanmoedig of probeer oorreed om die Bybel op hierdie manier te lees en verstaan.

   Motiveer u keuses.

10. Is daar nog iets persoonliks wat u in verband met hierdie onderwerp wil meedeel? Neem asseblief die vrymoedigheid, want dit kan tot nut wees in my navorsing.

BIBLIOGRAFIE

Albertz, R 1994. *A history of Israelite religion in the Old Testament period.* Vol 2, *From the Exile to the Maccabees.* London: SCM.

Armstrong, K 2000. *The Battle for God. Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam.* San Francisco: HarperCollins.

Ashby, G 2003. Vraelys.

Augustijn, C 1969. Kuypers rede over 'De hedendaagse Schriftkritiek' in haar historische context. *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 69, 81-108.

Bainton, R H 1963. The Bible in the Reformation, in Greenslade 1963: 1-37.

Barr, J 1973. *The Bible in the Modern World.* London: SCM.

Barr, J 1977. *Fundamentalism.* London: SCM.

Barr, J 1980. *Explorations in Theology* 7. London: SCM.

Barr, J 1984. *Escaping from Fundamentalism.* London: SCM.

Boesak, A A (red) 1976. *Om het zwart te zeggen. Een bundel opstellen over centrale thema`s in de zwarte theologie.* Kampen: Kok.

Borg, M J 1987. *Jesus: A new vision.* San Francisco:Harper & Row.

Borg, M J 1994. *Meeting Jesus again for the first time.* San Francisco: HarperCollins.

Borg, M J 1995. *The God we never knew. Beyond dogmatic religion to a more authentic contemporary faith.* San Francisco: HarperCollins.

Borg, M J 1999a. Seeing Jesus: Sources, Lenses and Method. In Borg & Wright 1999:3 14.

Borg, M J 1999b. Jesus before and after Easter: Jewish mystic and Christian Messiah. In Borg & Wright 1999: 53-76.

Borg, M J 1999c. Jesus and God. In Borg & Wright 1999:145-156.

Borg, M J 1999d. The meaning of the Birth Stories. In Borg & Wright 1999: 179-186.

Borg, M J 1999e. A Vision of the Christian Life. In Borg & Wright 1999: 229-250.

Borg, M J & Wright, N T 1999. *The meaning of Jesus: Two Visions.* San Francisco: HarperSanFrancisco.

Bosch, D J 1972a. Inheemswording, Afrikanisering en swart teologie. *NGTT* 13/2, 103 115.

Bosch, D J 1972b. Geestelike opbou en ekumeniese betrekkinge by die Nederduitse Gereformeerde Dogterkerke. *NGTT* 13/3, 129-139.

Boshoff, C H W 1973. Die swart teologie as bevrydingsbeweging. *NGTT* 14/1, 5-20.

Boshoff, W S 2000. The literature of the Southern Kingdom of Judah (922-586 BCE). In Boshoff, Scheffler & Spangenberg 2000:116-41.

Boshoff, W S 2003. Vraelys.

Boshoff, W S, Scheffler, E H & Spangenberg, I J J 2000. *Ancient Israelite literature in context.* Pretoria: Protea Book House.

Bosman, H L 1982. Deuteronomium en Josia se wetboek. In Du Plessis, I J 1982b, 27-38.

---1990. Tweede naïwiteit en Derde Wêreld: teologiese nadenke oor die Ou Testament. *ThEv* XXIII(2), 45-56.

---2003. Vraelys.

Bosman, H L, Gous, I G P & Spangenberg, I J J (reds) 1991. *Purper en Flenterlap. Rykdom en armoede in die Ou Testament.* Pretoria: J L van Schaik

Botha, J F 1913. *De Kerkbode* 16/1/1913, 57-58.

Botha, P J 2003. Vraelys.

Botha, P J J 2002. Rabbi Jeshua van Nasaret. In Muller, P 2002a:177-95.

Bright, J 1967. *The Authority of the Old Testament.* London: SCM

Brown, E 1979. Het prof J du Plessis se beoefening van die Hoër Kritiek die bestudering van die Ou Testament in die Nederduitse Gereformeerde Kerk bevorder? In Odendaal, Mûller & Combrink (reds) 1979: 133-149.

Burden, J J 1973. Soeklig op kategese in die N G Kerk in Afrika. *NGTT* 14/1, 48-65.

Burden, J J 1987. Hooglied, in Burden & Prinsloo 1987:57-82.

Burden, J J & Prinsloo, W S (reds) 1987. *Tweegesprek met God.* Kaapstad: Tafelberg.

Burger, J A 1983. Opmerkings oor die Bybel en gesag. *ThEv* XVI, 29-33.

Burger, J A 1987. Die Psalms, in Burden & Prinsloo 1987:9-40.

Burger, J A & Scheffler, E H 1982. Praktyk van Ou Testamentiese Skrifuitleg. In Du Plessis, I J 1982b, 85-106.

Christopherson, K E 1980. Fundamentalism: What led up to it, how it got among us, what we in academe do about it. *Dialog* 19, 209-214.

Clark, M 2003. Vraelys.

Clements, R E 1976. *A century of Old Testament study.* London: Lutterworth Press.

Coggins, R J & Houlden, J L (eds) 1990. *A dictionary of biblical interpretation.* London:SCM.

Collins, J J 1993. *Daniel. A Commentary on the book of Daniel.* Minneapolis: Fortress

Conn, H M 1976. *Contemporary world theology.* Nutley: Presbyterian & Reformed Publishing Co.

Craffert, P F 2001a. Vernuwing in historiese navorsing. *Verbum et Ecclesia* 22/1, 1-29.

---2001b. Jesus van Nasaret as historiese figuur. *Fragmente: Tydskrif vir Filosofie en Kultuurkritiek* 7, 101-115.

---2002. Die Nuwe Hervorming en die historiese Jesus: `n verandering van denke. In Muller, P 2002a: 161-176.

---2003. Vraelys.

Cronjé, F 2003. Vraelys.

Cronjé, S W 2003. Vraelys.

Crossan, J D 1994. *Jesus: a revolutionary biography.* San Francisco: HarperCollins.

Davies, P R 1995. *Whose Bible is it anyway?* (Journal for the study of the Old Testament Supplement Series 204). Sheffield Academic Press.

Davies, P R 1998. *Scribes and Schools. The Canonization of the Hebrew Scriptures.* Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.

Dayton, D W 1983. *Faith and Thought*. Montclair, New Jersey, 1.

Degenaar, J 1997. Religious discourse, power and the public. *Neotestamentica* 31/1, 39-58.

Deist, F E 1973. Ou Testamentiese eksegese en algemene literatuur-wetenskap. *NGTT* 14/1, 75-81.

---1976a. *Historiese heuristiek, teologiese hermeneutiek en Skrifgesag.* Port Elizabeth:UPE.

---1976b. *Mosaïek van Moses. Pentateugnavorsing sedert die Reformasie.* Kaapstad: Tafelberg.

---1978. The Bible – the Word of God, or: searching for the pearl in the oyster. In Vorster, W S(ed) 1978: 41-71.

---1979. *By die Kruispad.* Kaapstad: Tafelberg.

---1981. 'Hoeveel betekenisse hét die Bybel dan?' Bybelinterpretasie in `n heterogene gemeenskap. *ThEv* 14/3, 2-11.

---1982a. *Sê God so? Protes en pleidooi – oor òns tyd, vir òns land.* Kaapstad: Tafelberg.

---1982b. Inleiding tot die Pentateug. In Du Plessis, I J 1982a: 2-62.

---1983a. Alledaagse Bybelgebruik. In Deist en Steyn 1983: 84-98.

---1983b. Gesag. In Deist en Steyn 1983: 45-49.

---1983c. Woord van God. In Deist en Steyn 1983: 41-44.

---1984. *A Concise Dictionary of Theological Terms.* Pretoria: J L van Schaik.

---1985a. Waaroor gaan dit in hermeneutiek? In Vorster, J N (red), Schnell & Deist 1985: 2-18.

---1985b. Bybelinterpretasie in die negentiende eeu, in Vorster, J N (red), Schnell & Deist 1985: 126-192.

---1986a. Die wa van Ussa, ofte wel Johannes du Plessis en die belydenisskrifte. *ThEv* 19, 36-65.

---1986b. Tekste met `n regsperspektief, in Deist & Vorster 1986:177-201.

---1988. Naïewe realisme en Ou Testamentiese wetenskap in die Nederduitse Gereformeerde Kerk, in Prinsloo & Vosloo 1988:23-32.

---1989. Fundamentalisme - `n Gereformeerde beoordeling. *ThEv* 22/2, 2-8.

---1991. Objektiewe Skrifuitleg? Kanttekeninge by Skrifuitleg in die Nederduitse Gereformeerde Kerk 1930-1990. *HTS* 47/2, 367-385.

---1994. *Ervaring, rede en metode in Skrifuitleg: `n Wetenskapshistoriese ondersoek na Skrifuitleg in die Ned. Geref. Kerk 1840-1990.* Pretoria: RGN.

Deist, F E & Burden, J J 1980. *`n ABC van Bybeluitleg.* Pretoria: Van Schaik.

Deist, F E & Steyn, J 1983. *Bybelkunde (Honneurs). Enigste gids vir HBS 401-V (Verstaansprobleme rondom die Bybel).* Pretoria: Unisa.

Deist, F E & Vorster, W (reds) 1986. *Woorde wat ver kom. Die literatuur van die Ou Testament*. Deel 1. Kaapstad: Tafelberg.

Deist, F E & Le Roux, J H 1987. *Rewolusie en reïnterpretasie.* Kaapstad: Tafelberg.

De Klerk, W 1998. *Die vreemde God en sy mense.* Kaapstad: Human & Rousseau.

Delitzsch, F 1920. *Die grosse Täuschung.* Vol 1. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.

Den Heyer, C J [1996] 1996. *Opnieuw: Wie is Jezus? Balans van 150 jaar onderzoek na Jezus.* Tweede druk. Meinema: Zoetermeer.

De Vaux, R 1974. *Ancient Israel: Its life and Institutions.* London: Darton, Longman & Todd.

Devenish, P E 1992. *Jesus and the church: The beginnings of Christianity.* Philadelphia: Trinity Press International.

De Villiers, D R 1973. Gedagtes oor teologiese opleiding vandag. *NGTT* 14/4, 238-248.

De Villiers, H J 1999. *Wat is my siel?* Pretoria: Benedic.

Dibelius, M & Conzelman, H 1972. *The Pastoral Epistles.* English translation. Philadelphia: Fortress Press.

Doedes, J I 1878. *Hermeneutiek voor de Schriften des Nieuwen Verbonds* (3de zeer

vermeerderde druk). Utrecht: Kemink & Zoon.

Doyer, A W 2003. Vraelys.

Dreyer, H J 1989. *Klassieke Hebreeus. Studiegids 3 vir KHE202-G.* Pretoria: Unisa.

Dunn, J D G 1991. *Parting of the ways: Between Christianity and Judaism and their significance for the character of Christianity.* London: SCM.

Dunn, J D G 1992. 'Christology (NT)', in *Tht Anchor Bible.*

Du Plessis, I J (red) 1982a. *Bybelkunde. Gids 1 vir BSA200-U.* Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika.

Du Plessis, I J (red) 1982b. *Bybelkunde IIB. Gids 1 vir BSB200-Y.* Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika.

Du Plessis, J 1931. Die kerkbesluite van die Vrystaatse sinode juridies en teologies getoets. *Het Zoeklicht* 9, 144-150.

Du Plessis, P J 1987. Fundamentalisme – Ja of Nee? *Scriptura* 20, 1-32.

Du Rand, J A 1983. Die evangelie van Johannes as getuigende vertelling. *NGTT* 24/4, 383-397.

Du Toit, A B (red) [1980] 1985. *Handleiding by die Nuwe Testament, Band IV. Die sinoptiese Evangelies en Handelinge: Inleiding en Teologie.* Tweede verbeterde uitgawe. Pretoria: N G Kerkboekhandel.

Du Toit, B 2000. *God? Geloof in `n postmoderne tyd.* Bloemfontein: CLF.

Du Toit, J D 1977. *Totius Versamelde Werke 4*. Kaapstad: Tafelberg.

Eaton, J H 1976. *Kingship and the Psalms.* (Studies in Biblical Theology, Second Series 32). London: SCM.

Ebeling, G 1963. *Word and Faith.* London: SCM.

Els, G 2003. Vraelys.

Engelbrecht, B J, Pelser, H S & Van Zyl, A H (reds) 1970. *Wat sê die Bybel? Deel 1.* Pretoria: J P van der Walt en Seun.

Engelbrecht, B J, Pelser, H S & Van Zyl, A H (reds) 1972. *Wat sê die Bybel? Deel 2.* Pretoria: J P van der Walt en Seun.

Erasmus, D F 1946. Ons eie Calvinisme. *Die Gereformeerde Vaandel* 14/11, 11-12.

Eybers, I H 1977. *Die boek van die Wet en die Profete.* Pretoria:UNISA.

Farb, P & Armelagos, G 1980. *Consuming Passions: The anthropolgy of eating.* Boston: Houghton Mifflin.

Fensham, F C 1957. Geskiedskrywing van die Ou Testament - `n hermeneutiese benadering. *Die Gereformeerde Vaandel* 25/3, 20-26.

Fensham, F C 1969. Ou Testamentiese en Semitiese studies in Suid-Afrika. *NGTT* 10/2, 77-85.

Ferguson, S B & Wright, D F 1988. *New Dictionary of Theology.* Leicester: Inter-Varsity Press.

Flesseman- van Leer, E 1964. Prinzipien der Sammlung und Ausscheidung bei der Bildung des Kanons. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* LXI, 404-420.

Fohrer, G [1965] 1984. *Introduction to the Old Testamtent.* Tr by David Green. London: SPCK.

Funk, R W, Hoover, R W & the Jesus Seminar 1993. *The five Gospels: the search for the authentic words of Jesus.* New York: Macmillan.

Funk, R W 1996. *Honest to Jesus: Jesus for a new millennium.* San Francisco: HarperSanFrancisco.

Gerhardsson, B 1979. *The Mighty Acts of Jesus.* Lund: LiberLäromedel/Gleerup.

Gerrish, B A 1982. *The Old Protestantism and the New. Essays on the Reformation Heritage.* T & T Clark.

Gibran, K 1965. *Die Profeet.* Vertaal deur L Fourie. Pretoria: Van Schaik.

Goldingay, J E 1989. *World Biblical Commentary. Volume 30, Daniel.* Dallas, Texas: World Books Publisher.

Greenslade, S L (red) 1963. *The Cambridge history of the Bible 3: The West from the Reformation to the present day.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hagen K 1985. The history of Scripture in the Church. In Hagen, Harrington, Osborne & Burgess 1985:3-34.

Hagen K, Harrington D J, Osborne G R, Burgess J A 1985. *The Bible in the churches: how different Christians interpret the Scriptures.* New York: Paulist.

Hamilton, W (ed) 1967. *Philosophical Works,* Vol 1 & 2. Hildesheim: George Olms.

Hanekom, T N 1964. Academia oecomenica. *NGTT* 5/2, 65-68.

Hanson, P D 1979. *The dawn of apocalyptic.* Rev. ed. Philadelphia:Fortress.

Harvey, A E 1970. *The New English Bible. Companion to the New Testament.* Cambridge: Cambridge University Press.

Harvey, A E 1976. *Jesus on Trial.* London: SPCK.

Harvey, A E 1982. *Jesus and the Constraints of History.* London: Duckworth.

Heisenberg, W 1969. *Der Teil und das Ganze Gespräche im Umkreis der Atomphysik.* Frankfurt: Piper.

Heller, A 1975. Towards a sociology of knowledge of everyday life. *Cultural Hermeneutics* 3, 7-18.

Hesse, H 1979. A bit of theology, in Ziokowsky, T (ed), 1979:189-210.

Heyns, J A 1958. Die Heilige Skrif – reël vir leer en lewe. *Die Gereformeerde Vaandel* 26/3, 9-11.

Heyns, J A 1976. *Brug tussen God en mens. Oor die Bybel.* Pretoria: NG Kerkboekhandel.

Hodge, C [1869] 1978. *The confession of faith. A handbook of Christian doctrine expounding the Westminster confession.* Edinburgh: Banner of Truth.

Hodge, C 1872. *Systematic Theology,* Part 1. New York: Charles Scribner & Co.

Hofmeyr, J W 1986. Johannes du Plessis in kerk-historiese perspektief: Ketter of profeet? *ThEv* 19/1, 4-14.

Hunter, J 2003. Vraelys

Jeremias, J 1964. *The problem of the historical Jesus.* Philadelphia: Fortress.

Johnson, E A 1992. *She who is: the mystery of God in Feminist discourse.* New York: Crossroad.

Jonker, L C 1997. Bridging the gap between Bible readers and 'professional' exegetes.\ *OTE* 10/1:69-83

Jonker, L C 2003. Vraelys.

Jonker, L, Botha, J & Conradie, E 1997. *Die Bybel in fokus. Leesgids vir `n nuwe tyd.* Kaapstad: Lux Verbi.

Jonker, W D 1981. Resensie aan Vorster (ed) 1980. *NGTT* 22/3, 239-240.

Joubert, G 1997. *Die groot gedagte. Abstrakte weefsel van die kosmos.* Kaapstad: Tafelberg.

Joyce, P 1993. A tale of two sisters: Judaism and Christianity. *Theology* 96, 384-90.

Kähler, M [1896] 1988. *The So-called Historical Jesus and the Historic, Biblical Christ.* Translated by C E Braaten. Philadelphia: Fortress.

Kilian, J [1985] 1993. *Form and style in theological texts.* First revised edition (soft cover). Pretoria: Unisa.

König, A 1974. Ons krisis. *NGTT* 15/1, 23-31.

König, A 2002. *God, waarom lyk die wêreld só? Kan ons sê: 'God is in beheer'?* Wellington: Lux Verbi.

Kotze, C R 1931. *Die dwaling in ons kerk.* Bloemfontein: Nasionale Pers.

Kraft, C H 1979. *Christianity in culture,* 45-63. Maryknoll: Orbis.

Kraus, H-J [1961] 1988. *Psalms 1-59. A Commentary.* Tr by H C Oswald. Minneapolis: Augsburg Publishing House.

Kriel, J 2001. Being a Christian without a Christ? *Religion and Theology* 8/3-4, 298-326.

Kriel, J&C 2002. Die evangelie(s): feit, fiksie of interpretasie? In Muller, P 2002a: 134-160.

Krüger, J S 1972. Een vaderland. *NGTT* 13/4, 241-251.

Kruger, M A 1993. `n Weg uit die oorheersing van die histories-kritiese metode, fundamentalisme en genitiefteologieë. *In die Skriflig* 27/4, 583-602.

Labuschagne, C J 1977. *Wat zegd de bÿbel in Gods naam? Nieuwe bÿbeluitleg en moderne godsgeloof.* `s-Gravenhage: Boekecentrum.

Lategan, B C 1970. Voorlopers van die 'Nuwe Hermeneutiek'. *NGTT* 11/1, 22-28.

Lategan, D 1930. Waar staan ons nou? Gereformeerd of eties? *Die ou paaie* 4, 319-22.

Le Roux, J H 1982. Die Sentraal-Palestynse stamme. In Du Plessis 1982b, 5-24.

---1986. Johannes du Plessis as Bybelwetenskaplike. *ThEv* 19/1, 15-35.

---1987. Teologie in `n krisis, in Deist & Le Roux 1987:101-59.

---1993. *A story of two ways: thirty years of Old Testament scholarship in South Africa.* Pretoria: Verba Vitae.

Loader, J A 1980. Ortodokse fundamentalisme en die gebruik van die Ou Testament in Suid-Afrika. *HTS* 35/1 en 2, 101-118.

---1987a. Spreuke, in Burden & Prinsloo 1987:41-8.

---1987b. Prediker, in Burden & Prinsloo (reds) 1987:49-56.

Lundeen, L J 1975. The authority of the Word in a process perspective. *Encounter* 31, 281-300.

Machen, J G 1936. *The Christian faith in the modern world.* New York: Macmillan.

--- [1925] 1946. *What is faith?* Grand Rapids: Eerdmans.

--- 1951. *What is Christianity? and other addresses* (ed N B Stonehouse). Grand Rapids: Eerdmans.

---[1916] 1976. *The New Testament: An introduction to its literature and history.* Edinburgh: Banner of Truth.

Malan, F S 2003. Vraelys.

Marais, S J L 1958. Die Bybel – die Woord van onse God. *Die Gereformeerde Vaandel* 26/3, 4-8.

Marsden, G M 1980. *Fundamentalism and American Culture.* Oxford: University Press.

---1988. s v Fundamentalism, in Ferguson, S B & Wright, D F 1988: 266-268.

---1991. *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism.* Grand Rapids: Eerdmans.

Marxsen, W 1966a. *Die Strijd rond de Bijbel* (vert Hans Wagemanns). Hilversum: Brand.

---1966b. *Das Neue Testament als Buch der Kirche.* Gütersloh: Mohn.

---[1968] 1992. Jesus has many names. In P E Devenish 1992:1-15.

Matthews, V H 1991. *Manners and Customs in the Bible.* Rev. ed. Peabody, Massachusetts: Hendrickson.

McGrath, A E 1990. Reformation. In Coggins & Holden (eds) 1990:582-585.

Meintjes, A 2003. Vraelys.

Miller, S R 1994. *Daniel. The New American Commentary. Volume 18.* USA: Broadman & Holdman.

Mouton, J , Van Aarde, A G & Vorster, W S (eds) 1988. *Paradigms and Progress in Theology.* Pretoria: Human Sciences Research Council.

Muddiman, J 1983. *The Bible. Fountain and Well of Truth.* Blackwell.

Müller, J 2003. Vraelys.

Muller, P (red) 2002a. *Die Nuwe Hervorming.* Pretoria: Protea Boekehuis.

---2002b. Die postmoderne gelowige, in Muller, P (red) 2002a:19-37.

---2003. Vraelys.

Murphy, R E 1983. *Wisdom Literature and Psalms* (interpreting Biblical Texts). Nashville: Abingdon.

Neumann, P H A (Hrsg) 1976. *Zur Neueren Psalmforschung* (Wege der Forscung, Band 192). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgeselbschaft.

Nineham, D 1976. *The use and abuse of the Bible,* 1-39. London: MacMillan.

Noth, M 1960. *The history of Israel.* 2nd ed. London: SCM.

Odendaal, D H, Müller, B A & Combrink, H J B (reds) 1979. *Die Ou Testament vandag: huldigingsbundel opgedra aan Prof P H Verhoef.* Kaapstad: N G Kerkuitgewers.

Ogden, S M 1982. *The point of Christology.* San Francisco: Harper & Row.

Pannenberg, W [1971] 1973. *Basic questions in Theology, Volume3.* Tr by R A Wilson. London: SCM.

Pannenberg, W [1975] 1977. *Faith and Reality.* Tr by John Maxwell. London: Search Press.

Patterson, S J 1998. The historical Jesus and the search for God. *HTS, 54/3&4,* 476-504.

Peck, M S 1993. *Further along the road less travelled.* London: Simon and Shuster.

Pilch, J J & Malina, B J 1993. *Biblical social values and their meaning: a handbook.*

Peabody, Massachusetts: Hendrickson.

Potgieter, F J M 1954. Die Skrifbeskouing van Barth. *Die Gereformeerde Vaandel,* 21/3:31-38.

Potgieter, F J M 1965. Grondverskuiwings. *NGTT* 6/3,129-130.

Pretorius, E A C (red) 1982. *Bybelkunde IIB. Gids 2 vir BSB200-Y.* Pretoria: Unisa.

Pretorius, H L 1980a. Die wit dosent voor `n swart klas - `n agtergrondverskuiwing (1). *NGTT* 21/3, 253-261.

Pretorius, H L 1980b. Die wit dosent voor `n swart klas – analise van `n model (2). *NGTT* 21/4, 313-328.

Prinsloo, W S 1984. *Van kateder tot kansel.* (`n Eksegetiese verkenning van enkele Psalms).

Pretoria: N G Kerk-boekhandel.

Prinsloo, W S 1987. Die boek Jesaja, in Burden & Prinsloo (reds) 1987:83-114.

Prinsloo, W S & Vosloo, W 1988. *In mensetaal oor God se Woord. `n Huldigingsbundel aan professor A H van Zyl.* Kaapstad: Lux Verbi.

Redditt, P L 1999. *New century Bible Commentary. Daniel.* Sheffield: Sheffield Academic Press.

Reid, T [1785] 1967. Essays on the intellectual powers of man, in Hamilton, W (ed) Vol 1 1967: 215-510.

---[1813] 1970. *An inquiry into the mind*. Chicago: University of Chicago.

---1895a. *Philosophical Works.* Vol 1 (repographic offprint 1967). Hildesheim: George Olms.

---1895b. *Philosophical Works.* Vol 2 (repographic offprint 1967. Hildesheim: George Olms.

Ricoeur, P 1967. *The symbolism of evil.* Tr by Buchanan, E. Boston: Beacon Press.

Ringgren, H 1956. *The Messiah in the Old Testament.* (Studies in Biblical Theology, 18). London: SCM.

Rossouw, S H 1948. Die tekens van afwyking van die Calvinistiese spoor in ons hedendaagse volkslewe. *Die Gereformeerde Vaandel* 15/7, 11-14.

Rowley, H H 1949. *The authority of the Bible.* Birmingham: Overdale College.

Rund, H 1962. *The world-view of modern theoretical physics.* Pretoria: Unisa

Sanders, J A 1977. Biblical criticism and the Bible as canon. *Union Seminary Quaterly Review* 32, 157-165.

Scheffler, E H 1983. Die verhouding tussen die Ou en die Nuwe Testament. *ThEv XVI,* 38-52.

---1988. Searching for meaning in biblical scholarship – reflections with Hermann Hesse. *ThEv* XXI(2), 2-8.

---1991. Goeie nuus aan die armes: Die Nuwe Testament se gebruik van die Oue, in Bosman, Gous & Spangenberg 1991:102-14.

---2000a. Reading the Bible in context, in Boshoff, Scheffler & Spangenberg 2000:11-17.

---2000b. The Exilic literature, in Boshoff, Scheffler & Spangenberg 2000:142-67.

Schleiermacher, F 1988. *On Religion: speeches to its cultured despisers.* Ed Richard Crouter. Cambridge: Cambridge University Press.

Schnell, C W 1982. Praktyk van Nuwe Testamentiese Skrifuitleg. In Du Plessis 1982b, 109-27.

Schüssler-Fiorenza, E 1985. *In memory of Her.* New York: Crossroad

Schweitzer, A 1906. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* I-II, *Siebenstern Taschenbuch* 77/78. München.

Semler, J S 1771. *Abhandlung von freier Untersuchung des Canons.* Part 3. Gütersloh:Mohn.

Semler, J S 1781. *Lebensbeschreibung.* Part 2. Gütersloh: Mohn.

Setzer, J S 1965. *A Critique of the Fundamentalist Doctrine of the Inerrancy of the Biblical Autographs in Historical, Philosophical, Exegetical and Hermeneutical Perspectives.* Michigan: University microfilms, Inc.

Smith, W C 1979. *Faith and Belief.* Princeton: Princeton University Press.

Snyman, D R 1926. De inspiratie van de Schrift. *Die ou paaie* 1, 6-11.

Snyman, G F 1992. Kenteoretiese besinning oor teologiebeoefening aan die Teologiese Skool van Potchefstroom die afgelope twintig jaar. *In die Skriflig* 26/2, 247-266.

Snyman, G F 2000. Fundamentalism/Fundamentalisme. *Bybelkunde (BSA 302-3). Studiebrief 102/2000.* Pretoria: Unisa

Spangenberg, I J J 1994. Paradigmaveranderinge in die Bybelwetenskappe. `n Bydrae tot die gesprek tussen die Bybelwetenskappe en Sistematiese Teologie. *Religion & Theology* 1/2, 144-184.

---1995. Kritiese realisme, die Bybel, die gereformeerde belydenisskrifte en die Christelike geloof. Kantaantekeninge by `n aantal terugblikke oor die Bybelwetenskappe. *Religion & Theology* 2/2, 191-205.

---1999. Daniël. In Vosloo & Van Rensburg (reds) 1999: 961-993.

---2000. The literature of the Persian period. In Boshoff, Scheffler & Spangenberg 2000:168-98

---2003a. Wat moet ons weet en wat kan ons nog glo? *NGTT* 44/1&2, 147-160.

---2003b. Vraelys.

Spies, L 2003. Vraelys.

Spong, J S 1997. *Liberating the Gospels. Reading the Gospels with Jewish eyes.* San Francisco: HarperCollins.

Spong, J S 1998. *Why Christianity must change or die. A bishop speaks to believers in exile.* San Francisco: HarperCollins.

Steyn, J 1985. Christusverhaal en lewensin – kantlyngedagtes van `n eksegeet. *ThEv* XVIII(3), 6-18.

Steyn J & Deist, F E 1983. *Bybelkunde (Honneurs). Enigste gids vir HBS401-V.* Pretoria: Unisa.

Stone, L 1977. *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800.* London: SPCK.

Strijdom, J M 2003. Vraelys.

Swanepoel, F A 1999. Klaagliedere. In Vosloo & Van Rensburg (reds) 1999:893-906.

Taylor, N 2003. Vraelys.

Taylor, S J & Bogdan P 1984. *Introduction to qualitative research methods. The search for meanings.* New York: John Wiley.

Theissen, G [1978] 1979. *On having a critical faith.* Tr John Bowden. London:SCM.

Tolmie, F 1999. Markus, in Vosloo, W & Van Rensburg, F J 1999:1188-1240.

Trocmé, E 1997. *The childhood of Christianity.* London: SCM.

Van Aarde A G 2000. Die relevansie van die historiese Jesus-ondersoek vir kerklike teologie. *HTS* 56/2&3, 549-571.

Van den Heever, G & Scheffler, E H 2001. *From Jesus Christ to Christianity. Early Christian literature in context.* Pretoria:Unisa.

Van der Merwe, J 2003. Vraelys.

Van der Merwe, M 2003. Vraelys.

Van der Watt, J G 1999. Kolossense, in Vosloo, W & Van Rensburg, F J 1999:1594-606.

Van Huyssteen, J W V 1969. Die geskiedenis-teologie van Wolfhart Pannenberg. *NGTT* 10/4, 200-216.

---1970. *Teologie van die rede. Die funksie van die rasionele in die denke van Wolfhart Pannenberg.* Kampen: Kok.

---1986. *Teologie as kritiese geloofsverantwoording: Teorievorming in die sistematiese teologie.* Pretoria: RGN. (Deel 2 van die RGN-studies in Navorsingsmetodologie –

Reeksredakteur: Johann Mouton.)

Van Oosterzee, J J 1876. *Christelijke Dogmatiek. Een handboek voor academisch onderwijs en eigen oefening. Eerste deel.* (2de hers en vermeerderde druk). Utrecht: Kemink & Zoon.

Van Oosterzee, J J [s a]. *The Theology of the New Testament. A handbook for Bible students* (transl M J Evans). New York: Dodd, Mead & Co.

Van Rooyen, E E 1940. Moses en die Ou-Egiptiese towenaars. *Die Kerkbode* 17/7/1940, 117-119.

Van Schalkwyk, H C 1996. *`n Volk in krisis. `n Holistiese benadering tot die Judese ballingskap.* Ongepubliseerde M-verhandeling . Unisa, Pretoria.

Van Selms, A 1959. Die stand van die Ou Testamentiese wetenskap, insonderheid in Suid-Afrika. *HTS* 14/2-3, 41-52.

Van Tonder, M J M 2003. Vraelys.

Venter, E A 1965. Oor die hedendaagse wetenskapsbeskouings. *NGTT* 6/4, 230-232.

Vergeer, W C 1999. 2 Petrus, in Vosloo & Van Rensburg (reds) 1999:1713-30.

Vermes, G 1983. *Jesus the Jew.* 2nd edition. Kampen: Kok.

Von Rad, G 1976. Erwägungen zu den Königspsalmen. In Neumann 1976, 176-184.

Von Rad, G [1949] 1972. *Genesis: A Commentary.* 2e uitgawe (hersien). London: SCM.

Vorster, J N (red), Schnell, C W & Deist, F E 1985. *Bybelkunde. Studiegids 1 vir BSA302-3.* Pretoria: Unisa.

Vorster, J N 1988. The use of Scripture in Fundamentalism, in Mouton, Van Aarde & Vorster (eds) 1988: 155-175.

Vorster, W S 1972. The gospel of John as language. *Neotestamentica* 6, 19-27.

---(ed) 1978. *Scripture and the use of Scripture.* Pretoria: Unisa.

---1979. 'Moderne eksegese' van die Nuwe Testament - `n ondermyning van Skrifgesag? *HTS* 35/1, 119-130.

---1980. Tekssoort evangelie en verwysing. *ThEv* 15, 27-48.

---(ed) 1980. *The Spirit in biblical perspective.* Pretoria: Unisa.

Vosloo, W & Van Rensburg, F J (reds) 1999. *Die Bybellenium Eenvolumekommentaar.* Die Bybel uitgelê vir eietydse toepassing. Vereeniging: CUM.

Warfield, B B 1970. What is Calvinism? In: Warfield, B B 1970. *Selected shorter Writings of Benjamin B Warfield,* Vol 1. Nutley: Presbyterian and Reformed Publishing Company.

Weiss, P F D 1959. Die 'Seuns van God' in Gen 6:1-4. *HTS* 14, 53-67.

Wessels, W J 1987. Jeremia, in Burden & Prinsloo 1987:115-49.

Wethmar, C J 1977. *Dogma en verstaanshorison.* Amsterdam: Rodopi.

Whitehead, A N 1960. *Process and Reality.* New York: Harper and Row.

Wolmarans, J L P 1999a. 1 Korintiërs. In Vosloo & Van Rensburg (reds) 1999:1492-1525.

---1999b. Hebreërs. In Vosloo & Van Rensburg (reds) 1999:1677-703.

---1999c. Jakobus. In Vosloo & Van Rensburg (reds) 1999:1704-12.

---2002. Jesus, die heroïese patroon, en ons. In Muller, P 2002a:196-224.

Wright, N T 1999a. Knowing Jesus: Faith and History. In Borg & Wright 1999: 15-27.

---1999b. The Crux of Faith. In Borg & Wright 1999: 93-107.

---1999c. The Transforming Reality of the Bodily Resurrection. In Borg & Wright 1999:111-127.

---1999d. The divinity of Jesus. In Borg & Wright 1999: 157-168.

Young, R D 1982. Homiletical Schizophrenia: A case study. *Princeton Seminary Bulletin* 3, 273-285.

Ziokowsky, T (ed) 1979. *Hermann Hesse: my belief.* Bungay: Chaucer.