



Hoofstuk Twee
INLEIDING TOT DIE TEMA
VAN DIE STUDIE

INLEIDING TOT DIE TEMA VAN DIE STUDIE

1. HERMENEUTIESE UITDAGINGS EN HIPOTESE

Daar is verskeie uitdagings waarvoor die kerk in die 21ste eeu te staan kom rakende veelvuldige kritiese sake binne die Christelike geloof. Spesifieke sake waarna ek verwys is die aard van die Christelike identiteit, die aard van die kerk se identiteit en hoe hierdie identiteit gevorm word deur `n Bybel wat meeste van sy gesag verloor het binne postmodernisme. Die verlies van gesag binne die protestantse tradisie is `n grootskaalse krisis, omdat die Skrif een van die kardinale steunpilare (*sola scriptura*) van die gereformeerde/protestantse tradisie is. Een moontlike rede wat ek wil opper vir die verlies van gesag van die Bybel is dat die *taal* van die Bybel nie meer verstaan word deur hedendaagse lesers nie.

Die eerste uitdaging het te doen met **die stilswye van die Bybel** in die kerk. James Smart verwys daarna in sy boek getitel '*The Strange Silence of the Bible in the Church*' (1970).

Die tweede uitdaging is die **krisis van die Nuwe Testamentiese hermeneutiek binne postmodernisme**: dat die Bybel nie meer outoriteit het nie, dat daar diverse interpretasie moontlikhede is en geen outoriteit nie wat die leser kan begelei "through this plurality of interpretations. The different interpretations, within the postmodern context, stand next to each other each as valid as the next" (Carroll 1998:58-59).

Die derde uitdaging is: selfs word die Bybel geles word dit dikwels misverstaan, omdat die leke leser nie toegang het tot die interpretatiewe instrumente wat nodig is vir omgang met en verstaan van Bybelse materiaal nie. **Die afstand tussen die teoloog en die lidmaat** is te groot. Daarom gebeur dit dat die Bybel in hierdie konteks sy geloofwaardigheid verloor en gevolglik ook sy gesag.

Dit gee aanleiding tot die vierde uitdaging: as die Bybel sy gesag en

geloofwaardigheid verloor het, hoe kan dit dan integraal deel wees van die **vorming van die gelowige en die geloofsgemeenskap se identiteit**? Hierdie vraag is veral van toepassing op die narratiewe in die Bybel wat onder andere ten doel het om identiteitsvormend te wees.

Hierdie uitdagings word akuit in die boek Openbaring, wat geskryf is met die doel om die identiteit van die Christelike gemeenskap in 'n tyd van krisis te vorm. Hierdie boek het 'n baie groot invloed op die vroeë Christelike gemeenskappe gehad, maar die invloed het verlore gegaan vir die lesers van vandag as gevolg van die voorafgaande redes. Die boek Openbaring maak gebruik van simbole en metafore wat kultureel ingebed is ('symbols of cultural range', Powell 1990:29), wat die hermeneutiese uitdaging vergroot. Hierdie metafore en simbole kan geanaliseer word en dus ook vertaal word, maar daardeur verloor dit die narratiewe affektiewe mag om verandering te bewerk.

Dit bring my by die formulering van die hipotese van hierdie studie. As die Bybel nie meer 'n outoriteit is in die postmoderne konteks nie, maar daar is literêre werke, soos byvoorbeeld The Lord of the Rings van J R R Tolkien, wat beskou word as die grootste literêre werk van die twintigste eeu en wat 'n geweldige invloed het op die lesers daarvan omdat dit verstaanbaar is, kan dit die brug wees wat nodig is om die hermeneutiese gaping tussen die antieke teks en die moderne leser te oorbrug sodat die Bybel weer outoriteit kan hê en weer die identiteit van die lesers kan vorm? Waaraan moet 'n sekondêre literêre werk voldoen, om te kan funksioneer as 'n hermeneutiese brug?

Hipotese: Dit is hermeneuties en teologies regverdigbaar om gebruik te maak van sekondêre, buite-Bybelse literatuur (The Lord of the Rings), wat vergelykbaar is in doel en genre, teologiese perspektiewe, karakters¹ en plot, as hermeneutiese instrument om primêre Bybelse (Openbaring) literatuur toeganklik te maak en te verhelder.

¹ In albei verhale, soos later in die verhaalanalises sal blyk, is die karakters nie bloot net karakters nie, maar is hulle simbool van iets groter. Hierdie 'iets groter' is juis in albei verhale uiters belangrik.

Hierdie uitdagings en vrae wat geopper is, is hoofsaaklik hermeneutiese vrae en daarom sal hierdie hoofstuk probeer om 'n gepaste hermeneutiese benadering te vind wat hierdie uitdagings van die postmoderne konteks ernstig neem, asook die noodsaaklikheid vir die Bybel om 'n identiteitsvormende en transformerende outoriteit te wees

2. UITEENSETTING VAN DIE PROBLEEM VAN DIE STUDIE

In hierdie gedeelte van die studie wil ek graag die voorafgaande uitdagings omskryf as deel van die beskrywing van die hermeneutiese krisis van ons postmoderne tyd. In die daaropvolgende gedeelte sal ek die skopus van hermeneutiek beskryf, asook die noodsaaklikheid van hermeneutiek verdedig in 'n poging om die effektiewe identiteitsvormende gesag van die Bybel te verstaan, sonder om die realiteit van die konteks van die postmoderne mens te ontken.

Daar is verskeie uitdagings waarvoor die kerk in die 21ste eeu te staan kom rakende veelvuldige kritiese sake binne die Christelike geloof. Spesifieke sake waarna ek verwys is die stilswye van die Bybel in die kerk, die aard van die kerk se identiteit en verlies van die Skrif se gesag in die postmoderne, die afstand tussen die teoloog en die lidmaat, en die vraag na die Christen se identiteit in die postmoderne en hoe hierdie identiteit steeds gevorm kan word deur 'n Bybel wat meeste van sy gesag verloor het binne die postmoderne konteks en die weg beweeg van die moderne.

Al hierdie uitdagings moet in verband gebring word met die postmoderne konteks waarin ons leef, en die meeste kan ook weer in verband gebring word met mekaar.

Wat die **postmoderne** konteks² aan betref, skryf Zygmunt Bauman as volg:

“Postmodernity may be conceived of as modernity conscious of its true nature – *modernity for itself*. The most conspicuous features of the postmodern condition: institutionalized pluralism, variety, contingency

² Hierdie is nie 'n studie oor die postmodernisme nie, maar 'n aanvaarding daarvan as die konteks waarbinne gewerk word en waarbinne bepaalde probleme vir die hermeneutiek ontstaan en daarom volstaan ek by enkele opmerkings.

and ambivalence – have all turned out by modern society in ever increasing volumes; yet they were seen as signs of failure rather than success, as evidence of the insufficiency of efforts so far, at a time when the institutions of modernity, faithfully replicated by the modern mentality, struggled for *universality, homogeneity, monotony and clarity*. The postmodern condition can therefore be described, on the one hand, as modernity emancipated from false consciousness; on the other hand, as a new type of social condition marked by the overt institutionalization of the characteristics which modernity – in its designs and managerial practices – set about to eliminate and, failing that, tried to conceal“ (Bauman 1992:187-188).

Hy identifiseer enkele karaktertrekke van die postmoderne, naamlik pluralisme, verskeidenheid, onsekerheid en ambivalensie. Dan is daar ook die sterk bevraagtekening van die absolute en van outoriteit. Binne so konteks word die vraag na die Skrif se gesag baie moeilik, want verskillende interpretasies van die Skrif en benaderings tot die Skrif staan langs mekaar, maar relatief tot mekaar, en so word die gesag van die Skrif ondermyn.

Die **verlies van gesag** binne die protestantse tradisie is `n grootskaalse krisis, omdat die Skrif een van die kardinale steunpilare (*sola scriptura*) van die gereformeerde/protestantse tradisie is. Gesag word verstaan as die legitieme beoefening van effektiewe mag (Schütz 1975). Iets kan slegs gesag hê as dit effektiewe mag beoefen, met ander woorde mag het die vermoë om iets tot stand te bring. `n Teks kan slegs iets bewerkstelling in `n leser as die betekenis en die onderwerp van die teks verstaan word. As ek redeneer dat die gesag van die Skrif `n narratiewe gesag is wat vorm gee aan die identiteitsnarratiewe van beide die individu en die gemeenskap, dan moet hierdie narratiewe betekenisvol wees vir die wat hoor en die wat lees. As dit nie gebeur nie is die stelling waar “that without interpretation the authority of the Scriptures may be formal but not actual” (Gillespie 1986:192). Een moontlike rede wat ek wil aanvoer vir die verlies van gesag van die Bybel is dat die *taal* van die Bybel nie meer verstaan word deur hedendaagse lesers nie. Mense, veral gewone lidmate, het nie meer toegang tot die Bybelse tradisie nie. Die Bybelse tradisie lewe nie meer nie en het `n oorblyfsel van die verlede geword. Hierdie probleem word vererger deur `n boek soos Openbaring wat beelde en metafore gebruik wat totaal vreemd voorkom vir hedendaagse lesers en wat kan veroorsaak

dat die narratief nie betekenisvol is vir die wat dit hoor en die wat dit lees nie.

Die uitdaging van hierdie studie is om `n hermeneutiese instrument te vind waardeur toegang tot sulke boeke soos Openbaring gevind kan word, om sodoende `n sekere mate van die Skrif se gesaghebbende rol in die skep en herskep van die Christelike identiteit te herwin. Die Bybel kan nie `n rol speel in die herskep van die Christelike identiteit as dit nie gesag het in die Christelike gemeenskap nie.

“The ‘authority’ qualified as ‘biblical’, however, belongs to God in the Reformed tradition, while “interpretation” is a human endeavour” (Gillespie 1986:192). Ons sal dus `n tweeledige vraag binne hierdie konteks kan vra: Die eerste vraag gaan oor die gesag van die Bybel, **Kan hierdie teks, wat moeilik verstaan word in die hedendaagse konteks, gesag beklee in die kerk?**, en die tweede vraag het te doen met die interpretasie van die Bybel, **Kan `n antieke teks vertaal word, geïnterpreteer word in `n hedendaagse konteks en steeds sin maak binne hierdie konteks?** Dié vraag het betrekking op die interpretasie van die Bybel wat nie meer gelees of verstaan word nie, en dit is `n hermeneutiese vraag.

In die 21ste eeu is baie kerke, veral in die Westerse wêreld en lande wat beïnvloed word deur die Westerse wêreld, **Bybels ongeletterd**. “In a century during which Biblical scholarship has made tremendous advances in America, with literature on the Bible expanding enormously and a number of new highly readable translations becoming best sellers, there has been an increasing frustration of preachers with Scriptures as a basis for sermons, a steady decline in the educational use of the Bible in the church, and a mounting ignorance of the contents of the Bible among members of the church” (Smart 1970:9-10).

Bybelse ongeletterdheid beteken nie dat die Bybel nie `n sentrale rol speel in die meeste kerkgroepe nie, maar die aandag wat gegee word aan die Skrif “seems to be totally devoid of any Biblical insight on questions such as race, nation, wealth, war, ecumenical relations between Christian churches, and the total responsibility of the church for the world beyond itself” (Smart 1970:17). Die vraag waaroor mens dikwels wonder is: wat het gebeur met hierdie nuut-vertaalde Bybels wat “best sellers” geword het? Die Bybel het `n slaapydboek geword wat gebruik word vir persoonlike

oordenking. In die persoonlike oordenking word `n paar verse gelees voor slaaptyd en hierin troos en gerusstelling gesoek. In baie gemeentes vind die predikante hierdie praktyk prysenswaardig, want ten minste word die Bybel gelees. Dit mag ook die rede wees waarom daar so `n opbloei is in oordenkingsliteratuur wat die individu help en lei om die regte Skrifgedeelte te vind vir elke geleentheid. Alhoewel `n mens nie kan ontken dat hierdie metode van Bybel lees vir vele individue reeds veel beteken het, en steeds voortgaan om veel te beteken nie, moet `n mens bewus wees daarvan dat dit die verstaan van die rol van die Bybel in die kerk belemmer en verskraal (Smart 1970:23). Die Bybel is nie geskryf as `n persoonlike individuele oordenkingsgeskryf nie, maar is geskryf as `n openbare getuienis.

“The prophets brought their *nation* before God. The Pentateuch and the Deuteronomic history represent the attempt of a *community*, a people of God, to grasp what God had been doing with them in the past that they might see more clearly their way as a people into the future. The psalms are the prayers and praises of the whole *community* of Israel. The Gospels are the *church's* remembrance of the words and events that called them to a redemptive mission in history. Paul's major letters are all of them to *churches* and lose much of their force unless they are heard as apostolic instruction in what it means to be a *church*. The Bible is marching orders of an army, not bedtime reading to help one sleep more soundly”³ (Smart 1970:23).

Daar is `n intrinsieke gevaar in hierdie private lees van die Bybel, omdat dit slegs die individu aanspreek en die essensiële openbare getuienis gaan verlore. Sodoende bestaan die gevaar dat die Bybel sy doel as getuie midde-in die menslike geskiedenis kan verloor. “The church that no longer hears the essential message of the Scriptures soon ceases to understand what it is for and is open to be captured by the dominant religious philosophy of the moment, which is usually some blend of cultural nationalism with Christianity” (Smart 1970:10).

Wat is die oorsaak van die vreemde swye van die Bybel in die kerk, soos James Smart dit stel? James Smart redeneer dat die stilswye van die Skrif veroorsaak word deur **hermeneutiese blindheid**. Dit is `n blindheid wat nie besef dat dit `n

³ Aksent is my eie.

hermeneutiese uitdaging is om die volle betekenis van antieke tekste te vertaal in `n taal wat deur eietydse lesers verstaan kan word nie (Smart 1970:10). Die volle konteks waarbinne Bybelse tekste bestaan kan nie gehoor word nie, “[as] the Bible has been read as a record of significant history, a compendium of revealed truth, or a guidebook for daily living” (Powell 1990:1). Die wyse waarop die Bybel gelees word is `n hermeneutiese vraag.

In hierdie konteks van Bybelse ongeletterdheid moet die kerk die volgende vraag vra: kan die Bybel nog **steeds `n openbarende funksie** vervul as dit nie geken of gelees word nie? Bybelwetenskaplikes het soveel inligting en insig ontwikkel oor die laaste dekades dat baie meer tyd spandeer moet word met Bybelse tekste eerder as minder. Nietemin word minder en minder tyd spandeer in Bybelstudie en Bybelse diskussies in die meeste gemeentes. Is die rede hiervoor dat die meeste gemeentes `n naïewe verstaan het van die Skrif, en dat die prediker/leraar se benadering tot Bybelwetenskap bevraagteken word? Die Bybelwetenskaplikes en die gemeente het nie `n gedeelde interpretatiewe konteks waarin hulle mekaar kan ontmoet en tot gesamentlike insig kan kom nie. Hulle is wêreldes verwyder van mekaar. Walter Wink is baie krities oor hierdie **gaping tussen Bybelwetenskap en gemeentelede** wat die Bybel lees. Hy redeneer dat hermeneutiek afgesny is van die lewende kerk en dat die kerk ontnem word van die insigte van die hermeneutiese proses. Volgens hom vind die hermeneutiese gesprek plaas binne die konteks van `n professionele gilde van geleerdes, eerder as in die lewens van mans en vroue in die lewende kerk (Wink 1973:8-11).

Die interpretatiewe konteks word deur verskillende dinge gevorm. Die interpretatiewe konteks van die geleerdes word gevorm deur die akademiese omgewing (Wink 1973:4), en dié van die gemeente word hoofsaaklik gevorm deur die dominante kultuur en bewussyn van die dag, en die Bybel wat `n alternatiewe mening kan skep word stil gehou.

Homiletiek is in baie gevalle verskraal tot temapreke wat slegs rakelings fokus op enige Bybelse tekste en daarmee die verkondiging van die Skrif uit die kerk verwyder.

“It is only our ineptitude that makes words dull which in their original utterance

shook the community that heard them to the depths and endangered the lives of the speakers. Sermons should be doorways through which the men and women of the Bible find their way into our world and we into their world until in converse with them we become one unbroken fellowship that bridges the centuries” (Smart 1970:22).

Dit is binne hierdie konteks wat `n nuwe benadering tot die Nuwe Testament ontwikkel het wat bekend geword het as die **nuwe hermeneutiek**. Hierdie benadering word sterk vereenselwig met die werk van Ernst Fuchs en Gerhard Ebeling. “Both of these writers insist on its practical relevance to the world of today” (Thiselton 1986:78).

Die vraag waarmee hulle worstel is, **Hoe word Bybelse taal betekenisvol vir die hedendaagse leser?** (Fuchs 1960:411-414). Die vraag is hoe Bybelse woorde verbind kan word met die lesers se eie insig sodat wanneer hy/sy dit herhaal dit werklik sy/haar eie woorde is. Gerhard Ebeling verklaar onomwonde: “the criterion of the understandability of our preaching is not the believer but the non-believer, for the proclaimed word seeks to effect faith, but does not presuppose faith as a necessary preliminary” (Ebeling 1963:125).

Green vra ook oor die spreke van die Bybel tot die hedendaagse leser: “Given that the various books that together make up our New Testament took shape in the context of the struggles of God’s people with their identity and their purpose before God and in ever-expanding contexts, does it not follow that these texts might also shape our similar struggles?” (Green 1995:413).

James Smart is van mening dat die wortel van die probleem rakende die swye van die Skrif gevind kan word in Bybelwetenskap oor die afgelope eeue (Smart 1970:16). Ek verwys spesifiek na Westerse Bybelwetenskap omdat ek nie veel weet van Bybelwetenskap in die Oostelike of die Koptiese kerk in Noord-Afrika nie. Die krisis van hermeneutiek waarna ek verwys is die krisis dat die Bybel nie gelees en geken word nie, maar dat selfs as iemand dit sou optel en lees hy/sy baie min sin van die beelde, metafore en simboliese taal sal uitmaak. Dit is byvoorbeeld dikwels die krisis in jeugwerk waar mens gekonfronteer word met tieners wat na belydenisklasse toe kom, maar baie min blootstelling aan die Bybel gehad het. Die Bybel is vir hulle `n

boek wat weggesluit is agter sewe seëls en waartoe hulle geen toegang het nie. Hulle probeer dit lees, maar die taal maak geen sin vir hulle nie. Die taal, metafore en simbole en selfs die styl (genre) maak geen sin vir die hedendaagse gewone lidmaat nie.

Hierdie Bybelse metafore, simbole, en taal behoort aan `n wêreldbeeld en `n tyd in die geskiedenis wat totaal vreemd is vir eietydse lesers. As `n mens blootgestel is aan Bybelse taal van kleins af sal dit deel word van `n mens se verwysingsraamwerk en kan die Bybel verstaan word, maar vir `n beginner mag dit onmoontlik wees. In `n konteks van Bybelse ongeletterdheid is hierdie taal onbekend. Baie lidmate het deesdae geen toegang tot hierdie taal nie en dus ook nie toegang tot die interpretasie van hierdie taal nie. `n Boek soos Openbaring is werklik gesluit deur sewe seëls van geskiedenis, wêreldbeeld en taal.

Verskeie kerke het verskillend gereageer op hierdie krisis van Bybelse ongeletterdheid. Een respons is `n fundamentalistiese benadering tot die Skrif en verskeie programme om die lees van die Bybel aan te moedig. `n Ander respons is om weg te doen met die Bybel en ander bronne te soek. Ek glo dat die Bybel die geloofsgemeenskap se primêre toegang tot die geskiedenis van die Drie-enige God is en daarom ook die primêre toegang tot God se essensiële openbaring in Jesus Christus.

Daar is verskeie redes vir die swye van die Bybel in die hedendaagse wêreld en meer spesifiek die vreemde swye van die Bybel in die kerk. Ter opsomming wil ek graag James Smart (1970:26-28) se redes uiteensit:

1. Moderne onderrig ontwikkel ongemaklike vrae oor die Skrif en hierdie vrae word dikwels nie in die kerk beantwoord nie.
2. Dit lei tot die gevolgtrekking dat die Bybel oor argaïese inligting beskik wat nie ons aandag werd is nie.
3. Die moderne gees is baie krities oor die idee dat antieke wysheid enigiets relevant te sê het vir die moderne persoon.
4. Die taak van die kerk is so groot dat selfs die opleiding van predikante erg

gefragmenteerd is en nie geleentheid bied om in dialoog te tree met ander dissiplines nie.

5. Die kandidaat vir bediening is toegerus met die beste eksegetiese instrumente, maar hy/sy word nie geleer hoe om dit in die daaglikse praktyk van die kerk te gebruik nie.

6. Die kerk is verdeeld oor die redes vir die swye van die Skrif. Die fundamentaliste blameer die histories-kritiese teoloë en die histories-kritiese teoloë blameer die fundamentalistiese lees van die Bybel.

7. Die kommunikasie tussen Bybelwetenskaplikes en lidmate in die kerk stort ineen. Die kritiese en relevante ontwikkelings in beide historiese wetenskap en hermeneutiek word nooit oorgedra aan die kinderkerk onderwysers, jeugwerkers en in sommige gevalle selfs nie die predikante van die gemeentes nie.

3. HERMENEUTIESE SKOPUS VAN DIE STUDIE

In hierdie gedeelte wil ek my interpretasie van die omvang van hermeneutiek beskryf en sodoende ook `n beskrywing gee van die hermeneutiese oriëntasie van hierdie studie.

In die verlede is hermeneutiek veral verstaan as `n wetenskap van interpretasie wat hoofsaaklik fokus op die historisiteit van tekste. Die histories-kritiese metode was vir meer as `n eeu die dominante wyse waarop die Bybel bestudeer is (Krentz 1975). Studente van hermeneutiek was historici. Die ironie van die situasie was dat hoe meer gefokus is op die historisiteit van antieke tekste, hoe minder is gefokus op die teorie en praktyk van interpretasie van tekste vir nuwe lesers. "The more the exegete became a historian, the more the question of the contemporary meaning of biblical texts was left to the devices of pastors and theologians charged with the "edification" of the church" (Gillespie 1986:194).

`n Meer omvattende beskouing was nodig as die fokus op die historisiteit van tekste. Barton verwys daarna dat daar `n paradigma verskuiwing plaasgevind het, "away from historical methods and towards 'text-immanent' interpretation which is not

concerned with the historical context and meaning of texts” (Barton 1998:9). Ek wil graag terugkeer na die etimologie van die antieke Griekse gebruik van die werkwoord *hermeneuein* (“om te interpreteer”) en sy afgeleide selfstandige naamwoord *hermeneia*. In sy antieke betekenis beteken die wortel van die woord *om dit wat onduidelik is tot helderheid te bring*. James Robinson het ontdek dat ons drie punte in hierdie antieke betekenis van die woord kan ontdek in die oorkoepelende taak van literêre interpretasie (Robinson 1964:1-6). Ek wil graag kortliks reflekteer op hierdie drie punte, want ek glo dat dit ons kan help om die omvang van die hermeneutiek te verbreed, aangesien hy hiermee wegbeweeg vanaf `n spesifieke historiese verstaan na `n meer omvattende verstaan.

1. Die feit dat taal gebruik word is in sigself `n daad van interpretasie. Al stem alle teoloë nie saam nie, is daar tog bewyse dat in die oorspronklike gebruik van die woord *hermeneuein*, dit verwys het na ‘praat’ of ‘sê’. Wanneer iemand praat word gedagtes geformuleer en sodoende word die onduidelikheid van gedagtes in die proses van praat of skryf verhelder, en daarom kan ons aflei dat taal (geskrewe/gesproke) in sigself alreeds interpretasie is.
2. Hoewel taal dus reeds interpretasie is, is nie alle gebruik van taal noodwendig duidelik in die interpretasie van die betekenis nie, veral in die geval van antieke tekste waar sprake is van `n historiese en kulturele gaping. In so konteks word kommentaar of verduideliking benodig om duidelikheid te verkry.
3. Die woord *hermeneia* beteken ook vertaling. “In translation the meaning that is originally interpreted in one language is reinterpreted in another” (Gillespie 1986:194). In hierdie vertaalproses gaan dit nié oor die streng ooreenkomste tussen die linguïstiese konvensies van twee kulture nie, maar oor die **oordrag van betekenis** van een kultureel-gedetermineerde taal na `n ander kultureel-gedetermineerde taal.

“To the extent that hermeneutics is informed by the scope of the *hermeneia* in its usage, it views “interpretation” in terms of the interrelated functions of bringing the unclarity of speech into clarity through “explanation” or “commentary” and the unclarity of meaning (constituted by sense and significance) into clarity through “translation”. Whereas traditional hermeneutics limited itself to the second of these three functions, the new

hermeneutics seeks to restore the full task of the unified field” (Gillespie 1986:195)

Barton haal Thiselton se beskrywing aan van die hermeneutiese taak: “Hermeneutics entails critical reflection on the basis, nature and goal of reading, interpreting and understanding communicative acts and processes. This characteristically concerns the understanding of texts, especially biblical or literary texts, or those of another era or culture. However, it also includes reflection on the nature of understanding human actions, sign-systems, visual data, institutions, artefacts, or other aspects of life. In biblical studies it applies traditionally to the interpretation of texts, but also the interweaving of language and life both within the horizon of the text and within the horizons of traditions and the modern hearer” (Barton 1998:11).

Green wys ook daarop dat die hermeneutiese omvang geweldig vergroot het:

“It is clear that at this juncture we have moved far beyond the central concern of most hermeneutical reflection in this century. Hermeneutics has been occupied preeminently with how texts serve to pass on *information*. Biblical interpretation has emphasized “getting the meaning right” ... however, the focus has shifted to the question of how texts might have a transformative role. One way of making plain the difference with which we are concerned is to ask: What is the end of exegesis? What is the end of critical engagement with a New Testament text? Is it the sermon? An essay? A commentary? Or is it a people who embody its message?” (Green 1995:413).

Die voorafgaande verbreed die omvang van hermeneutiek tot `n baie meer omvattende taak, in die lig waarvan ek voorstel dat hermeneutiek met vier aspekte⁴ te doen het:

- | | |
|----|--|
| 1. | Teks (<i>sense</i>) wat werk met die linguistiese konvensies van `n spesifieke taal en dus tot `n sekere mate histories en kultureel gedetermineerd is. |
| 2. | Outeur . Die outeur wil `n sekere betekenis (<i>significance</i>) oordra deur die medium van taal. |
| 3. | Onderwerp (<i>reference</i>) – dit waarna die teks verwys en vir die |

⁴ Die studie gaan deurlopend gebruik maak van die begrippe *sense*, *significance* en *reference*, as vakkundige terminologie.

leser/gehoor van wil vertel.

4. **Interpreteerder/gehoor/leser** wat die teks ontvang en *sense* en *significance* vind in die teks vir hom/haarself.

Hierdie vier elemente beskryf volgens my die omvang van die hermeneutiek en al vier hierdie aspekte moet in aanmerking geneem word.

Hermeneutiek is `n omvattende proses wat baie metodes en benaderings in aanmerking neem en daarom is dit noodsaaklik dat Bybelwetenskaplikes wat met hierdie metodes werk en dit ontwikkel nou sal saamwerk met predikers (en kategete) sodat die Bybelse teks in die konteks van die lewende kerk geïnterpreteer kan word en derhalwe gesag kan dra.

“Biblical scholars and preachers are partners on a common venture, dependent upon each other, and the work of each is likely to be futile without the other” (Smart 1970:32).

Hermeneutiek as `n ‘wetenskap’ het “the task of clearing away the illusions and the disclosure of the realities of our situation, enabling us to see with a new clarity the shape of the problems with which we have to deal” (Smart 1970:35).

Hermeneutiek dien as `n skakel tussen al die teologiese dissiplines, aangesien dit elkeen van hulle oproep tot deelname in hulle belang in die interpretasie van die Woord vir vandag. Gerhard Ebeling (1986) sien kerkgeskiedenis as `n geskiedenis van die ontvouing van die inhoud van die Skrif, en daarom kan kerkgeskiedenis interpreteer word as `n voortdurende oefening in hermeneutiek. Dit is na hierdie geskiedenis wat ek wil verwys om sodoende die ontwikkeling van die hermeneutiese skopus te beskryf.

4. NOODSAAKLIKHEID VAN HERMENEUTIEK

Hermeneutiek en die belangrikheid daarvan word nie deur alle teologiese tradisies hoog geag nie. In sekere tradisies word hermeneutiek as `n proses nie as noodsaaklik beskou nie as gevolg van die teologiese tradisie se verstaan van die

verhouding tussen Skrif, openbaring en gesag. Daar is in wese twee strominge naamlik:

1. Die groep wat redeneer dat daar 'n verskil is tussen 'woord van die mens' en 'Woord van God', maar God se Woord word in of deur die mens openbaar en dit noodsaak 'n hermeneutiese proses. Om hierdie 'Woord' werklik te verstaan, te interpreteer en toe te eien het die mens dus 'n 'wetenskap' nodig wat hierdie proses kan lei – dié wetenskap is die hermeneutiek.
2. Die groep wat geldige teologiese oorwegings gebruik om die toepaslikheid en legitimititeit van hermeneutiek as interpretasieproses te kritiseer en te bevraagteken, hoofsaaklik vanuit twee hoeke: die eerste het te doen met die beskouing dat die Skrif slegs verstaan kan word deur die werk van die Heilige Gees en dat die menslike interpretasieproses daarom onnodig is. "Such writers sometimes invoke a doctrine of the Holy Spirit to argue that hermeneutics is unnecessary and even wrong, since it represents an attempt on the part of man to do the work of God" (Thiselton 1986:142). Die tweede spruit voort uit 'n bepaalde geloofsperspektief waarvolgens God slegs aan die oë en ore van geloof geopenbaar word. Die vraag ontstaan of die beskouing van die Heilige Gees of 'n beskouing dat God slegs deur geloof geopenbaar word, in teenstelling is met die noodsaaklikheid van hermeneutiek? Ek hoop om die vraag te beantwoord in die gedeelte hier onder wat handel oor die verhouding: *Heilige Gees en hermeneutiek*, en *geloof en hermeneutiek*.

Hierdie vraag oor die behoefte aan 'n 'wetenskap' van interpretasie was een van die groot verskille tussen Gerhard Ebeling en Karl Barth. Georg Stroup redeneer dat Ebeling in Barth se teologie van die Woord van God 'n ontoereikende hermeneutiek gesien het (Stroup 1974:91). Barth het geredeneer dat die Bybel self vir ons 'n geskikte hermeneutiek gee vir die verstaan van God se openbaring. Hy het dus verwys na 'n *Bybelse hermeneutiek*. "With his concept of a "theological exegesis" his goal was to bridge the division between scientific and practical exegesis and to regain the supposed unity of biblical interpretation" (Lategan 1992:151). Ebeling het nie slegs vir Barth daarvoor gekritiseer dat hy 'n ontoereikende hermeneutiek gebruik het om te verduidelik hoe die Woord van God openbaar word deur die woord van die mens nie, maar hy het hom ook gekritiseer omdat hy sy Woord van God-teologie gebaseer het op 'n hermeneutiek wat uitsluitlik 'n Bybelse hermeneutiek was.

Ebeling was van mening dat dit onvoldoende was en dat die hedendaagse lesers nie oor die nodige instrumente beskik waarmee die Bybelse boodskap toegeëien kan word in `n wêreld van morele en religieuse verval nie. Ebeling se besorgdheid oor en belangstelling in hermeneutiek spruit voort uit sy besorgdheid oor die verhouding tussen die Woord van God en geloof. As die Woord van God geloof wil voortbring moet dit wisselwerkend binne die kerk geïnterpreteer word, maar volgens Ebeling is dit nie die geval nie (Ebeling 1967:99). Ebeling vrees dat vir die eietydse mens gesprek oor God niks meer is nie as “just a tradition, a mere form of speech, a dead relic of the language of the past” (Ebeling 1967⁵:3).

Dit is vanuit hierdie praktiese besorgdheid oor die effek van die Bybel waarin die hermeneutiese vraag gestel word. Ernst Fuchs opper hierdie vraag uitdruklik vanuit die perspektief van verkondiging. “What do we have to do at our desks if we want later to set the text in front of us in the pulpit?” (Fuchs 1964:8). Met ander woorde, wat moet ons doen om die Woord van God tot spreke te bring op `n manier waardeur dit geloof kan wek? Vir Fuchs is Heb 4:12-13 *“Die woord van God is lewend en kragtig. Dit is skerper as enige swaard met twee snykante en dring deur selfs die skeiding van siel en gees en van gewrigte en murg. Dit beoordeel die bedoelings en gedagtes van die hart ...”* baie belangrik, ook in die hede, en is die gedagte dat die Nuwe Testament verandering in situasies kan bewerk, asook verandering in mense, sentraal ten opsigte van sy denke. Hy is oortuig daarvan dat Jesus se besondere taal tot die individu spreek en hom/haar diep aangryp. “The text is itself meant to live” (Fuchs 1964:140) Vir hierdie denkers is interpretasie integraal deel van die verkondiging en daarom word hermeneutiek as `n onontbeerlike deel van verkondiging van God se Woord gesien. “...the text is interpreted when God is proclaimed” (Fuchs 1964:141). Lategan sluit hierby aan wanneer hy sê dat die Bybelse tekste deel vorm van `n dinamiese kommunikasie proses en “their essential hermeneutical nature is undeniable. Interpretation is essential to discerning the will of God” (Lategan 1992:150).

Die rede waarom Karl Barth so krities was oor hermeneutiek, was omdat hy so

⁵Daar is twee verwysings na Ebeling in die jaar 1967. Hierdie aanhaling kom uit sy essay *God and Word*

skepties was oor wat werklik in die proses uitgedruk word en hy was bekommerd dat die filosofie van die proses uiteindelik die uitslag bepaal. As die hermeneutiese proses werklik in 'n eksistensiële-filosofiese tradisie gewortel is, is dit werklik God se Woord of is dit wat ontdek word aan die einde van die proses een of ander antropologie? Ebeling was bewus van hierdie gevaar van hermeneutiek en het juis daarom die hermeneutiese proses binne die konteks van verkondiging geplaas "without an eye on proclamation" (Ebeling 1963:312), en nie 'n 'wetenskap' in een of ander filosofiese akademiese sfeer nie.

Die belangrikste taak in die hermeneutiese benadering tot Bybelse literatuur moet wees om God te verkondig en dat deur die verkondiging die Woord van God gesaghebbend word vir die gemeenskap waarin dit gelees word. As die Woord van God dus 'n gesag is wat die lewens van individue en gemeenskappe vorm, dan is daar twee vrae wat hierdie studie moet word. Die eerste vraag het te doen met die interpretasie van die Skrif sodat die Woord van God effektiewe mag kan hê. Die tweede vraag het te doen met die verstaan en interpretasie van self (hermeneutiek van Christelike identiteit) en hoe dit gevorm word deur die Bybelse storie.

Aan die tweede vraag gee ek slegs kortliks aandag, want dit is die eerste vraag wat vir dié studie interessant is en waarop ek deurlopend sal fokus: **Hoe kan 'n boek soos Openbaring, wat baie betekenisvol en gesaghebbend was in die vroeëre Christelike gemeenskappe, in dié sin dat dit hulle lewens en hulle verstaan van hulleself gevorm het, steeds betekenisvol en gesaghebbend wees in die hedendaagse lewe as die taal, metafore en simbole totaal vreemd is vir eietydse lesers?**

Ek keer terug na die vraag in die voorafgaande gedeelte, **Of 'n beskouing dat God slegs deur geloof geopenbaar word, in teenstelling is met die noodsaaklikheid van hermeneutiek**, en wil poog om die vraag te beantwoord deur te kyk na die verhouding Heilige Gees en hermeneutiek en geloof en hermeneutiek.

Hermeneutiek en die Heilige Gees

Barth se vertrekpunt is dieselfde as die van Smart omdat albei hul hermeneutiese begrip vanuit 'n Bybelse verstaan van die verhouding tussen openbaring en Skrif kry. Hierdie uitgangspunt is in ooreenstemming met die Pauliniese en Johannese teologie (Thiselton 1986:146). Dit is die Heilige Gees wat aktief die Woord van God vir die mensdom interpreteer. Hoe die Heilige Gees dit doen word nie in die Bybel vertel nie, en Barth gee ook nie 'n duidelike antwoord hierop nie. Om te redeneer dat die Heilige Gees deur normale menslike prosesse werk, diskrediteer nie die Heilige Gees op enige wyse nie (Thiselton 1986:147). Hieroor het die groot debat tussen Barth en Ebeling gegaan, soos ek reeds voorheen gemeld het. Ebeling redeneer: "The primary phenomenon in the realm of understanding is not understanding of language, but understanding through language" (Ebeling 1963:318). Hy het geredeneer dat 'n teoloog taal in verband moet bring met dit wat verstaan word deur taal. Taal stel die woorde van die mens in staat om te bestaan en daarom om gekommunikeer te word. 'n Bybelse hermeneutiek kan slegs die eie taal ondersoek; "it cannot penetrate its own words; it cannot get behind them to that reality hidden in and among the words. Only a "general" or systematically developed philosophy of language will permit the theologian to interpret that which is hidden in the words of scripture" (Stroup 1974:85). Ebeling redeneer, "Hermeneutics as the theology of understanding must therefore be the theory of words" (Ebeling 1963:319).

John Macquarrie redeneer dat wanneer Bybelse skrywers of teoloë van die getuienis van die Heilige Gees praat hulle nie verwys na een of ander "mysterious *tertium quid* which stands over and against God and man" (Thiselton 1986:147) nie. Vir Macquarrie is die Heilige Gees "the God who addresses us, not an intermediary between us" (Macquarrie 1960:50).

Hierdie verstaan van die Heilige Gees is 'n baie gevaarlike verstaan in verhouding tot Bybelse interpretasie, veral in die konteks van die hedendaagse lees van die Bybel. Dit is gevaarlik omdat presies dit wat Barth wou voorkom kan gebeur, naamlik dat die Bybel geïnkorporeer kan word in die ideologiese paradigma van ons tyd. Heinrich Ott sê: "one should not concern oneself so much about the problem of understanding, since the Holy Spirit surely sees to it that the message is understood.

This ‘pious’ objection, designed to make light of the hermeneutical problem, is quite popular” (Ott 1963:81). So `n siening open Bybelse interpretasie vir totale relativisme, omdat niemand direkte toegang tot die Heilige Gees het nie.

Ott gaan voort: “One should not degrade God to a *deus ex machina*. Actually ... the witness of the Spirit is taken fully into account in the concept of understanding, when the concept is itself correctly understood” (Ott 1963:81).

Pannenberg stem saam met Ott op hierdie punt as hy sê, “an otherwise unconvincing message cannot attain the power to convince simply by appealing to the Holy Spirit ... Argument and the operation of the Spirit are not in competition with each other. In trusting the Spirit, Paul in no way spared himself thinking and arguing” (Pannenberg 1970-73/2:34).

Gerhard Ebeling sê: “the Holy Spirit, which is the Spirit of the Word, is concerned with everything which has to do with the word-event” (Ebeling 1966:102).

`n Baie oortuigende argument vir die verhouding tussen die Heilige Gees en hermeneutiek kan gevind word in T F Torrance se boek *God and Rationality*. “By His very mode of being as Spirit He hides Himself from us so that we do not know Him directly in His own hypostasis, and in His mode of activity as transparent Light He effaces Himself that the one Triune God may shine through Him to us” (Torrance 1971:167).

Die epistemologiese belang van die Gees is met ander woorde nie duidelik onderskeibaar nie. Die belang van die Gees in die hermeneutiese proses beteken nie dat menslike kennis geen rol speel nie, en terselfdertyd weerspreek dit nie linguistiese of filosofiese oorwegings nie. Taal is die mens se enigste toegang tot realiteit, en daarom is daar geen ander opsie as om taal te gebruik, selfs wanneer oor die drie-enige God gereflekteer word nie, wat in sigself as ver buite die grense van taalsisteme gesien mag word. God het hierdie wêreld van woorde verorden en Hy het gekies om homself te inkarneer en te verbind aan hierdie wêreld deur Bybelse tekste. Torrance sê dat God hierdie wêreld van woorde verorden het en gebruik (Torrance 1972:184). Die epistemologiese belang van die Heilige Gees word nie gevind in een of ander esoteriese roete na geheime kennis nie, maar moet gesien word “in the dynamic and transformatal aspects of this knowledge” (Torrance 1972:166).

Ons kan dus sê dat die Gees van God en hermeneutiese oorwegings mekaar nie weerspreek nie, maar eerder saam gesien moet word. Ek stem saam met Thiselton as hy sê: “Indeed from the point of Christian theology, the more concerned the New Testament interpreter is about a doctrine of the Word of God and the work of the Spirit, the more concerned he should be to approach hermeneutical issues seriously and responsibly as problems which require thought but are nevertheless capable of some solution” (Thiselton 1986:149).

Hermeneutiek en geloof

“It is sometimes argued that since without faith the New Testament will necessarily remain a closed book, considerations about hermeneutics will fail to solve the problem of understanding. Conversely, it is argued that if an interpreter already has faith, the New Testament is already intelligible, and hence hermeneutics remains unnecessary” (Thiselton 1986:150).

Die sterkste argument teen hierdie denkrigting kom weer eens van Ernst Fuchs en Gerhard Ebeling. As geloof `n voorvereiste is vir die verstaan van die Nuwe Testament, hoe kan mens dan beweer dat die boodskap of openbaring in/deur die Nuwe Testament geloof skep? Ebeling en Fuchs is van mening dat die skep van geloof een van die belangrikste funksies van Bybelse tekste is en as geloof `n voorvereiste word vir die verstaan van die teks, verloor die teks self sy funksie en verloor die Nuwe Testament sy karakter (Fuchs 1964:30). Fuchs gebruik die gelykenisse van Jesus om hierdie argument te verduidelik. Hy redeneer dat Jesus in die gelykenisse taal gebruik om `n ruimte te skep - “`n plek van ontmoeting” - met die ongelowige. “The image-part of the parable is a means of creating a common world in which Jesus and the hearer stand together” (Fuchs 1964:97). Deur die gebruik van taal “Jesus draws the hearers over to his side”. Jesus doen dit sodat “the hearer may think with Jesus. Is this not the way of true love? Love ... provides in advance the sphere in which meeting takes place” (Fuchs 1964:129). Fuchs verwys hierna as `n kreatiewe taal-gebeure. Jesus trek die leser oor na sy kant en laat dan iets nuuts en kreatief deurbreek in die leser wat hom/haar ‘red’. Ebeling sê dit op die volgende manier: “the proclaimed word seeks to effect faith, but does not presuppose faith as

a necessary preliminary” (Ebeling 1963:125). Die teks wat in hierdie verband aangehaal word is 2 Korintiërs 3:14-16. Hierdie teks verwys spesifiek na die Ou Testament en die vraag word hier geopper of dit slegs die Ou Testament is “[which is] capable of producing Christian faith when the interpreter’s preunderstanding remains isolated from the questions and concerns about Christ” (Thiselton 1986:151).

Die Nuwe Testament se taak is om geloof te skep en stoot dus op geen manier die normale prosesse van verstaan opsy nie.

5. ONTWIKKELING VAN DIE NARRATIEF-KRITIESE HERMENEUTIESE BENADERING

In die vorige gedeelte het ek die vier aspekte van my verstaan van die skopus van hermeneutiek vir hierdie studie bespreek. In hierdie gedeelte van die studie wil ek na die historiese ontwikkeling van elkeen van die vier aspekte individueel kyk, want binne die historiese ontwikkeling van hermeneutiek in die laaste eeu was die verskillende aspekte op verskillende tye belangrik. Ek wil dié ontwikkelings bespreek ten einde die vier aspekte beter te verstaan omdat ek glo dat dit belangrik is vir die hermeneutiese skopus van die studie om die geskiedenis van elkeen van hierdie aspekte te verstaan.

5.1 Narratief-kritiese benadering binne sy historiese konteks

Ek stem saam met James Smart dat die wortel van die probleem rakende die swye van die Skrif gevind kan word in Bybelwetenskap oor die afgelope eeue (Smart 1970:16), daarom wil ek in my bestudering van die vier aspekte, die konteks van die hermeneutiese ontwikkeling van die laaste eeu in gedagte hou; ek wil `n poging aanwend tot `n kritiese evaluering van hierdie aspekte in dialoog met die ander wetenskappe, filosofie, sielkunde, en taalkunde; en ek wil aandui watter van hierdie aspekte ek deel gaan maak van die narratiewe hermeneutiese benadering van hierdie studie.

5.1.1 Die Teks (*sense*)

Die hermeneutiese fokus op die teks het sterk na vore gekom met die Hervorming, want die sestiende eeuse Hervormers het alreeds die noodsaaklikheid daarvan besef om die Bybel op outentieke wyse te interpreteer as die Bybel se gesag effektief verwesenlik wil word. “The Reformation represented a fundamental change in hermeneutical thinking” (Lategan 1992:150).

5.1.1.1 Hervorming en die grammatikale lees van die teks

Die eerste stap wat hulle moes neem was om die allegoriese metode van interpretasie van die Middeleeuse Katolisisme kategorieë te verwerp (Gillespie 1986:193). Die hele idee van allegorie was gebaseer op die aanname dat daar in elke teks verskillende vlakke van betekenis is. Die Hervormers het die gedagte van verskillende vlakke van betekenis teengestaan met die gedagte dat elke teks een duidelike betekenis het en dat hierdie een duidelike betekenis die grammatikale *sense* van die teks was. Vir die Hervormers en hulle eksegeese was beide die ware *sense* (*verus sensus*) van die Skrif belangrik, sowel as die ware gebruik (*verus usus*) van die Skrif. “Interpretation moved quite naturally from *explicatio via meditatio* to *applicatio*. Any difference sensed by the exegete between an original and a present meaning of the text was transcended intuitively if not theoretically” (Gillespie 1986:193). Die teks was sentraal, die betekenis daarvan duidelik, en hierdie duidelike betekenis daarvan moes verkondig word. “It was Desiderius Erasmus (1466-1536) who through the influence of John Colet (1466-1519) rediscovered the priority of the literal sense. As the chief founder of modern biblical criticism and hermeneutics ... the ultimate source to which he returned was the Greek New Testament” (Dockery 1991:47). Hy het gestreef na ’n ware historiese verstaan van antieke tekste, “but he also desired that the texts bring edification to the readers through the spiritual sense as well (Dockery 1991:47). Sy benadering het ontwikkel in ’n meer krities-historiese en filologiese benadering.

5.1.1.2 Filologiese kritiek op die grammatikale lees van die teks

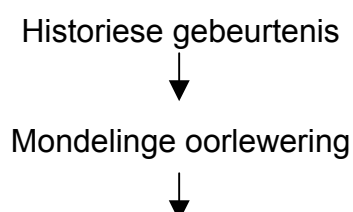
Dit was die studie van taalkunde wat gelei het tot die besef dat bogenoemde ’n

effens naïewe verstaan was en dit het toenemend moeilik geword om hierdie grammatikale betekenis van die teks te verdedig. Die klassieke filoloë het geredeneer dat die betekenis van woorde afhang van die gebruik en dat gebruik afhang van die historiese en kulturele konteks van die woorde. Daar was dus 'n beweging weg van die grammatikale betekenis van die teks na 'n historiese betekenis van die teks. Die interpreteerders het dus beseft dat die tekste getuies was van hulle eie tyd (Kümmel 1972:62ff), en gevolglik het die taak van eksegeese dus meer en meer gefokus op tekste se betekenis in hul historiese en kulturele konteks van oorsprong. Hierdie metode het bekend geword as die histories-kritiese metode.

5.1.1.3 Histories-kritiese metode

Die histories-kritiese metode het sy oorsprong in die epistemologiese rewolusie van die Aufklärung. "Actually a conglomeration of approaches, this method seeks to reconstruct the life and thought of the biblical times through an objective, scientific analysis of biblical material" (Powell 1990:2).

Die fokus het dus verskuif van die grammatikale betekenis van die teks na die historiese konteks van die teks, maar die teks self het die sentrale fokuspunt gebly. "The basis ... is the genetic principle: the idea that insight into the origins and development of a phenomenon contains the key to its understanding" (Lategan 1992:151). Gedurende hierdie tydperk het historiese kritiek gefloreer. Tradisionele hermeneutiek (historiese kritiek) het gefokus op die tekstuele betekenis van die teks - eers die grammatikale betekenis gedurende die Hervormingsperiode en later die historiese betekenis. Die historiese betekenis verwys na die betekenis van die teks in die tyd van sy oorsprong. Die histories-kritiese metode het die teks verstaan as 'n finale produk van 'n evolusionêre proses, en die taak van hermeneutiek was om vas te stel waarna die teks binne sy historiese konteks verwys het. Powell verduidelik hierdie proses as volg:



Vroeë geskrewe bronne



Teks

(Powell 1990:9)

5.1.1.4 Historiese kritiek, `n kind van die Moderne

Hermeneutiek in hierdie konteks is verstaan as `n objektiewe wetenskap wat die 'ware' historiese/oorspronklike betekenis van `n teks wil ontdek. Vandag weet ons dat objektiwiteit altyd verband hou met die voorbegrip van die 'wetenskaplike'. Dit is ook een van die punte van kritiek teen die histories-kritiese benadering tot hermeneutiek, naamlik dat dit nie die beperkings en vooroordele van die interpreteerder in aanmerking neem nie (Funk 1966:10). Funk sit sy kritiek teen hierdie periode van tradisionele hermeneutiek voort deur daarop te wys dat interpreteerders dikwels aangeneem het dat die Woord van God slegs `n "objek" was "[which is] accessible to the exegete as an object of scrutiny" (Funk 1966:11). Funk plaas dié aanname binne die konteks van modernisme en die geloof in rasionaliteit, waar die mens as subjek `n objektiewe werklikheid bestudeer, en waar hierdie objektiewe werklikheid rekenskap moet gee aan die mensdom, insluitend die Woord van God asof die Woord van God onder verhoor is (Funk 1966:11).

Die krisis in hermeneutiek het ontstaan toe die liberale en radikale teoloë uitgedaag is ten opsigte van hulle objektiewe wetenskap.

5.1.1.5 Kritiek teen die histories-kritiese metode

Die kritiek wat geopper is teen die periode van die modernisme met sy geloof in die subjektiwiteit van die individu en sy/haar rasonele vermoë om `n objektiewe werklikheid te bestudeer, is een van die leerstellings van die postmodernisme. Hierdie aanname van die modernisme vind sy oorsprong in die denke van René Descartes en sy skeiding van die werklikheid in `n subjek/objek skema. "Perhaps the most important of all, historical criticism was meant to be value-neutral, or disinterested. It tried, so far as possible, to approach the text without prejudice, and to ask not what it meant 'for me,' but simply what it meant" (Barton 1998:11-12).

Die wetenskap van historiese kritiek het baie geloof gehad in die rasionalisme van die moderne waarvolgens mense in staat is om verifieerbare wetenskaplike resultate te bereik.

Die postmoderne bevraagteken egter hierdie skema en glo dat dit nie moontlik is om as neutrale objek 'n teks te bestudeer nie, omdat elke mens (subjek) deur sy/haar subjektiwiteit juis die objek van ondersoek beïnvloed. Volgens Green is een van die grootste lesse wat ons leer van die feministiese hermeneutiek, hul verwerping van die objektiewe “dispassionate readings of the Bible that have been the bread and butter of 20th century ‘biblical study’” (Green 1995:414). Hy gaan voort deur te sê dat daar toenemend erkenning gegee word aan die feit dat mens jou eie agtergrond en tradisie na die teks toe bring. “The neutral, scientific pursuit of truth by a disinterested scholar has been shown (it is said) to be bankrupt. The presence of the observer makes a difference to all scientific experiments, and in the same way the concerns of the investigator colour, even determine, historical reconstructions” (Barton 1998:13). Is dit dan nog belangrik dat ons weet wat die oorspronklike betekenis van 'n teks was? En hoekom sou hierdie oorspronklike betekenis belangriker wees as 'n later interpretasie van die teks? “From a postmodern perspective, the historical-critical method is just a piece of self-deception, and biblical scholars would be advised to turn to more fruitful approaches” (Barton 1998:13).

Die mees bekende uitdaging van die aanname het gekom van die twee teoloë Karl Barth en Rudolf Bultmann en hierdie uitdaging het teoloë forseer om die hermeneutiese vraag van hoe die Skrif interpreteer word, te heropen. Rudolf Kittel het egter alreeds in 1919 geargumenteer dat “[the] interpretive hermeneutic of historical criticism was eroding away the foundation on which it stood” (Smart 1970:41). Dit is ook reeds die denke van Schleiermacher wat dinge begin verander het. In die volgende gedeelte sal ek verder na Schleiermacher verwys. Die uitdaging waardeur die histories-kritiese bevraagteken is, het gekom met die herontdekking van die feit dat die Skrif beskou word as God se Woord aan die mens, maar in die interpretasie van die Skrif word eerder die weg gevolg van die mens se woorde wat soek na God/waarheid. Volgens beide Barth and Bultmann het die feit dat die hermeneutiek hier gefaal het egter nie net akademiese implikasies nie, maar word dit gereflekteer in die praxis van die kerk en daarom glo hulle dat die hermeneutiek

hierin eintlik ten diepste die ganse mensdom en die hele wêreldgeskiedenis gefaal het. "The whole future of man was dependent upon hearing this word which was hidden in the New Testament" (Smart 1970:42).

Vir beide Barth en Bultmann het die histories-kritiese gefaal, nie in wat dit gedoen het nie, maar in waar dit opgehou het. Dit het opgehou net voor die essensiële aspek van interpretasie, en dit is om die God wat verborge is in mense se woorde, toe te laat om verkondig te word in vandag se konteks. "Bultmann and Barth both insisted that exegesis which merely interprets the text in its original historical situation cannot uncover the meaning of the text" (Stanton 1977:67). Fair skryf in die verband, "A balanced interpretation will seek, through the symbolism of language, to find meaning in the text for the contemporary situation of the interpreter, so that the interpreter will be challenged in his subjective existence by the historical meaning of the text" (Fair 1993:33). Barth en Bultmann het saamgestem oor die probleem, maar het die probleem vanuit verskillende perspektiewe benader. Barth het dit as dogmatikus benader, waarvolgens hy glo die histories-kritiese metode "was equipped to deal expertly with the problems of human language, human literature, human history, and all aspects of man's religious experience and practice but not with problems that arise when man stands in the presence of the living God" (Smart 1970:43). Volgens Barth het die Bybelkundiges hulself vir te lank nie as teoloë nie, maar as geskiedkundiges verstaan. Hulle het geglo dat hul objektief kan bly in hulle soeke na histories verifieerbare waarhede en dat hulle hulself, ten einde dit te bereik, moet 'stroop' van alle teologiese voorveronderstellings en belange. Hierdie objektiewe kennis is nie moontlik nie, omdat elke navorser sy/haar navorsing benader met bepaalde voorveronderstellings en vooroordele en daarom is sy/haar navorsing nooit objektief nie, maar altyd subjektief. "Completely objective exegesis is impossible, and real understanding requires the interpreter's personal input" (Lategan 1992:151). Die ander probleem was dat die Skrif nie suiwer geskiedenis is nie, maar ook heelwat teologie en daarom, ten einde die boodskap van die Skrif te verstaan, moet mens beide teoloog en historikus wees om die woord van die verborge God te herontdek.

Bultmann het die probleem hoofsaaklik as Nuwe Testamentikus benader. "It seemed to him that what chiefly prevented the hidden word of the gospel from getting through

into the church's preaching was the inappropriateness and incomprehensibility of New Testament language and thought forms in the modern world" (Smart 1970:44). Daarom is die oplossing vir die probleem te vinde in 'n nuwe benadering tot interpretasie. Hierin sluit hy aan by Dilthey se voorstel van 'n spesiale hermeneutiek (Lategan 1992:151). 'n Instrument is nodig wat die interpreteerder sal help om agter die mitologiese konsepte van die Nuwe Testament by die intrinsieke inhoud daarvan uit te kom en om dan dié inhoud te vertaal of nuut uit te druk in 'n taal wat maklik verstaan kan word in 'n moderne sekulêre en wetenskap-georiënteerde wêreld. "Bultmann's whole hermeneutical program is motivated by the need to communicate the kerygma, the essential message of the New Testament, to a modern audience" (Lategan 1992:151). Ek wil graag kortliks drie punte van ooreenkoms beklemtoon tussen Barth en Bultmann, wat ek glo van essensiële belang is vir enige nuwe benadering tot die hermeneutiek, en meer spesifiek vir die benadering wat ek in die studie gaan volg.

1. Albei verwerp die toeskouer-benadering tot Bybelse studie en neem daardeur die subjektiwiteit van die interpreteerder ernstig. "At this point, Bultmann is in agreement with Barth – exegesis without presuppositions is an illusion" (Lategan 1992:151). Dit is moontlik dat die kritiese teoloë gedink het dat hulle vry is van die ortodokse kerktradisie, sonder om te beseft dat hulle altyd weer gevangenes sal wees van 'n ander kultuur of filosofiese tradisie. Dwarsdeur die negentiende eeu is daar gepoog om 'n perfekte metodologie te ontwikkel wat gemodelleer is op die metodologie van die natuurwetenskappe, wat in staat sou wees om die geskiedenis te rekonstrueer en in detail die lewe en realiteit van die Bybelse era te beskryf soos dit in werklikheid voorgekom het, sonder enige eie voorveronderstellings wat dit beïnvloed. In die sekulêre wetenskappe het wetenskaplikes egter begin agterkom dat elke skryf van geskiedenis alreeds interpretasie is. "The focus of interest, the choice of materials, the whole representation of the past, is always in some measure determined by the standpoint from which the author looks out upon the world" (Smart 1970:47).

Daar was geen manier om hierdie subjektiwiteit te ignoreer nie. Die enigste manier was om eerlik te wees en om die interpretatiewe konteks in elke hermeneutiek te herken en om dié konteks deel te maak van die hermeneutiese proses. Die

interpretatiewe konteks moet egter nie net negatief verstaan word as 'n bron van misverstande en misinterpretasies nie, maar dit moet ook gesien word as die moontlike bron van die mees ingrypende insig. Ek sal terugkom na die gedagte in die ontwikkeling van my hermeneutiese teorie, veral as ek aandag gee aan die denke van Gadamer en Ricoeur.

2. Die tweede punt waaroor Barth and Bultmann saamgestem het, was dat die interpretatiewe taak nie voltooi is nie, tot hulle die inhoud van die Skrif vertaal het, *uit* die oorspronklike taal en denkvorms uit, *in* 'n taal wat verstaanbaar is vir die moderne mens (Smart 1970:48). Dit was altyd die primêre taak van interpretasie om die betekenis van die teks in sy oorspronklike vorm te ontdek. Die herontdekking van hierdie 'oorspronklike' betekenis het egter nie noodwendig verstaan gebring van die teks se betekenis in vandag se konteks nie. "But this took no account either of the influence of the interpretative context on the investigation of the original meaning or of the distance between the text and the mind of the modern man when all facile modernization is cut away and the text is allowed to recover its strange first accents" (Smart 1970:49). "The question at issue here is whether the scholar is to consider his task finished when he has translated the words of the text accurately into the corresponding English words or whether he has responsibility to participate in the next stage of interpretation in which the theological context of the text is translated from the thought forms of the ancient world into those of our own time" (Smart 1970:49).

3. Die derde punt waaroor hulle saamgestem het was dat die uiteindelijke en deurslaggewende inhoud van die Skrif 'n openbaring van God is waardeur God na die mens toe kom. God kom na die mensdom in oordeel en genade om mense vry te maak van die verlede en 'n deur van hoop oop te maak na die toekoms. Hulle het ook saamgestem dat hierdie openbaring verborge is. "[This] revelation is hidden in the text, inaccessible to the most attentive historian. Revelation is event, a divine event in the midst of history, unique so that access to it through the witness of the Scripture is essential for every man if he is to find the fulfillment of the promise of his humanity" (Smart 1970:49).

Dit is egter ook by hierdie punt waar Barth en Bultmann van mekaar afgewyk het. Vir

Bultmann het die verborgenheid van God in sy openbaring beteken dat die mens God net kan ken in die transformasie wat die mens ervaar in sy/haar selfverstaan en verstaan van hul wêreld. In die latere bespreking sal ek aandag gee aan die gedagtes van Bultmann soos wat hy die gedagtes van Heidegger geïnkorporeer het in sy geloofsverstaan. “For Barth, while God is always hidden from man’s mind, the event of revelation both in Scripture and in its present occurrence brings man not only to a new understanding of himself and his world but also to a knowledge of God, a knowledge of the God who is hidden but hidden to be revealed, and hidden still in every revelation of himself so that all knowledge of him is broken and incomplete” (Smart 1970:50). Die resultaat van hierdie afwyking was dat Bultmann `n antropologie ontwikkel het, eerder as `n teologie, terwyl Barth sy sogenaamde “theanthropology” ontwikkel het, “an explication of man’s broken knowledge of God which is at every step a knowledge of God with man and man with God” (Smart 1970:50).

Ek glo dat dit baie belangrik is in die ontwikkeling van `n toepaslike hermeneutiek, om hierdie drie punte in gedagte te hou.

5.1.1.6 Die waarde van die histories-kritiese metode en die skopus van die narratiewe hermeneutiese benadering van hierdie studie

Ek het daarna verwys dat die histories-kritiese metode om verskeie redes gekritiseer is, hoofsaaklik omdat dit gewerk het met die verkeerde voorveronderstelling dat die waarheid van die teks histories geverifieer kan word. Die vraag is egter of dit heeltemal verwerp moet word?

Die historiese kritiek het een baie belangrike aspek van die Bybel verwyder buite sig van die kritici, wat juis aan die Bybel sy sentrale rol gee in die kerk: die *reference* / verwysing. “The subject matter (reference) in Scripture is more than literature, history, and religion; it is a witness that extends over more than a thousand years to a relationship between God and man in which, first Israel, then in Jesus Christ and his church, the deepest mysteries of man’s life in time and beyond were revealed” (Smart 1970:78).

Die Skrif is tegelykertyd `n historiese en teologiese entiteit en het daarom `n

metodologie nodig wat albei hierdie karaktereienskappe ernstig neem. Die twee mag egter nie in twee afsonderlike kategorieë geplaas word asof die teologiese aangelas kan word aan die ontologiese historiese deel nie. “The theological and the historical content of Scripture are not two separate realities but are one reality with two aspects, each inseparable from the other and interfused with it” (Smart 1970:78).

Daar is egter aspekte waarin die histories-kritiese groot betekenis en waarde het en daarin stem ek saam met James Smart dat dit wel ’n belangrike teologiese rol vervul (Smart 1970:78). Hagner maak die opmerking dat die Nuwe Testamentiese geskrifte slegs voldoende verstaan kan word as hulle histories verstaan kan word (Hagner 1991:74). “Because revelation comes to us in and through history, historical criticism is not an option but a necessity” (Hagner 1991:75). Die histories-kritiese lees van die teks het betekenis en waarde daarin dat sekere tekste regdeur die kerk se geskiedenis as absoluut beskou is. Die histories-kritiese benadering het die Skrif bevry van die absolute en het die teks in die lewe van werklike mense geplaas, en die Bybelse outeurs is bevry om mense te wees van hul eie tyd en teologie. Barton sluit hierby aan wanneer hy skryf, “The underlying motivation of ‘historical’ criticism is to free the text to speak” (Barton 1998:17). Die histories kritiese het die menslikheid van die Skrif uitgebring. “Historical criticism, therefore, performs an invaluable service theologically when it strips away all mythological concealment from Israelite and early Christian history of the ancient New Eastern world, establishes its continuity with our world and our history” (Smart 1970:83). Barton is van mening dat gelowige Christene die reg het om te vra of die Bybel regtig bedoel wat die kerk sê dit bedoel. “In that sentence lies the whole development of biblical criticism” (Barton 1998:16).

Daar is altyd ’n baie dringende behoefte by mense om God op een of ander manier sigbaar of verstaanbaar te maak en die historiese kritici verhoed die kerk en teoloog om dit te probeer doen met die Skrif. “Historical criticism when it is allowed its full exercise, exposes ruthlessly the relativity of everything historical, puts an end to the absolutizing of anything human, and restores the distance between God and man, between temporal and eternal” (Smart 1970:84).

Die waarheid oor God in Jesus Christus is verborge in Christus se verhaal en word

net geopenbaar aan geloof. Daarom is die historiese kritiek nie 'n bedreiging vir die kerk nie, maar kan dit bevrydend wees soos wat dit die kerk bevry van die gode wat dit geskep het en die kerk forseer om haar geloof slegs op Jesus Christus te baseer. In dié sin is die historiese kritiek ten diepste teologies, omdat dit die mens se konstruksies van waarheid en kennis dekonstrueer en 'n nuwe afhanklikheid van Christus – verborge in die lewe en sterwe van Jesus van Nasaret - vestig.

Die historiese kritiek het egter nie net die waarde van die dekonstruksie van absolutes nie, maar dit bly belangrik om die kultuur-historiese realiteit van die teks in ag te neem.

Barton is oortuig daarvan dat die histories-kritiese metode gefaal het as gevolg van die verwagtinge van die gemeenskap en skryf, “the cure is more criticism, not less” (Barton 1998:17).

Marshall kom tot die konklusie: “historical criticism is both legitimate and necessary ... It must be practised in order to throw light on *the nature of the truth which is to be ascribed to the New Testament*. The answer to this question can be determined only by applying historical-criticism to the actual phenomena” (Marshall 1977:131).

Vanuit 'n teologiese oogpunt kan 'n mens redeneer dat die Woord van God nie 'n passiewe objek is nie, “but [it] speaks back, as subject, to the interpreter, as object” (Thiselton 1986:14). As 'n mens binne die subjek/objek skema wil werk rakende die interpretasie van die Woord van God en die verhouding daarvan tot openbaring, kan hierdie skema omgekeer word soos wat Anthony Thiselton dit beskryf.

Dit is in die objektiewe historiese bestudering van die teks dat die interpreteerders die outeur en sy/haar bedoelings ontdek het (vorm- en redaksie-kritiek). Die tekstuele betekenis is op een of ander manier verbind met die outeur van die teks en daarom moet die outeur se bedoeling of strekking tydens die interpretasieproses 'n rol speel, wat my bring by die volgende aspek van die hermeneutiese proses.

Samevatting oor die belang van die histories-kritiese metode vir hierdie studie:

1. Die boek Openbaring maak gebruik van 'symbols of cultural range' wat in geskiedenis ingebed is en net verstaan kan word binne daardie historiese konteks. Die histories-kritiese is baie belangrik in die verstaan en interpretasie van simbole.
2. Die histories-kritiese metode dekonstrueer die absolute interpretasies van die Skrif en maak daarvan menslike konstruksies, wat die deur daarvoor open om soos ander literêre werk hanteer te word. Die histories-kritiese metode is belangrik omdat dit ons verstaan van die teks kan verdiep as die tekste verstaan word binne hul historiese konteks.
3. Die histories-kritiese metode begrens die relativisme van die verskillende tekstuele interpretasies.

Ek wil die drie punte deelmaak van my interpretasie van die narratief hermeneutiese benadering van hierdie studie.

5.1.2 Die Outeur

Nuwe vrae is geopper oor die outeur van die teks. Interessant genoeg het die verandering van fokus in die histories-kritiese metode van teks na outeur vanuit 'n literêre oogpunt gekom.

5.1.2.1 Die verskuiwings wat plaasgevind het binne die histories-kritiese metode

Die volgende twee benaderings binne die histories-kritiese metode maak gebruik van literêre belange en het die fokus verskuif van teks na outeur:

1. Vorm-kritiek wat aandag gee aan "how particular literary forms work, that is, how they invite the reader to participate in the passage under consideration and attempt to evoke a particular response from the reader" (Powell 1990:2).
2. Redaksie-kritiek wat ook die teks as literêre werk ernstig opneem, maar fokus op die rol van die evangelis of outeur in die samestelling van "various

traditions into coherent wholes” (Powell 1990:3).

5.1.2.2 Die subjek – objek skema is bevraagteken

Saam met die vraag oor die outeur van die teks het die vraag na die subjek/objek skema van Descartes gekom waar `n neutrale en rasonele subjek `n objek ondersoek. Die vraag is gevra of die rasonele subjek werklik neutraal is, of moet sy/haar subjektiwiteit `n rol speel in die ondersoek van die objek onder bespreking, veral in verband met die interpretasie van die betekenis van tekste.

Hierdie *subjektiewe* benadering tot betekenis word gereflekteer in die denke van Schleiermacher. “Schleiermacher (1768-1834) combined aspects of pietism (experience) with rationalism and developed new hermeneutical concerns” (Black & Dockery 1991:49). Vir Schleiermacher was dit belangrik dat tussen die subjek en die objek `n belangrike interaksie plaasvind. Hy het geredeneer dat om iets te verstaan moet dit reeds in `n mate bekend wees (Thiselton 1986:161). Daar is `n sekere sirkulêre proses van ontdekking van betekenis en tot insig kom. Schleiermacher het geskryf: “every child arrives at the meaning of a word only through hermeneutics” (Schleiermacher 1959:40). `n Minimale voorbegrip is noodsaaklik vir verstaan, waarsonder dit onmoontlik is om die hermeneutiese proses binne te tree (Palmer 1969:87-88). “Schleiermacher contended for a pre-understanding that must take place before interpretation can happen” (Black & Dockery 1991:58).

Daar is diegene wat glo dat daar met Schleiermacher `n belangrike keerpunt bereik is in die verstaan van hermeneutiek. Die filosoof Heinz Kimmerle skryf:

“the work of Schleiermacher constitutes a turning point in the history of hermeneutics. Till then hermeneutics was supposed to support, secure, and clarify an already accepted understanding of the Bible as theological hermeneutics; of classical antiquity as philological hermeneutics. In the thinking of Schleiermacher, hermeneutics achieves the qualitatively different function of first of all making understanding possible, and deliberately initiating understanding in each individual case” (Kimmerle 1967:107).

Thiselton (1998:97) sluit hierby aan en is van mening dat Schleiermacher hermeneutiek as moderne dissipline in eie reg gevestig het. Dockery verwys daarna dat Schleiermacher toegegee het dat die histories-kritiese benadering gehelp het om

die bedoeling van die Bybelskrywers in die konteks van hul dag vas te stel, “but he also raised the question of what their message might mean to readers and hearers in a different age and culture” (Black & Dockery 1991:50), en dit is op grond van hierdie vraag en denke dat hy nie net as die vader van teologiese liberalisme beskou word nie, maar ook as die vader van moderne hermeneutiek.

Twee aspekte word belangrik vanuit Schleiermacher se siening:

1. Verstaan is sirkulêr in aansluiting by Schleiermacher se bekende konsep van die ‘hermeneutiese sirkel’.
2. Voorbegrip (*Vorverständnis*) is nodig om deel te word van die hermeneutiese proses, met ander woorde Schleiermacher het weggebreek van die streng subjek – objek skema van Descartes, omdat die subjek en die objek met mekaar in interaksie is. In die proses kan die interpreteerder self verander. Thiselton skryf fin die verband, “The interpreter may even come ‘to transform himself ... The text in this respect produces effect” (Barton 1998:109).

Daar word dus herken dat objektiewe kennis onmoontlik is, omdat die interpretatiewe konteks van die interpreteerder altyd `n baie belangrike rol speel in sy/haar interpretasie van die materiaal. Dit is waarskynlik voldoende om te sê dat kennis en waarheid dus nie gevind kan word in die objektiewe soeke en navorsing nie, maar gevind word in die interaksie van `n ‘buite-wêreld’ en `n ‘binne-wêreld’ – die interaksie tussen die subjektiewe en die objektiewe. Mense kyk egter uitwaarts na die buite-wêreld en neem aan dat kennis daarvandaan kom en kyk selde na binne, agter die oë, en probeer om te verstaan wat die binnewêreld aan die verstaan en ontdekking van kennis bied.

Hierdie interpretatiewe konteks van die binnewêreld word baie duidelik in die preek- en onderrig konteks waar mens dikwels ontdek dat dit wat gehoor is en verstaan is deur die gemeente nie noodwendig is wat gesê is nie. “Each hearer receives the words of the speaker in a context of word meanings, general concepts, and his own accumulated experience and, since these differ with different persons who may come from widely varying religious and cultural traditions, the words spoken do not convey the same meaning to all who hear them” (Smart 1970:51-52).

As dit die geval is tussen twee mense wat in dieselfde tyd leef en met mekaar praat en na mekaar luister, dan kan ons ons net voorstel hoe moeilik dit is om woorde te verstaan wat oor 4000 jaar kom, vanuit 'n heeltemal ander tyd, kultuur en wêreldperspektief. "a modern reader is bound to understand the meaning of an ancient author in a way different from the one which the author intended" (Martin 1977:222). Die twee mense wat in dieselfde tyd leef en na mekaar luister en mekaar probeer verstaan, sal eventueel in staat wees om mekaar te verstaan sodra hulle gewoon geraak het aan mekaar se manier van praat en van hoe elkeen hulself uitdruk, met ander woorde hulle bou 'n gemeenskaplike interpretatiewe konteks en so word kommunikasie moontlik en sinvol. Dit is dus duidelik dat elke leser van die Skrif, die woorde lees binne 'n bepaalde interpretatiewe konteks. "The meaning that seems to us to come directly from the words upon the page is actually an interpretation, the result of an instantaneous and unconscious process by which the words on the page receive specific meanings in our minds" (Smart 1970:53). Die betekenis van die teks word nie net bepaal deur die woorde wat mens lees nie, maar deur die konteks waarin mens dit ontvang.

Die vraag was: is daar objektiewe betekenis in die teks wat ontdek kan word, of is alle betekenis subjektief?

5.1.2.3 Die onderskeid tussen 'sense' en 'significance' van 'n teks

Thomas Gillespie glo dat baie van die verwarring vermy kan word as 'n gemeenskaplike begrip gevind kan word rakende die aard en omvang van betekenis (Gillespie 1986:196).

Om die saak te verhelder moet 'n bepaalde onderskeid getref word, naamlik die onderskeid tussen *sense* en *significance* van 'n teks. Heidegger het hierdie denkrigting geïnisieer deur sy boek *Being and Time*, en spesifiek deur sy verstaan van die aard van taal en taal se verhouding tot denke en wese, waarmee hy die horison van hermeneutiek vergroot het (Lategan 1992:149). Heidegger gee prioriteit aan *Sein* oor *Denken* - met ander woorde *Sein* is primêr tot denke. Dit is die realiteit (ervaring) van *Sein* wat denke voortbring. *Sein* kom voor denke wat ook beteken *Sein* kom voor taal. *Sein* word dan gekommunikeer deur die gebruik van taal aan

ander. Denke is die uitdrukking wat gegee word aan die stilte van *Sein* (woordeloosheid van Sein), en dit gebeur deur die medium van taal. Vir Heidegger is `n ervaring betekenisvol wanneer aan twee voorwaardes voldoen word:

1. Dit wat sigbaar is, moet verstaanbaar wees in ervaring.

Vir Heidegger was dit belangrik om te verstaan dat betekenis nie iets is wat bygevoeg kan word aan *Sein* nie. “Meaning as intelligibility is anchored in and expressed by being itself as it unveils itself to thinking through beings” (Gillespie 1986:197). Hierdie eerste aspek kan verstaan word as die *sense* van `n teks/verstaan.

2. Die belang wat die *Sein* van mense vir ons verstaan van die wêreld het.

Verstaanbaarheid alleen vorm nie betekenis nie. Dit maak slegs sin wanneer iets verband hou met die belange van die mens. Iets is betekenisvol as dit verstaanbaar (*sense*) is, maar dit moet ook van belang wees vir die mens se bestaan. Hierdie tweede aspek kan verstaan word as die *significance* van `n teks.

Denke is dus afhanklik van *Sein*, dit word bepaal deur taal en spesifiek die taaltradisie waarin *Sein* plaasvind, en derhalwe kan ons daaruit aflei dat betekenis in wese `n linguistiese saak is. Volgens Heidegger gee `n outeur uitdrukking deur taal en die gebruik van daardie taal wat tot sy beskikking is (*sense*), aan dit wat verstaanbaar en van belang is vir hom/haar (*significance*) en dit kan verstaan word as die *sense* en *significance* van diskoers.

Vir Heidegger was drie aspekte dus belangrik:

- i. *Sein* het prioriteit oor denke
- ii. *Sein* word gekommunikeer deur taal, maar *Sein* is ook `n prioriteit oor taal.
- iii. Taalgebruik is sinvol vir Heidegger as:
 - a) dit wat sigbaar is ook verstaanbaar is sonder enige byvoeging = *sense*
 - b) dit wat verstaanbaar is ook betekenisvol is vir *Sein* (mens-wees) = *significance*.

Met betrekking tot die studie, het die outeur van Openbaring `n sekere ervaring gehad waaroor hy dan geskryf het om sodoende iets te kommunikeer van die *significance* van hierdie ervaring. Heidegger sou sê, vir hierdie skrywe om

betekenisvol te wees, moes die ervaring in die eerste plek sinvol (verstaanbaar) gewees het (*sense*) en tweedens moes dit van waarde gewees het vir die 'Sein' van mense (*significance*). Heidegger sou verder sê wat belangrik is, is nie die teks nie, maar hierdie ervaring wat agter die teks is want dit is juis dit wat die outeur wou kommunikeer. As ons vandag volgens Heidegger die waarde van Openbaring wil ontdek dan moet ons dus probeer om by die ervaring **agter** die teks uit te kom.

In die verlede is geglo dat die betekenis van 'n teks net in die teks self gevind kan word. Die gedagtes van Heidegger het gehelp om die betekenis van 'n teks oop te maak om beide *sense* en *significance* in te sluit, spesifiek die *significance* wat dit vir die outeur gehad het. Die outeur het 'n sekere teks geskryf/gepraat en dit was betekenisvol vir hom/haar vir twee redes: dit het die *sense* verstaanbaar uitgedruk en dit het *significance* vir hom/haar gehad. Om slegs op die *sense* van die teks te fokus sou wees om die tweede en uiters belangrike aspek van die betekenis van die teks uit te laat. Dus het elke teks *sense* én *significance*.

5.1.2.4 Die verskil tussen 'sense' en 'significance' van die teks vir die outeur en die leser

As *sense* en *significance* belangrik is vir die outeur, moet die interpreteerder nie ook dieselfde aandag aan beide *sense* en *significance* van 'n teks gee nie? "A text that has meaning *for* an interpreter must be intelligible and significant *to* the interpreter" (Gillespie 1986:197).

Daar is 'n verskil tussen die *sense* en die *significance* van die teks vir die outeur en daar is ook 'n verskil tussen die *sense* en *significance* van die teks vir die leser. Die outeur van Openbaring skryf hierdie teks (*sense*) met 'n sekere bedoeling (*significance*). Die vraag is of die leser wat die teks (*sense*) vandag lees by dieselfde bedoeling (*significance*) sal uitkom? Dit sou dwaas wees om aan te neem dat die betekenis, met ander woorde die bedoeling van die outeur, vir die interpreteerder dieselfde is. Vir Heidegger was dit duidelik dat in dieselfde mate waarin die *sense* en *significance* vir outeur en interpreteerder verskil, die betekenis van die teks ook sal verskil. Dit was die denke van Heidegger wat die veld van "semantiese outonomieit" van die teks geopen het binne die hermeneutiek.

Fair verduidelik die verskil tussen *sense* (of waarna hy verwys as *meaning*) en *significance*, as volg: “‘meaning’ is that understanding found in a text in its historical context through a grammatical-historical interpretation of the text. The ‘significance’ (or application) of that text to the interpreter’s contemporaneous interest is that which grows out of the dynamic arising when the historical meaning of the text meets the new person, time, situation, or idea” (Fair 1993:34).

Hirsch (Jr) (1967) is oortuig dat die *sense* van die teks bestendig bly terwyl dit die *significance* is wat veranderlik is. Hy glo egter dat `n teks beteken wat die outeur daarmee bedoel het. Caird is ook van mening dat `n teks geen ander betekenis kan hê as wat die outeur se bedoeling was nie (Caird 1980:1). Die teks van Openbaring (*sense*) het deur die eeue dieselfde gebly. Wat egter wel verander het was die *significance* van hierdie teks. Die *significance* van Openbaring vir die outeur en die *significance* van Openbaring vir vandag se leser verskil. Die teks het `n sekere betekenis vir die outeur en die oorspronklike gehoor en dat hierdie betekenis veranderlik is kan nie ontken word nie. Wat wel ontken kan word is dat hierdie veranderlikheid die betekenis oopmaak vir `n eindelose lys van moontlike betekenis. Dit sou dus nie beteken dat enige interpretasie van Openbaring korrek is nie. Volgens Hirsch word die *sense* van `n teks bepaal deur die outeur se bedoeling en dit bly bestendig. Dit is vanselfsprekend dat die outeur geen invloed kan hê op watter betekenis die teks sal hê vir die gehoor of die leser nie.

“almost any word sequence can, under the conventions of language, legitimately represent more than one complex of meaning. A word sequence means nothing in particular until somebody either means something by it or understands something from it. There is no magic land of meaning outside human consciousness. Whenever meaning is connected to words, a person is making the connection, and the particular meanings he lends to them are never only legitimate ones under the norms and conventions of his language” (Hirsch 1967:4).

Die teorie van “semantiese outonomieit” van die teks is gebaseer op die *significance* van `n teks. `n Mens kan slegs fokus op die betekenis van óf die outeur óf die interpreteerder en hierdie betekenis die enigste betekenis van die teks maak. Dit is

die slotsom waartoe sommige Bybelinterpreteerders gekom het. Hirsch glo egter dat hierdie slotsom slegs moontlik is as `n mens die *sense* van die teks ignoreer.

“Meaning is that which is represented by a text, it is what the author meant by his use of a particular sign sequence; it is what the signs represent. Significance, on the other hand, names a relationship between the meaning and a person, or a conception, or a situation, or indeed anything imaginable... Significance always implies a relationship, and one constant, unchanging pole of that relationship is what the text means. Failure to consider this simple and essential distinction has been the source of enormous confusion in hermeneutic theory” (Hirsch 1967:8).

Belangrik in hierdie verband is die onderskeid tussen interpretasie en kritiek. Volgens Hirsch fokus interpretasie op *sense* en kritiek op *significance*. Gillespie redeneer dat “a recognition of the fact that textual meaning frequently, if not always, bears both an intentional sense and an intentional significance that depend upon the author” (Gillespie 1986:199), ontbreek by Hirsch se verstaan van hermeneutiek. Dit is baie beperkend om `n teks se betekenis in te perk tot *sense* en dus nie die *significance* wat dit vir die outeur gehad het in te sluit nie. Paulus se briewe of die Evangelies sou baie van hul waarde verloor as `n mens nie die *significance* wat die onderwerp vir die outeur gehad het in aanmerking neem nie. Dit is hierdie historiese *significance* wat `n model aan die interpreteerder kan verskaf vir die ontwikkeling van toepaslike historiese analogieë soos wat hy/sy poog om die teks in die hedendaagse konteks van die lesers/gehoor te vertaal.

Die teks is nie neutraal nie, maar weens sekere taalkonvensies en taalwette is die *significance* wat die outeur se bedoeling was met `n teks in die teks verborge. Ek sal in die volgende gedeelte hieraan aandag gee.

5.1.2.5 Die brug tussen significance van outeur en significance vir leser

In hierdie gedeelte wil ek die hermeneutiese gaping bespreek wat bestaan tussen die *significance* wat die teks het vir die outeur en die oorspronklike gehoor en wat dit het vir die leser vandag. Daar is in die verloop van die hermeneutiese geskiedenis verskillende brûe gevind. In hierdie deel kyk ek net na een van hierdie moontlike

brûe ten opsigte van die outeur en *significance*.

Die hele doel van interpretasie is dat die leser die betekenis van die teks wat hy/sy lees kan verstaan. As dit die taak van die outeur is om betekenis uit te druk in taal, is dit die taak van die interpreteerder om hierdie uitgedrukte betekenis te verstaan. Betekenis en verstaan is dus *correlatives* wat verbind word deur diskoers. Die vraag na die verhouding tussen interpreteerder en *significance* het deur die geskiedenis ontwikkel. Schleiermacher redeneer dat literêre betekenis gevorm word deur die interaksie van twee strukturele momente naamlik die grammatikale komposisie van die teks en die gedagte van die outeur wat hy daarin wou uitdruk. Dit sluit in beide die *sense* en die *significance* vir die outeur.

Begrip moet dus ontstaan wanneer die interpreteerder die denkprosesse van die outeur, wat aanleiding gegee het tot die formulering van die teks, her-leef. Vir die interpreteerder was verstaan dus gedurende hierdie rasonele periode essensieel 'n her-kenning (Gillespie 1986:210). Die interpreteerder moes die rasionaliteit van die teks herken en hom/haarself onderwerp aan hierdie rasionaliteit. Die interpreteerder kon uitreik na die subjektiwiteit van die outeur **in** die objektiwiteit van die teks. Hirsch sluit hierby aan as hy skryf: "... one submits to the other - literally, one stands under him" (Hirsch 1967:143). Die interpreteerder moet hom/haarself onderwerp aan die betekenis van die outeur van die teks. Later het Schleiermacher wegbeweeg van die grammatikale interpretasie van die teks na 'n psigologiese interpretasie van die teks, want volgens hom druk taal nie ten volle die denke van die outeur uit nie. Hy is van mening dat die grammatikale interpretasie nog net die voorbereiding vir die uiteindelijke psigologiese interpretasie is, wat verstaan in die volle sin van die woord behels (Lategan 1992:149). Dockery verwys daarna dat, "the ultimate aim was to get through to an author's unique individuality, a psychological interpretation" (Black & Dockery 1991:58).

Dus het die taak van die hermeneutiek ook geskuif, aangesien die subjektiwiteit van die outeur nie langer **in** die objektiwiteit van die teks gevind kon word nie, maar **deur** die objektiwiteit van die teks. "What understanding requires is not only knowledge of the author's vocabulary, grammar, and style, but a divinatory intuition through empathy with the imagination of the author's experience" (Gillespie 1986:210). Met

ander woorde, wat verwag is van die interpreteerder is 'n transformasie van hom/haarself in die ander persoon ten einde die individu direk te kan begryp. Dit mag onmoontlik klink, maar vir Schleiermacher was dit moontlik, op grond van die “gedeelde verhouding tot die lewe” wat beide die outeur en die interpreteerder het (Gillespie 1986:210).

Dilthey deel die mening, alhoewel hy gefokus het op die menslike ervaring van binne af. Die uitdrukkings van menslike betekenis is histories omdat die mens se lewe histories is, en daarom relatief is tot die historiese konteks. Verstaan vind plaas deur 'n misterieuse oordrag. “Understanding requires a conscious effort to overcome this historical distance. The interpreter must transpire himself or herself out of the present time frame to that of the past” (Lategan 1992:149). Wat belangrik is om te verstaan, was dat ervaring gesien is as op 'n voor-begripsvlak, wat dan deur die menslike bewussyn 'n rasonale idee word wat uitgedruk kan word in taal. Die oomblik dat hierdie daad uitgedruk word in taal word hulle begrippe, maar hulle verwys na voor-begripservarings. Die formule vir die uitdrukkings is soos volg:

Voor-begripservaring —————> menslike bewussyn —————> rasonale
konsep wat uitgedruk kan word in taal

Sodra ervaring uitgedruk is in taal kan dit verstaan word.

Die formule vir verstaan is as volg:

Geleefde ervaringswêreld (*Erlebnis*)



Her-leefde ervaring (*Nacherleben*)



Taal (begripservaring)



Voor-begripservaring

Hierdie verstaan gebeur wanneer die leser/interpreteerder deur die uitdrukking van

geleefde ervaring die ervaring weer her-leef wat in die eerste plek die uitdrukking voortbring het. “The re-experience is never identical with the original, but it is co-determined by the interpreter’s own historical horizon” (Lategan 1992:149).

Wat duidelik word uit die denke van Schleiermacher en Dilthey is dat die brug tussen die outeur en die leser `n ervaringswêreld is. Die leser moet dit herleef wat die outeur ervaar het om die teks werklik te verstaan. Vandag se lesers van die boek Openbaring sal die boek eers werklik verstaan as hulle iets van die outeur se leefwêreld herleef wat aanleiding gegee het tot die teks.

John Macquarrie verduidelik hierdie proses in die volgende woorde: “we could never enter into any understanding of it [a text] unless there were at least some minimum of common ground between ourselves and the text. If it ... did not link up at any point with our experience, we could make nothing of it ... [die interpreteerder] already has certain categories of understanding under which the meaning of the text can be grasped, and these constitute the pre-understanding which he brings to the text” (Macquarrie 1960:45-46). Hoe is dit egter moontlik om `n outeur se ervaring wat aanleiding gegee het tot `n teks, te herleef?

Dit is moontlik gemaak, redeneer Heidegger, aangesien hierdie kognitiewe funksies voortbring is vanuit `n eksistensiële bewussyn van menslike moontlikhede. Hierdie bewussyn is weer gebaseer op die vermoë van die mens om op verskeie maniere te bestaan (Gillespie 1986:212). Volgens Heidegger gebeur die volgende:

1. iets word uitgedruk in diskoers
2. Wat uitgedruk word is `n projeksie van die moontlikheid van *Sein* (ideale menslike bestaan).
3. Begrip ontstaan wanneer die leser/interpreteerder die potensiële weg soos uitgebeeld in die teks, toe-eien.

Vir Heidegger is dit moontlik om die ervaring van die outeur te herleef omdat die *significance* van `n teks gebaseer is op moontlikhede van *Sein*. Hierdie moontlike ideale van *Sein* is wel toeganklik vir die leser.

Heidegger skryf: “in every case this interpretation is grounded in something we have in advance - in a fore-having [Vorhabe]”. Verstaan is vir Heidegger afhanklik van `n

spesifieke “standpunt” wat gegrond is in `n “fore-sight” [Vorsicht]. Dit behels `n spesifieke manier waarop dinge begryp word en is dus “grounded in a fore-conception [Vorgriff]” (Heidegger 1962:191).

Alles word volgens Heidegger verstaan volgens `n spesifieke standpunt van *Sein*. “For Heidegger the hermeneutical problem is even more encompassing and fundamental; it is essentially ontological in nature” (Lategan 1992:149). Hierdie standpunt en menslike eksistensie is verbind aan mekaar. “A person’s existence comes into being by an act of interpretation” (Lategan 1992:149). Gevolglik “in every understanding of the world, existence is understood with it and vice versa ... any interpretation which is to contribute understanding must already have understood what is to be interpreted” (Heidegger 1962:194). Hierdie *Sein* volgens Heidegger is universeel en daarom kan dit ook die basis vorm van die brug tussen die outeur en die leser. Heidegger probeer die feit dat mense deur hulle plek binne die geskiedenis beïnvloed word, aanvaar. `n Persoon binne `n spesifieke historiese konteks kan nie anders as om objekte vanuit sy/haar spesifieke raamwerk te beoordeel nie. Die interpreteerder sien dinge dus deur `n traliewerk van egosentriese funksionalisme (Thiselton 1986:93). Heidegger ontwikkel sy konsep van `n hermeneutiese sirkel. Die interpreteerder bring `n sekere voor-verstaan in die proses in. “This pre-understanding is challenged when new possibilities for existence are exposed through the event of understanding, which leads to a modification or revision of the interpreter’s self-understanding. Finally, the modified understanding becomes the new pre-understanding in the next phase of the process” (Lategan 1992:149). Lategan gaan voort in sy verstaan van Heidegger ten opsigte van Heidegger se hermeneutiese sirkel, met die oog op die leser se identiteit: “In terms of Heidegger’s *existentialia*, the real questions to be put to the text are those in which the very existence of the reader is put on line. Only in this way can the self-understanding (Selbstverständnis) of the reader be challenged. Thus the hermeneutical circle is set in motion, which eventually leads to a new self-understanding” (Lategan 1992:151). Die taal wat die mens gebruik openbaar, skep en handhaaf hierdie perspektief (Heidegger 1959:31). Die mens is selfs verder verwyder van die realiteit deur dié Platoniese dualisme te aanvaar in sy/haar intellektualisme. In terme van Heidegger se *existentialia* is die regte vrae wat aan die teks gevra moet word, vrae wat die leser konfronteer ten opsigte van sy/haar bestaan.

Heidegger sê oor die Westerse filosofie sedert Plato, “[it has] fallen out of Being” (Heidegger 1959:30), omdat dit `n skeuring veroorsaak het tussen subjek en objek. Heidegger argumenteer dat al wat die mensdom het sy eie taal is. “Consequently the notion of language as the house of being is developed” (Lategan 1992:149). Hy meen dat die waarheid van taal afhang van kunsmatige ooreenkomste tussen menslike idees en wat die mens veronderstel “realiteit” is, maar wat in werklikheid net nog `n stel menslike konsepte is (Heidegger 1961:6-13). Die mens is dus volgens Heidegger vasgevang in linguïstisiteit of taal-gekondisioneerdeheid, en “is always thrown back on the paths that he himself has lain out; he becomes mired in his paths, caught in the beaten track ... he turns round and round in his own circle” (Heidegger 1959:132).

Heidegger se oplossing vir die probleem is om te sê dat die mens moet vlug van hierdie kondisionering van taal en die enigste manier om dit te doen is om nie op taal nie, maar op *Sein* te fokus, wat agter taal bestaan. Taal vir Heidegger kan dus nie die brug wees nie, maar wel die *Sein*, omdat dit agter die taal is van die outeur (*Sein* is `n taal-lose toestand voor ervaring in taal uitgedruk word). Heidegger se siening neem nie in aanmerking dat taal nie slegs arbitrêr is nie, maar dat dit funksioneer aan die hand van gebruike wat binne taalgemeenskappe en -tradisies geskep word. Hy is reg in sy argument dat al wat ons het, ons taal is, maar sy verstaan van taal as egosentriese funksionalisme is `n inperkende mening. Ek sal egter in die volgende afdeling meer uitbrei oor die ontwikkeling van taalteorie.

Van belang is Lategan se opmerking (1992:149) dat die skopus van Hermeneutiek dus vergroot ten einde kommunikatiewe, epistemologiese en ontologiese dimensies in te sluit.

5.1.2.6 Die invloed van Heidegger se filosofie op Nuwe Testament Hermeneutiek

T F Torrance beskryf die romantiese en eksistensiële hermeneutiek, wat sterk beïnvloed is deur Heidegger en Schleiermacher, op die volgende manier:

“[he] depends on his own ability or art to recreate in himself the basic determination of consciousness he finds in the author. This is the principal element in

Schleiermacher's hermeneutic which was taken over and developed by Dilthey in his notion of hermeneutics as the rediscovery of the 'I' in the Thou through a transposition by the interpreter of his own self into the other and a reliving of his experience in himself. From these views of Schleiermacher and Dilthey no extension is needed to the theory that the key to the interpretation of a text, whether Plato or St. Paul, is self-understanding" (Torrance 1968:261).

Hierdie gedagtes van Heidegger, soos reeds gesê, is deur Bultmann opgeneem wat hermeneutiek sien as die interpretasie van die eksistensiële moontlikhede van mens-wees, geprojekteer deur die tekste van die Nuwe Testament (Gillespie 1986:212). Vir Bultmann gebeur verstaan wanneer die eksistensiële moontlikhede wat deur die taal van die geloof uitgedruk word, toegeëien word deur die geloof van die leser/interpreteerder, en die resultaat van hierdie toe-eiening is 'n nuwe selfinsig of 'n nuwe verstaan van eksistensie. "He noted that the New Testament was written from the vantage point of faith and called for a faith response from its readers" (Dockey 1991:59). Bultmann sê: "a specific understanding of the subject-matter of the text, on the basis of a "life-relation" to it, is always presupposed by exegesis" (Bultmann 1964:347). Bultmann se fokus is soveel op die eksistensie van die mens dat hy sê: "The question of God and the question of myself are identical: (Bultmann 1960:56). In dieselfde trant sê hy: "in human existence an existential knowledge about God is alive in the form of the inquiry about 'happiness', 'salvation', the meaning of the world, and ... the real nature of each person's particular 'being'" (Bultmann 1955:257).

In 1921 het Rudolf Bultmann sy *History of the Synoptic Tradition* gepubliseer, waarin hy die resultaat van sy bevindinge en navorsing in vormkritiek bespreek het. Hy het die hart van die Nuwe Testament verstaan as 'n absoluut unieke Woord van God aan die mens, wat lewensveranderend is. Dit is slegs deur hierdie Woord wat die mens die weg kan vind na ware mens-wees en die vervulling van die mens se doel. Sonder hierdie Woord is die mens se kultuur en samelewing leeg van alle betekenis en doel, en dreig dit voortdurend om terug te keer na chaos. Vir Bultmann is die eksegeet se taak om die Woord te bevry sodat dit hierdie lewensveranderende funksie kan vervul binne die geskiedenis van die wêreld. "Understanding occurs when the existential possibilities of the language of faith are appropriated by faith in

a new self-understanding” (Dockery 1991:59). Die probleem was dat die eksegeet, met al sy/haar kritiese instrumente en vaardighede in taal, literêre analise, historiese rekonstruksie en vormkritiek, opgehou het net voor hierdie kritiese punt en essensie van die Woord, en daardeur beroof hulle die kerk en die wêreld van hierdie lewensveranderende Woord wat verkondig moet word in die preke van die kerk. Bultmann bevraagteken die histories-kritiese metode omdat hy geglo het dat die historiese verstaan van `n teks nie genoeg is om die Woord van God in die nuwe konteks tot spreke te laat kom nie. Vir hom was iets meer nodig as die teks (*significance*), wat hy verstaan het binne die konteks van Heidegger se eksistensiële filosofie.

Die romantiek en eksistensiële filosofie en teoloë maak dieselfde aannames:

1. Geskrewe diskoers is ten diepste die self-uitdrukking van die outeur.
2. Die uiteindelijke verwysingsraamwerk van so `n diskoers kan gevind word in die lewe van die outeur.

Die resultaat van hierdie aanname is dat waaroor die Bybelse tekste ookal praat, die uiteindelijke verwysing is verbind aan die menslike bestaan. Dit is `n baie eng aanname wat die moontlikheid weglaat dat die verwysingsraamwerk iets heel anders is. Dit is baie moeilik om dit te regverdig, want dit herroep die teologiese en spesifiek die Christologiese verwysing van die Skrif. Dit was hierdie aspek van Bultmann se hermeneutiek wat deur Karl Barth gekritiseer is as die tipe hermeneutiek wat eindig met `n antropologie eerder as `n teologie.

In die ontwikkeling van die hermeneutiese teorie in die kerkgeskiedenis het die **fokus verskuif van die teks na die outeur**. Hierdie skuif kan ook beskryf word as `n skuif weg van *sense* na die *significance* van die teks beide vir die outeur en die leser. As die *significance* vir die outeur nie vasgestel kan word nie, moet die fokus skuif na die *significance* vir die leser.

Die eerste onderskeid wat gemaak is was die onderskeid tussen *sense* en *significance* en die tweede onderskeid wat die omvang van hermeneutiek verbreed het, was die onderskeid tussen *sense*, *significance* en *reference*.

5.1.2.7 Kritiese oorwegings met betrekking tot die fokus op die outeur van die teks

Ek wil in hierdie gedeelte `n paar stellings maak.

i. Die probleem is dat daar tussen die *significance* van die Bybelse teks vir die outeur en die *significance* van die teks vir die leser duisende jare lê. Aan die begin van die hoofstuk het ek die swye van die Bybel in die kerk bespreek en dat dit waarskynlik veroorsaak is deur die gaping wat bestaan tussen die mans en vrouens in die Bybel en die mans en vrouens wat vandag probeer om die Bybel te lees. Daar was `n brug wat oorgesteek moes word tussen die *sense* en *significance* van die teks vir die outeur en die *sense* en *significance* van die teks vir vandag se leser. In dié gedeelte het ek gefokus op die *significance* van die outeur en dat dit oorbrug kan word deur te herleef wat aanleiding gegee het tot die teks op grond van die uitgangspunt dat die teks insigself verstaanbaar was en sin gemaak het vir die eerste lesers. Dit is egter nie altyd so eenvoudig nie, veral byvoorbeeld die boek Openbaring wat gebruik maak van baie simbole wat nie bloot vertaal kan word sonder dat hulle hul *sense* verloor nie. Dit was die uitdaging aan die hermeneutiek – om `n weg te vind waarop die antieke woorde vertaal kan word, met in agneming van hul historiese en teologiese konteks, in vandag se historiese en teologiese konteks, en om sodoende `n ruimte te skep vir openbaring, naamlik God se Woord in vandag se geskiedenis.

ii. Die *significance* vir die outeur is uitgedruk in `n spesifieke taal en die taal was verbind aan `n histories-kulturele konteks en daarom was demitologisering een van die instrumente wat in die verlede gebruik is om die *significance* te ontdek. In 1941 het Rudolf Bultmann `n artikel gepubliseer, “*New Testament and Mythology*,” wat `n nuwe era in hermeneutiek ingelei het, soveel so dat dit baie van die hermeneutiese handeling oorheers het. Bultmann se kommer was dat die taal van die Nuwe Testament ontoeganklik is vir vandag se leser. Die taal van die Nuwe Testament is egter eintlik net een aspek van die probleem van die gaping tussen die interpretatiewe konteks van die eerste eeu en die interpretatiewe konteks van vandag.

iii. Taal is deel van `n bepaalde wêreldbeskouing. Die eerste eeu se wêreldbeskouing was basies `n drie-verdieping kosmos. Bo was `n wêreld van lig,

bewoon deur God en die engele en onder was `n wêreld van duisternis waaruit al die donker destruktiewe magte na vore gekom het. Vir die twintigste eeuse moderne mens was dit moeilik om `n wêreld te begryp wat nie deur die wetenskap bewys of verklaar kan word nie en daarom het die moderne mens die wêreld van lig en duisternis (dit wat nie deur die wetenskap ondersoek kan word nie) getransendeer “into an inner world of experience” (Smart 1970:130). Hierdie binnewêreld kan ondersoek word deur die sielkunde en so word realiteit beperk tot twee dimensies: “the material world without, which is the realm of the natural sciences and which man progressively masters by his science, and the experiential world within, conscious and unconscious, which the psychologists and psychiatrist explore and seek to bring under control” (Smart 1970:131).

iv. *Sense en significance* en God

Hierdie fokus op self-begrip, die fokus op die ervaringswêreld van die outeur en leser, “[fails to] yield any positive affirmation about the Being of God as He is in Himself” (Torrance 1968:278). God as `n realiteit wat nie wetenskaplik bewys kan word nie is verban na die binnewêreld van ervaring en psigologie. “The primary reality, then, is an invisible, intangible reality, the mystery of God, which encompasses us and our world and gives meaning and purpose to our life” (Smart 1970:131). As hierdie die basiese fondament is, hoe vertaal mens dan die drie-verdieping skepping van Paulus en Jesus na die wêreldbeskouing van vandag? Dit is `n oorvereenvoudiging om die drie-verdieping kosmos te forseer in `n ‘binne’-wêreld of ons huidige wêreld. Mens moet liever die teologiese inhoud van die geskryfte identifiseer binne hulle interpretatiewe konteks. God kan nie maar net gereduseer word tot die psigologiese wêreld van ervaring nie. Die *significance* van die Bybelse teks kan nie net gesien word as die ervaringswêreld nie, maar moet erns maak met sake wat buite ons ervaring lê en wat ons mens-wees kan uitdaag.

Kan mens nie tot die konklusie kom, in die soeke na identifisering van die teologiese inhoud, dat dié teologiese inhoud van hierdie drie-verdieping kosmos, is: dat die wêreld en daarom die mens se geskiedenis, gevind word *tussen* `n wêreld wat die afwesigheid van God beleef, uitgelewer aan die destruktiewe magte wat die hoop vir lewe vernietig, en `n wêreld in die teenwoordigheid van God wat as gevolg van dié teenwoordigheid vorentoe beweeg in hoop na die vervulling van die mens se

bestaansdoel.

v. Demitologisering is ook nodig omdat baie van die Bybelskrywers gebeure geeksternaliseer het wat gebeur het in die persoonlike sfeer van die verhouding tussen hulle en God, of tussen die individu en God, en hulle het dit neergeskryf asof dit gebeure is in die sigbare eksterne wêreld. Hierdie eksternalisering vind plaas, al sê die Bybel self dat God Gees is en nie gesien kan word nie, en daarom moet hierdie tekste teologies verstaan word binne die teologiese konteks van die Skrif. Die teologiese *significance* moet ook in oorweging geneem word, afgesien van die eksistensiële *significance*. Bultmann het die probleem van die eksternalisering van innerlike gebeure verstaan. Tog is dit die Bybelse teks self wat mense mislei om te glo dat hierdie gebeure werklik voorgekom het in die sigbare, tasbare wêreld, omdat dit is hoe dit gelees word deur vandag se lesers. Maar terselfdertyd is dit die Bybelse teks wat die saak kan regstel, omdat dit die profete en Paulus is wat verkondig en weet dat dit net geloofsoë en geloofsore is wat God se dae in die geskiedenis kan hoor en kan sien. Die eerste stap in demitologisering is dus om te verstaan dat wanneer die profete praat oor hoor en sien, dan gaan dit oor 'n waarneming nie met fisiese oë en ore nie, maar met oë en ore van die Gees en van geloof. "This is the language of faith in which men bear witness to a reality more immediate and meaningful to them than the objects that surround them" (Smart 1970:135).

Hierdie gedagtelyn stel ons voor 'n belangrike vraag: is al die tekste in die Bybel dan net die projeksie van die gelowige se gedagtes en insigte in die realm buite ons? Is Feuerbach (1984) in sy boek, *Das Wesen des Christentums*, korrek in sy analise dat geloof slegs die projeksie is van mense se ideale na 'n ander realm toe? Of kan hierdie projeksie verstaan word as die openbaring aan hom/haar van 'n "presence that not only forms the hidden boundary of our world but is the source from which alone our world finds its completion" (Smart 1970:136). Hierdie vraag kan net beantwoord word deur die interpretatiewe konteks van die interpreteerder, met ander woorde deur die realiteitsbegrip van die interpreteerder. Dit maak twee dinge vreeslik belangrik: die behoefte aan demitologisering en die teologie van die interpreteerder, want dit sal grotendeels die uitkoms bepaal van die proses. "The failure to demythologize is the failure to interpret and it leaves a large part of Scripture entangled and obscured in a conceptuality that is meaningless to the man of today"

(Smart 1970:136-137).

Die probleem van demitologisering in die geskiedenis van hermeneutiek, was die naby verhouding van Bultmann se teologie (en die van baie van sy volgelinge) met die eksistensiële filosofie. Die eksistensiële filosofie was deel van die interpretatiewe konteks van die interpreteerder en het gevolglik die uitkoms van die proses van demitologisering beïnvloed. Openbaring binne hierdie konteks was nie die openbaring van kennis van God, wat altyd verborge sal bly nie, maar wat toeganklik was was die effek wat die openbaring gehad het op die bestaan van die individu. Dit sluit baie van die relevansie en *reference* van God se Woord uit, wat `n effek het met betrekking tot wêreldgeskiedenis wat groter is as die skopus van die individu. Die geloof van die Ou en Nuwe Testament is egter `n geloof wat die wêreld oorwin, waar God die mens ontmoet en so hanteer dat dit nie net `n effek het op die innerlike wêreld nie, maar ook op die gebeure van die buitewêreld van tyd en geskiedenis.

Demitologisering is dus belangrik, maar moet bevry word van die eksklusiewe eksistensiële interpretatiewe konteks. “His program of demythologizing was not intended to remove myth from the New Testament but to existentialize it” (Black & Dockery 1991:59).

5.1.2.8 Aspekte wat ek sal opneem in die studie se hermeneutiese benadering

1. Die dubbele fokus op die *significance* en die *sense* van die teks.
2. Die fokus op die outeur van die teks om die *significance* te ontdek, sal opgeneem word in die hermeneutiese benadering van die studie, maar sal nie `n eksistensiële uitgangspunt vorm nie, maar `n meer holistiese uitgangspunt.
3. Dit is nie altyd moontlik om die *significance* wat gebeure het vir die outeur, te ontdek nie, wat dit moeilik maak.
4. Die *sense* van die teks is verbonde aan die taal en wêreldbeskouing van die tyd. Hierdie wêreldbeskouing en eksternalisering moet omskryf word, voor dit betekenis oor tyd kan kommunikeer.

5.1.3 Die *reference*

Eerstens moet opgemerk word dat nie alle spreke verwysend van aard is nie, maar `n mens moet saamstem dat die meeste spreke wel verwys na iets. Hierdie verwysende karakter is uiters belangrik veral vir Bybelse interpretasie, vanweë die getuieniskarakter van die Bybel. Die Bybel getuig oor iets waarna dit verwys. Die gesprek hieroor is geïnisieer deur Edmund Husserl en Gottlob Rege.

5.1.3.1 Die verbale en nie-verbale 'Bewustsein'

Vir Husserl moet `n betekeniservaring twee komponente hê. Eerstens moet dit `n doelbewuste daad wees wat `n daad van bewussyn is waar `n objek waargeneem word. Die tweede komponent is die doelbewuste objek wat die objek is wat waargeneem word deur die subjek (Husserl 1962). Husserl se gebruik van die woord "intentional" beteken "awareness" soos daargestel deur `n daad plus `n objek (Gillespie 1986:200). Hierdie bewussyn het beide verbale en nie-verbale aspekte. Die nie-verbale aspek word daargestel deur ervaring en die verbale aspek word daargestel deur kognitiewe, emotiewe, fonetiese en visuele elemente (visueel verwys na die geskrewe) wat die inhoud van die ervaring weergee (Gillespie 1986:200). Vir Husserl was dit belangrik om verbale betekenis te verstaan as `n spesiale vorm van intensionele objek. As dit eers uitgedruk of geskep is in die sin van geskrewe betekenis is dit onafhanklik van die outeur.

Hierdie gedagte sluit aan by Heidegger se *Sein (Bewustsein)* waar vir hom ervaring in twee dele verdeel is, naamlik in *Sein voor* woorde en dan die ervaring *in* woorde uitgedruk. In Husserl se gedagtes word dit duidelik dat *significance* nie by die outeur te soek is nie, want die teks is onafhanklik van die outeur. Al wat vir die interpreteerder toeganklik is is die verbale bewussyn. Dit was onafhanklik van die ervaring wat dit voortbring het en was dus objektief in terme van self-identiteit. `n Geskrewe of gesproke woord het dus `n onafhanklike identiteit, vry van die outeur wat geskryf of gepraat het. Verbale betekenis kan dus verstaan word as onveranderd en deelbaar, met ander woorde dit kan verder gekommunikeer word aan ander. Die fokus skuif weer terug na die teks weg van die outeur. Die teks verwys na die verbale ervaring wat ons noem die *reference*. Verbale betekenis is die

inhoud van die outeur se ervaring wat verder gekommunikeer kan word en gedeel word met ander. “As such the concept of verbal meaning (content) must include both *sense* (*what* is said or written) and *reference* (*what* it is said or written *about*)” (Gillespie 1986:200). Gottlob Frege het hierdie onderskeid tussen *sense* van `n teks en die *reference* van die teks beklemtoon in sy essay, *Sinn und Bedeutung* (Frege 1952:56-78).

Paul Ricoeur ontwikkel hierdie gedagte verder in sy boek, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Ricoeur is van mening dat die feit dat kommunikasie moontlik is in sigself `n wonderwerk is wat die eensaamheid van individualiteit besweer. Taal is die wonderwerk wat kommunikasie moontlik maak, soos Fuchs dit in sy artikel, *The Hermeneutical Problem*, stel: “at home one does not speak so that people may understand, but because people understand” (Fuchs 1964:267-268).

5.1.3.2 Reference en spreke oor God (die onuitspreeklike)

Hierdie denkrigting is belangrik met betrekking tot Bybelse interpretasie. In die laaste gedeelte (outeur en die teks) het ek ontdek dat om te fokus op die outeur nie baie skopus gee vir Bybel interpretasie met betrekking tot God, Goddelike geskiedenis, ens. nie. God en Goddelike geskiedenis val onder die kategorie van die *reference* van die teks, naamlik: wat wil die teks aan die leser kommunikeer? Daar is diegene wat redeneer dat “no natural point of contact already exists between men and the Word of God, and that this discontinuity, there, can and must be bridged not by hermeneutics but by the work of the Holy Spirit” (Thiselton 1986:145). Ek verstaan die Woord van God in hierdie konteks as dit waarna die teks verwys, met ander woorde die *reference*/verwysing van die Bybelse teks of inhoud van die teks. Karl Barth is die bekendste verteenwoordiger van hierdie standpunt. In `n artikel, “The Strange New World within the Bible” sien Barth hierdie nuwe wêreld van die Bybel as `n nuwe lewe. Hy sê: “one cannot learn or imitate this life ...”, met ander woorde dit is nie toeganklik vir mense om na te boots of te herhaal nie, maar “one can only let it live, grow, ripen, within him. One can only believe ...” (Barth 1928:41). Barth redeneer dat die kloof tussen menslike insig en die Bybel so onoorbrugbaar is as die kloof tussen mense en God self. Hy skryf: “It is not the right human thoughts about God which form the content of the Bible, but the right divine thought about men”

(Barth 1928:43). In Barth se verstaan is die *reference* van die Bybelse teks nie die gedagtes oor God nie, maar God se gedagtes oor die mens.

Barth se radikale onderskeid tussen die Woord van God en die woord van die mens word voortgesit in sy kerklike dogmatiek. In Kerklike Dogmatiek, in die leerstelling oor die Woord van God, redeneer hy dat die *reference* van die teks slegs ontdek word deur 'n geestelike lees van die Bybel. Hy haal die Hervormers aan en hulle geestelike lees van die Woord van God: “the word of Scripture given by the Spirit can be recognized as God’s Word only because of the work of the Spirit” (Barth 1956:251). Barth redeneer dat God nie herken kan word nie, behalwe deur die Heilige Gees, dus is dit die Gees van God wat die tersake onderwerp van die Bybelse teks herken. Ek keer terug na Barth se verstaan van God se Woord in die gedeelte oor openbaring. Ek het dit nodig geag om sy denke hier in te bring, aangesien die radikale standpunt wat hy inneem belangrik is. Ek glo dat hy gereageer het op die eksistensiële lees van die teks, waar die teks gesien is as verwysend na die eksistensiële menslike ervarings in dieselfde denkrigting vanaf Heidegger regdeur tot by Bultmann. Barth kritiseer Bultmann in sy essay, “*Rudolf Bultmann - An Attempt to Understand Him*”, “this Word of God can only confront and illuminate man as truth and reality if it is seen to run counter to his whole natural capacity to understand” (Barth 1964:123).

Vir Barth was dit belangrik dat die Bybel vrygemaak word van dit waarna hy verwys as die Egiptiese slawerny, aangesien dit 'n gevangene van een filosofie na die ander geword het. Elke nuwe filosofiese tydperk het saam met dit 'n nuwe interpretasie van die Skrif gebring wat sou pas by die filosofie van die dag wat ons probeer leer het “what the Holy Spirit was allowed to say as the Word of God” (Barth 1964:127).

Die *reference* van die Bybelse teks het vir Barth verwys na iets meer as blote menslike ervarings. Die punt wat op hierdie stadium belangrik is, is dat daar geen direkte toegang is van die teks na die *reference* nie. Vir Karl Barth is daar geen direkte toegang van die Bybelse teks na die Woord van God (*sense*) nie. Hierdie twee word van mekaar geskei deur 'n onoorbrugbare kloof, wat slegs van God se kant oorkom kan word deur die drie verskillende vorme van openbaring. Dit is slegs deur die ingryping van God se openbarende Gees dat 'n Bybelse teks werklik verstaan kan word deur mense.

Geen persoon, ongeag groot Bybelkennis of `n hoë vlak van inspirasie, het direk toegang tot die *sense* van die Skrif nie. “There remains always a significant distance between the interpretation and the text, a distance that counsels humility in the interpreter and excludes the absolutizing of any interpretation as though it were the final truth” (Smart 1970:54). Wat gebeur het in kerkgeskiedenis is dat die interpretasie van die Skrif so onfeilbaar geword het soos die Skrif self.

Dit is moontlik om sekere aspekte van die Bybel objektief te ondersoek, maar as mens probeer om agter die Skrif die teologiese inhoud te ondersoek, naamlik dit waarna die Skrif verwys (*reference*), word dit al moeiliker. “But as soon as he moves from the outside to the inside and begins to probe the depths behind the text, it quickly becomes evident how impossible it is for him to contemplate man’s life in another age from another vantage point than the one that happens to belong to him as the historical individual that he is” (Smart 1970:60).

Hierdie siening van Barth waarna Smart verwys, wat uitsluitlik fokus op die verhouding tussen Woord van God en woord van die mens word weerspieël in die linguïstiese en filosofiese ontwikkelings aangaande taal en meer spesifiek die verband tussen taal en realiteit. Die vraag wat deur Barth en linguïste gevra word in `n teologiese konteks, is: is daar `n direkte verband tussen die *sense* van `n teks en die *reference*? En dan natuurlik die vraag, soos alreeds na verwys: is dit moontlik dat taal na God kan verwys?

5.1.3.3 Die onoorbrugbare kloof tussen *sense* en *reference*

Ludwig Wittgenstein het oor hierdie vraag gereflekteer in sy kort filosofiese werk, *Tractatus Logico-Philosophicus*, waarin hy redeneer dat al wat ons het ons taal is en dat ons dus nie direkte toegang tot die realiteit het nie. Anders gestel: ons het nie direkte toegang tot dit waaroor taal praat nie. “5.6 The limits of my language mean the limits of my world” (Wittgenstein 1961:56).

Ons het geen ander toegang tot die realiteit as deur taal nie en dus het ons ook geen toegang tot ander mense se ervarings en denke as deur taal nie. In `n postmoderne wêreld, waar die subjek/objek skema radikaal bevraagteken word, is die enigste wêreld (realiteite) wat mense kan ken, dié wêreld wat ons deur taal met mekaar

kan deel (Freedman & Combs 1996:28). Dit sluit aan by die gedagte van Heidegger dat taal 'n funksionele instrument van die ego is. Heidegger wou graag taal transendeer en het gefokus op 'n *Sein* wat taal voorafgegaan het. Die vraag wat Wittgenstein en ander opper, is: is daar iets wat anderkant taal lê waartoe ons toegang het? Sy antwoord tot hierdie vraag was, nee. Dit bevraagteken ook Husserl se gedagte van nie-verbale (voor taal) bewussyn (*Bewusstsein*) want al wat ons het is taal, met ander woorde ons wêreld, ons denke, ons ervaring, ons bewussyn is alles taal. Selfs ervarings of *Sein* kan slegs gedink of gekommunikeer word deur middel van taal. Ons kan nie 'n ervaring oordra asof dit iemand anders se ervaring is nie, maar ons kan die betekenis van die ervaring aan iemand anders kommunikeer. Die ervaring self sal altyd privaat bly en dus ontoeganklik, maar die betekenis van die ervaring word openbaar in die moment van die gesproke of geskrewe taal. Die teks kan gesien word as 'n prent met voelers wat uitreik om iets te probeer weergee van die waargenome ervaring/realiteit. "2.1515 These correlations are, as it were, the feelers of the picture's elements, with which the picture touches reality" (Wittgenstein 1961).

Die ewige kloof tussen teks/taal en realiteit kan baie negatief geïnterpreteer word met die konklusie dat alle taal essensieel 'n illusie is. Friedrich Nietzsche het 'n baie negatiewe siening van taal en dus van waarheid. Toe hy gevra is oor waarheid het hy gesê:

"a mobile army of metaphors, metonyms, and anthropomorphisms - in short, a sum of human relations, which have been enhanced, transposed, and embellished poetically and rhetorically, and which after a long use seem firm, canonical, and obligatory to a people: truths are illusions about which one has forgotten that this is what they are: metaphors which have worn out and without sensuous power; coins which have lost their pictures and now matter only as metal, no longer as coins ... To be truthful means using the customary metaphors - in moral terms: the obligation to lie according to a fixed convention, to lie herd-like style obligatory for all" (Nietzsche 1976:46-47).

Ons het geen direkte toegang tot werklikheid nie, die kloof bly bestaan. Vir Barth was dit 'n noodsaaklike teologiese kloof wat net God deur Sy Gees kan oorbug.

5.1.3.4 Ricoeur se brug tussen *sense* en *reference*

’n Mens hoef nie tot die ekstreme slotsom te kom waartoe Nietzsche gekom het nie, want kommunikasie vind plaas, en waar betekenisvolle kommunikasie plaasvind is dit ’n wonderwerk want logies is dit nie moontlik nie, aangesien taal nooit **ten volle** kan weergee waarna dit verwys nie. Vir Ricoeur is die antwoord op hierdie wonderwerk van taal die “dialectical relationship between event and meaning in speech as discourse” (Gillespie 1986:200). Ricoeur glo dat die primêre eenheid van spraak nie die woord is nie, maar die sin. Die sin het die hoof funksie om identifikasie en predikasie in verband te bring. Die outeur sê soms iets, maar hy/sy sê iets (*sense*) aan iemand (identifikasie). ’n Sin is ’n subjektiewe daad wat gebruik word deur iemand wat iets wil sê oor iets. Hierdie subjektiewe outeur gebruik tekens (taal op grond van sekere gebruike) om te sê wat hy/sy wil sê en hierdie tekens word dan geïntegreer om ’n objektiewe betekenis te produseer – *sense*. Ricoeur gebruik die term *noetic act* en sy *noematic* inhoud. Hierdie is die twee pole aangaande die betekenis van ’n teks. Daar is ’n *noetic act*, ’n subjektiewe pool, en ’n *noematic* inhoud van die teks, die objektiewe pool. In die spraakgebeurtenis kan die objektiewe pool altyd terugverwys na die subjektiewe pool, met ander woorde die betekenis kan altyd bevestig word deur die outeur. In die geval van geskrewe teks is dit nie altyd moontlik nie. Die objektiewe sy ontwikkel dus ’n eie identiteit sodra dit tot stand kom. Die identiteit kan slegs verwys na die aangebode inhoud van die teks. “The objective side of the dialectic, however, has an inner dialectic of its own between the “what” of discourse (its sense) and the “about what” (its reference) (Gillespie 1986:201).

Ricoeur voer aan dat spraak normaalweg na iets buite ditself gerig is. “The sense is immanent to the discourse and objective in the sense of ideal” (Gillespie 1986:201). Die *reference* dui op die beweging in taal wat taal transendeer en uitreik na die wêreld. Die *reference* van ’n teks kan gesien word as die voelers wat probeer om uit te reik na die ‘realiteit’. “... the sense correlates the identification function with the predication function in the sentence and generates thereby the reference which relates speech to the world of objective reality” (Gillespie 1986:201). Die outeur gebruik die struktuur van die *sense* om iets uit te wys aan die leser/gehoor/hoorder buite die sin, naamlik dit waarna die sin verwys (sy *reference*). Vir Ricoeur is beide

die *sense* (struktuur van die sin) en die *reference* van die diskoers afhanglik van die bedoeling van die outeur. Die outeur bedoel om iets oor 'n spesifieke *reference* te sê en gebruik met opset woorde op 'n sekere manier om sy/haar bedoeling te kommunikeer, en dit saam vorm die betekenis van wat gesê is. Dit is nie moontlik om altyd die subjektiewe bedoelings te ontdek nie, veral in geskrewe tekste en meer spesifiek in antieke geskrewe tekste. Ons kan nie die outeur nader om vas te stel wat sy/haar bedoeling was en hoekom hy/sy sekere dokumente geskryf het nie.

Ricoeur het probeer om 'n weg tussen die twee ekstreme te vind, naamlik die “intentional fallacy” waar die bedoeling van die outeur die geldige norm is vir interpretasie van betekenis van die teks en die “fallacy of the absolute text” waar die norm vir interpretasie die bedoeling van die teks in die teks alleen is (Gillespie 1986:201). Beide van hierdie uiterstes is gevaarlik: die een negeer die semantiese outonomie van tekste en die ander vergeet dat tekste bedoel is deur iemand om aan iemand iets te vertel.

Tekstuele outonomie is baie dikwels 'n noodsaak, omdat dit in die geval van die meeste geskrewe tekste nie moontlik is om dialoog te skep nie, aangesien die outeur nie aanwesig is nie. Tekste is nie absoluut duidelik nie en daarom is daar altyd dubbelsinnigheid in die teks wat die deur open vir 'n verskeidenheid van interpretasies. Beteken dit dat in die konteks van interpretasie hierdie veelvuldige en verskillende interpretasies staande moet bly naas mekaar in 'n konteks van relatiewiteit en dat die lys van moontlike interpretasies eindeloos is? Nee, die outonomie van die teks is nie absoluut nie, maar 'n teks bly altyd in die dialektiese verhouding met die bedoeling van die outeur, selfs al is dit op 'n groot historiese en kulturele afstand. Vir Ricoeur is beperkte verifikasie moontlik, alhoewel absolute verifikasie nooit moontlik sal wees nie (Ricoeur 1976:78).

In die narratiewe benadering word die term implisiete outeur gebruik (Powell) omdat juis die *significance* (bedoeling van die outeur) belangrik bly. Die outeur is egter nie beskikbaar nie, maar in die teks self kan die leser die implisiete bedoeling (*significance*) van die outeur ontdek.

5.1.3.5 Reference as die hermeneutiese brug tussen outeur en leser

Die verwysingspool kan nie maklik vasgestel word nie, omdat dit nie maklik is om te weet waaroor die outeur geskryf het as mens nie die situasie met hom/haar deel nie. En tog, al deel die lesers van die teks nie dieselfde situasie nie, deel hulle wel dieselfde wêreld met die outeur. Hierdie gedeelde wêreld maak dit moontlik om die betekenis van die *reference* te ontdek. Dit waarna die teks verwys transendeer die spesifieke situasie en maak deel uit van die menslike ervaringswêreld wat deur die leser geïdentifiseer kan word, aangesien hy/sy kan identifiseer met dit waarna verwys word. As dit gebeur, dan het *reference* betekenis gekry vir die leser.

As mens hier die gedagtes van Hirsch, Ricoeur en Gillespie in die konteks van Bybelse interpretasie inbring, werk ons met drie van die vier aspekte:

1. Interpretasie van die betekenis van `n teks sluit die *sense* van die teks in, wat die linguïstiese konvensies in ag moet neem - in die geval van Bybelse tekste, die konvensies van Bybelse Grieks en Hebreeus;
2. Dit sluit die betekenis wat die outeur bedoel het met die teks in, naamlik die *significance* van `n teks;
3. Dit sluit dit in waarna die outeur verwys, die *reference*, naamlik dit wat die outeur wil kommunikeer, wat in die Bybelse konteks die teologiese inhoud is.

Met verwysing na Bybelse tekste, het die interpreteerder slegs die teks. Die interpreteerder het nie toegang tot die outeur nie, en het ook geen direkte toegang tot dit waaroor die teks praat nie (*reference*), behalwe die gedeelde wêreld, alhoewel die outeur en die leser duisende jare van mekaar verwyder is. `n Mens sou kon vra hoe dit dan moontlik is om betekenis te ontdek in die teks, as hulle wêreld verwyder is van mekaar, beide kultureel en histories? Die feit dat ons wel betekenis vind in antieke tekste sonder toegang tot die outeur of direkte toegang tot dit waaroor die tekste handel, beteken dat daar iets **in die tekste self** moet wees wat interpretasie en die oordrag van betekenis moontlik maak. Die wonderwerk van taal moet dus `n bietjie ontgin word.

5.1.3.6 Taal en betekenis

Betekenis word uitgedruk in taal en word verstaan deur taal. Ferdinand de Saussure, die grondlegger van linguistiek, onderskei tussen taal as *langue* (sisteem) en taal as *parole* (spraak) (Gillespie 1986:203). *Langue* as sisteem is die spesifieke linguistiese kode en dit is gestruktureerd, kollektief, anoniem, sistematies en verpligtend. *Parole* is die verwesenliking van die sisteem (linguistiese kode) en is dus individueel, intensioneel, arbitrêr en kontingent. Linguistiek, die wetenskap van taalsisteme, verskil van semantiek, die studie van die *sense* wat oorgedra word deur taalgebeurtenisse. Saussure stel drie grondwaarhede vir linguistiek:

1. Taal funksioneer en moet funksioneer op die basis van menslike konvensies. As dit nie so was nie sou taal nie kommunikasie moontlik gemaak het nie.
2. `n Onderskeid moet gemaak word tussen sinchroniese en diachroniese linguistiek.
3. Taal is van nature `n gestruktureerde sisteem (Gillespie 1986:203).

As taal `n gestruktureerde sisteem is, beteken dit dat taal `n sisteem van interafhanklike terme is waarin die waarde van elke individuele term afhanklik is van die teenwoordigheid van die ander. Die sin is `n gestruktureerde sisteem waar elke woord afhanklik is van die ander woorde om enigsins betekenis te kan weergee. Dit beteken ook dat die woorde in `n sin enkel woorde beperk op `n wederkerende manier. Hieruit word die idee van `n literêre konteks (genre) afgelei. Die literêre konteks is vir die narratiewe benadering belangrik, wat probeer om die hele literêre konteks in ag te neem en nie enkele woorde of gedeeltes van `n teks, soos die geval is by die histories-kritiese metode nie. Die narratiewe benadering kyk na die hele werk as `n geheel.

Hierdie konteks word gevestig deur die interaksie van sintagmatiese en paradigmatische verhoudings binne die sisteem (Gillespie 1986:203). Die sintagmatiese verhoudings is die verhoudings tussen woorde in dieselfde sin, paragraaf of literêre werk. Paradigmatiese verhoudings is die verhoudings tussen woorde wat teenoor ander in dieselfde kode gebruik word “which might have been used as substitutes” (Gillespie 1986:203). Hierdie paradigmatische verhoudings dra die besondere aard van die spesifieke teks oor. “Together they form the semantic field of discourse” (Gillespie 1986:203).

5.1.3.7 Taal en die historiese, sosiale en kulturele konteks

Taalsisteme is afhanklik van die konvensies van taalgebruik en hierdie konvensies is histories. Taal verander met die tyd en dus kan hierdie veranderinge bestudeer word. “This mutability of *langue* necessitates the distinction between synchronic and diachronic linguistics” (Gillespie 1986:203). Diachroniese linguistiek is gemoeid met die geskiedenis van die ontwikkeling van taal, hoe die gebruik van taal verander en hoe die veranderinge van die gebruik van taal ook die betekenis van diskoerse verander. Dit is baie belangrik in die studie van `n boek soos *Openbaring*, waarvan die taal (simbole en metafore) in die konvensies van die historiese konteks ingebed is.

Sinchroniese linguistiek is gemoeid met die gebruik van taal op `n gegewe moment in tyd. *Parole* is altyd sinchronies. Semantiek wat geïnteresseerd is in die *sense* wat in spraak uitgedruk word is verwant aan sinchroniese linguistiek, alhoewel dit ook georiënteerd is tot die geskiedenis. In Semantiek moet die diachroniese afstand tussen die teks en die interpreteerder ernstig opgeneem word, en moet dus in ag geneem word dat die teks geïnterpreteer moet word binne die horison van sy sinchroniese moontlikhede. Semantiek is beperk tot die oorspronklike taalwêreld van die teks en is dus baie dieselfde as tradisionele hermeneutiek (historiese kritiek).

Semantiek is dus met ander woorde in kontras tot die Nuwe Hermeneutiek, wat probeer om die diachroniese afstand te oorbrug sowel as die verskil in omstandighede tussen die teks en die interpreteerder, aangesien dit die diachroniese afstand ernstig opneem. “The axiom that language functions on the basis of human convention has a direct bearing upon the issue of the relation between language and thought” (Gillespie 1986:204).

5.1.3.8 Die historiese, sosiale en kulturele afstand tussen leser en outeur

Die reaksie op die vraag van wat presies die verhouding tussen taal en denke is val binne twee tradisies. Die eerste tradisie bestaan hoofsaaklik uit linguiste, een daarvan Saussure, wat aanvoer, “that there is no inherent dependency of human thought upon conventional and accidental difference of morphology and grammar”

(Gillespie 1986:204). Vir hulle is dit ook waar van die leksikografie. As 'n taalsisteem byvoorbeeld nie 'n spesifieke woord vir 'n begrip het nie, beteken dit nie outomaties dat die begrip nie geïnterpreteer of verstaan kan word binne daardie taalstruktuur nie. Hierdie denkrigting is belangrik in die Bybelse hermeneutiek met betrekking tot die vertaling van die klassieke tale. James Barr daag die idee uit dat omdat Hebreeus en Grieks so anders is in hul uiterlike (*surface*) grammatika, begrippe nie verstaan en geïnterpreteer kan word nie (Barr 1961:46-79). Denkers soos Ernst Cassirer, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, en Ludwig Wittgenstein redeneer almal dat taal denke beïnvloed en dus ook wêreldbeelde (Gillespie 1986:204). As gedagtes tot uitdrukking kom in taal, dan word dit gevorm deur die konvensies van daardie spesifieke taal en ook deur die geskiedenis en tradisie wat deel is van die spesifieke taal.

Kan die taal van Openbaring enige betekenis hê vir vandag se lesers, omdat juis die simbole en metafore van die taal van Openbaring uit 'n sekere historiese tyd kom wat verskil van die histories-kulturele konteks van vandag?

Die idee dat taal denke vorm is uiters belangrik, spesifiek met betrekking tot die voorbegrip waarmee mense tot die interpretatiewe proses kom. Die wêreld wat deur taal geskep is, is die wêreld waarbinne 'n individu leef. Hierdie wêreld is gevorm deur tradisies en die kultuur van daardie taaltradisie. Die individu benader die interpretatiewe proses vanuit hierdie wêreld (taaltradisie) en dus word die voorbegrip waarmee hy/sy na die teks kom gevorm deur die spesifieke taal wat hy/sy gebruik. Anthony Thiselton redeneer dat hierdie twee posisies nie onverenigbaar is nie, alhoewel dit aanvanklik mag voorkom of dit so is (Thiselton 1980:133-139). Thiselton haal die denke van B L Whorf aan wat redeneer dat taal beide konvensioneel is en invloed uitoefen op denke en kultuur. Die vraag wat dit na vore bring is: **Vorm** taal ons kultuur en denke of **dien** taal ons kultuur en denke? As taal slegs denke en kultuur dien, sal interkulturele kommunikasie baie oneffektief en byna onmoontlik wees. Vertaling van een taal na 'n ander sal ook dan in beginsel onmoontlik wees. Saussure in aansluiting by Barr redeneer dat taalstrukture suiwer taalongelukke is, wat geen bepalende invloed op denke, kultuur of wêreldbeeld het nie. Tale verskil beslis, maar dit verskil nie absoluut nie en daarom is vertaling van een taal na 'n ander moontlik. Dit is waarom Barr redeneer dat die uiterlike grammatikale verskille

tussen Grieks en Hebreeus nie beteken dat begrippe nie vertaal kan word van die een na die ander nie.

Ons het twee teenoorgestelde sienings: een sê dat taal denke beïnvloed en die ander sê dat dit slegs 'n spesifieke kultuur dien. Is hierdie twee sienings onvereenigbaar? Tale is verskillend, maar wat dit verskillend van mekaar maak is hul gebruik van bepaalde taaltradisies of soos Wittgenstein sou sê, die verskille tussen tale is in die verskil in “language games”. Thiselton redeneer dat “language games” of die gebruik van taal vasgestel word deur konvensies, maar dat dit nie die feit uitsluit dat taal 'n invloed het op hoe dinge gesien en verstaan word binne daardie spesifieke taaltradisie nie.

5.1.3.9 Die hermeneutiese brug tussen die historiese, kulturele konteks van outeur en leser in die taal self – die interne logika van taal in die verhouding tot die transidensiële werklikheid

Die taalgebruik van 'n spesifieke taaltradisie definieer die parameters van denke en binne hierdie parameters word sekere vrae maklik of moeilik om te vra. “So kan 'n mens dan redeneer dat dit *taalgebruik* is wat denke beïnvloed “rather than the accidents of surface grammar and lexicography” (Gillespie 1986:205). Gadamer bou voort op hierdie punt wanneer hy sê: “If every language represents a view of the world it is this primarily not as particular type of language (in the way philologists use it), but because of what is said or handed down in this language” (Gadamer 1975:399-400).

Onder die oppervlak van die normale gebruik van taal is die realiteit van 'n gedeelde wêreld. Dit is die realiteit van hierdie gedeelde wêreld wat kommunikasie moontlik maak. Alhoewel ons net toegang het tot hierdie wêreld deur taal en hierdie tale verskillend is, reik hulle tog almal uit met die voelers van taal om iets vas te vang van hierdie realiteit. Dit is hierdie transenderende realiteit van 'n gedeelde wêreld wat tale aanmekaar bind en dit moontlik maak om kommunikatiewe betekenis te deel.

Wanneer mense betekenis deel met mekaar gebeur dit nie op grond van abstrakte logiese oorwegings nie, maar op grond van die gemeenskaplike wêreld van begrip

wat ontwikkel het tussen hulle. “In discourse Being-with becomes ‘explicitly’ shared; that is to say, it is already, but it is unshared as something that has not been taken hold of and appropriated” (Heidegger 1962:205). Vir Gadamer is dit die gewone wêreld (Being-with) wat die voorveronderstelling is vir alle spraak. Dit is hieroor dat veranderings in taal nie arbitrêr aangebring kan word nie. Desnieteenstaande groei en verander taaltradisies tog. Taalgebruik stel wel die parameters, dus kan `n mens sê dat `n taal die horisonne skep, maar dat dit nooit `n gevangenis is nie. “For through the use of language tradition fresh experiences and perceptions develop new concepts that come to expression in new language uses” (Gillespie 1986:205). Dus verander taal, maar nie op arbitrêre wyse nie, want dit verander binne die konvensies van daardie taaltradisie. Dit sal ons definitief help met die interpretasie van Bybeltekste.

Eerstens word die uiterlike (*surface*) grammatika van Bybelse Grieks en Hebreeus gesien as “linguistic accidents which do not determine the way reality is experienced and expressed” (Gillespie 1986:205).

Tweedens word Bybelse tekste gevorm en beïnvloed deur die taalkonvensies van hulle tyd en plek. Met ander woorde die Bybelse taal is kultureel gedetermineerd.

Dit is egter ook so dat die konvensies van taal ons vertel dat hierdie historiese en kulturele gaping oorbrug kan word en dat dit nie onoorbrugbaar is nie. Daar is geweldige kultuur-historiese verskille tussen die Bybelse tye en die kultuur-historiese tye van eietydse lesers, maar die verskille is nie absoluut nie. Wat die leser vandag verbind met die outeur en die gehoor van die Bybel is die feit dat taalgebruik gekoppel is aan sekere konvensies en dit is hierdie feit wat dit moontlik maak vir Bybelse stories om vertaal en verstaan te word.

Dit bring ons terug na die vraag oor die verhouding tussen die *reference* en *sense* van menslike diskoers. T F Torrance redeneer dat hierdie verhouding nie uitgedruk kan word in stellings nie (Torrance 1976:10-11). Hierdie vraag kan nie geïgnoreer word nie, aangesien dit belangrik is, omdat dit verwys na die verstaan van waarheid. As waarheid nie verstaan word as die *sense* van diskoers nie, dan verloor dit voeling met die *reference* van die diskoers. Dit was die fout wat beide die Protestantse

Ortodoksie en die Rasionalisme van die Aufklärung gemaak het. Die hele rasionalisme van die modernisme was gebaseer op hierdie verstaan van waarheid. Waarheid in taal is gevind in die proposisionele of logiese inhoud.

5.1.3.10 Waarheid en taal

In hierdie gedeelte wil ek kortliks kyk na die verhouding tussen taal en waarheid en hoe hierdie verhouding verander en ontwikkel het oor die afgelope eeu.

1. Waarheid en taal in die Aufklärung

Die vraag na die verhouding tussen taal en waarheid het deur verskeie fases gegaan. In die rasonele verstaan van die Aufklärung is waarheid gesien as die proposisionele, logiese inhoud van die teks. Dit het nie die waarheid waarna die teks moontlik verwys het in ag geneem nie.

2. Waarheid en taal in die periode van die Romantiek

Denkers soos Schleiermacher en Dilthey het besef dat spraak dalk meer as net die rasonele inhoud wil oordra, en het dus die waarheid van diskoers buite die teks georiënteer. Daar is ook dikwels hierna verwys as **agter** die teks. Schleiermacher het die waarheid van diskoers in die “psigiese ervaring” gesoek, terwyl Dilthey die waarheid gesoek het in die “geleefde ervaring” van die spreker of outeur (Gillespie 1986:206). Dit is gelykstaande aan die beweging weg van die teks (grammatiese en historiese betekenis) na die outeur. Die primêre verwysing van die taal is gelykgestel met die “intentional act” van die subjek (outeur), soos Husserl dit noem. Rudolf Bultmann het hierdie gedagtelyn opgeneem, aangesien hy Heidegger se vroeë verstaan van ‘human-being’ aangeneem het. Hy het diskoers verstaan as die eksternalisering of objektivering van die eksistensiële selfverstaan van die subjek of diskoers (outeur of spreker). Bultmann stem saam met Schleiermacher “that Exegesis is a work of personal art (*der persönliche Kunst*) ... intensified by a thorough-going communion with the author. Hence the ‘most subjective’ [*subjectivste*] interpretation is the ‘most objective’ [*objectivste*], that is, only those who are stirred by the question of their own existence [*Existenz*] can hear the claim which the text makes” (Bultmann 1969:256). Thiselton verwys egter daarna dat die ‘claim’ van die kerygma waarna Bultmann verwys, in ‘mitologie’ geklee is (Barton

1998:102). Bultmann het toe probeer om Bybelse tekste te ontmitologiseer en die doel was om die objektiverende mitologiese taal van die Bybel te interpreteer in terme van die kategorieë van 'human-being' (menslike bestaan) soos deur Heidegger gedefinieer.

Waarheid is nie langer gesoek in die teks soos in die Aufklärung se rasionalisme nie, maar waarheid kon nou gevind word buite die teks in die outentieke menslike bestaan (*Sein*). Dit was vir Bultmann dieselfde as geloof.

In 'n sekere sin het hierdie skuif in die Romantiese periode van waarheid, wat wegbeweeg van die teks na die individu, nog nie reg laat geskied aan die volle omvang van diskoers nie. Diskoers behels meer as iets wat gesê is (protestantse ortodoksie) en meer as iemand wat iets sê aan iemand (Schleiermacher, Dilthey en Bultmann). Dit behels ook dit waaroor gepraat word.

3. Waarheid en taal in postmodernisme

Die soeke na waarheid in die "about something" (*reference*) van diskoers kan beide die spreker en die teks transendeer. Waarheid is nie langer gevind in die rasionaliteit van die teks of in die outentieke bestaan van *Sein* nie, maar is eerder gesien as ontwykend. Met ander woorde, waarheid was iets wat nie geverifieer kon word deur rasionaliteit of historisiteit of eksistensiële kategorieë nie. Die vraag moes herformuleer word in die postmoderne konteks, wat die nostrums van die modernisme uitgedaag het. Gadamer het hierdie gesprek geopen in sy argument dat taal nie net georiënteerd is tot die teks of die outeur van die teks nie, maar tot die tekstuele verwysing wat verstaan is as die onderwerp van die teks.

5.1.3.11 Die vermoë van taal om werklikhede te skep

Robinson het dit die "ontological turn" genoem (Robinson 1964:69ff). Gadamer het gefokus op die dialektiese verhouding tussen *Sprache* (spraak) en *Sache* (onderwerp) van literatuur. Volgens hom, in die meeste literatuur, sê iemand iets aan iemand oor iets. Die *reference* van alle taal is die onderwerp en die onderwerp verskaf die verband tussen die teks en die leser/interpreteerder. Dit is in die onderwerp dat die interpreteerder betekenis ontdek. Dit is in die betekenis dat die interpreteerder 'waarheid' ontdek. Wanneer ek 'n teks lees kan ek die betekenis vasstel as ek verstaan wat die outeur oor 'n spesifieke onderwerp sê. In die daad

van interpretasie is dit die “subject-matter” wat uitkom (es kommt heraus) in die interaksie tussen die teks en die interpreteerder (Gillespie 1986:207). Gadamer pleit daarvoor dat “the subject-matter of truth must address the human subject on its own terms, not on terms laid down in advance by the enquirer. Hence hermeneutics has in its goal not the formulation of methodological theory, in Dilthey’s sense, but the ‘coming-to-speech’ of the subject-matter of truth (das Zur-Sprache-Kommen der Sache selbst) (Gadamer 1989:379).

Die hermeneutiese vraag het verander. Dit handel nie meer oor die geldigheid of verifieerbaarheid van die rasionalisme van die teks of die outentieke bestaan van wat agter die teks is nie, maar oor die vraag oor hoe die onderwerp van die teks tot taal gebring kan word en oorgedra kan word van `n subjek na `n gehoor. Ricoeur het hierdie denkrigting van Gadamer gevolg en in ons verstaan word tekstuele betekenis vasgestel deur die *sense* en die *reference* van die teks. Die teks open nie net die wêreld van die realiteit waaroor dit getuig nie, maar dit projekteer in werklikheid so `n wêreld. `n Teks beskryf nie net `n realiteit nie, maar skep of herskep in `n sekere sin so `n realiteit. Die betekenis van `n teks kan daarom nie net gevind word **agter** die teks in die selfverstaan van die outeur, of **in** die teks se rasionaliteit nie, maar **voor** die teks in die wêreld wat geprojekteer word (geskep/herskep) deur die teks. Diskoers is dus die moontlikheid om `n werklikheid te openbaar aan die interpreteerder (Ricoeur 1976:92) en dit is belangrik om daarop te let dat `n teks nie slegs `n realiteit oordra nie, maar `n realiteit openbaar.

Tolkien se *The Lord of the Rings* en *Openbaring* beskryf nie `n werklikheid nie, maar skep `n nuwe ‘fiktiewe’ werklikheid. Dit is in die vermoë van taal (narratief) om werklikhede te skep.

Gadamer baseer sy verstaan van die vermoë van taal om te openbaar op `n ondersoek van Westerse denke. Hy gaan terug na die denke van Plato en sy analise van taal in *Cratylus* (Gadamer 1975:366-397). Dit was in die denke van Plato dat `n besluit geneem is wat die Westerse filosofie en taal sedertdien beïnvloed het. Dit was die vraag na wat taal werklik is. Is taal `n stel tekens of beelde? Plato het gekies om woorde as tekens eerder as beelde te sien. Hierdie keuse het `n groot invloed op Westerse denke gehad.

Om woorde as tekens te sien beteken om woorde slegs in hul funksie waar te neem. Die funksie van woorde as tekens beteken om te verwys na iets. As woorde slegs verwys na iets beteken dit dat dit nie iets kan openbaar nie, maar dat dit slegs kan beskryf. `n Teken het slegs betekenis in verhouding tot die objek wat aangedui word. Dit het nooit enige eie inhoud of betekenis nie. `n Beeld aan die ander kant het eie inhoud (Gillespie 1986:207). `n Beeld is nie afhanklik van iets waarna dit verwys nie. In `n beeld word die onderwerp self voorgestel (verbeeld) en word daar dus nie slegs daarna verwys nie. Die onderwerp (*Sache*) word 'verbeeld' en daardeur teenwoordig gestel. In die ooreenstemmende karakter van `n beeld kan iets teenwoordig gestel word wat andersins nie teenwoordig sou wees nie. Middel Aarde van Tolkien se *The Lord of the Rings* word teenwoordig gestel deur die narratief - dit word verbeeld al bestaan dit nie, maar dit is nie minder werklik nie.

Hierdie verstaan pas egter nie binne Plato se benadering nie. Sy denke was gebaseer op die dualisme tussen die ideaal en die realiteit. Vir Plato was denke stil en dus het denke nie woorde nodig gehad nie. In die denke van Plato was denke en taal dus radikaal verskillend en woorde slegs tekens tot die beskikking van denke. Woorde verwys dus na *Sache* (onderwerp) en hulle funksie is om die onderwerp uit te lig, maar die woorde bly sekondêr tot die onderwerp. Gadamer het hierdie siening van taal as te eng beskou. Volgens hom kan taal nie los van die onderwerp staan nie, maar in taal self is daar `n misterieuse verbintenis met die onderwerp. Taal is nie slegs `n instrument of `n teken wat na dinge verwys nie, maar in die woorde self is daar die moontlikheid van wat hul betekenis of *sense* is (Gillespie 1986:207).

Taal ontstaan uit ervaring, maar ervaring self is reeds ingebed in taal en dit is as gevolg hiervan dat ons woorde soek om tot uitdrukking te bring wat ons ervaar sodat die ervaring "tot taal kan kom". Dit is nie slegs `n kwessie van die regte woorde soek om te kopieer/reproduseer wat ons ervaar het nie, maar die woord neem reeds deel in die ervaring (onderwerp) en die ervaring (onderwerp) in die woord. Dit is hierdie deelname van taal in *Sein* wat maak dat taal meer is as net tekens. "The starting point for the formation of a word is the intelligible *Sache* that fills the mind. But the thought seeking expression through speech *refers* to the subject matter of discourse rather than to the mind which produces it" (Gillespie 1986:207).

5.1.3.12 Taal en die openbaring van God

Dit is hierdie denke van beide Gadamer en Ricoeur wat sal help in die verstaan van Bybelse hermeneutiek. Dit is hierdie laaste gedagte van taal wat verwys na iets (Sache) wat help om die Skrif se funksie as getuie oor God te verstaan. Die Skrif getuig oor God, maar terselfdertyd word geglo dat God homself aan gelowiges openbaar deur Sy Woord. Volgens die verstaan van Gadamer en Ricoeur, is dit in die mag van die *sense* van 'n teks om duidelik te maak dat God voortgaan om homself vandag nog deur die Skrif te openbaar. Iets hiervan word gereflekteer in Calvin se interpretasie van die Skrif, in die verband tussen die Woord en die Gees. Die interpreteerder kan slegs weet dat die Skrif waar is deur “the internal testimony of the Spirit” (Inst 1.7.4).

5.1.3.13 Die hermeneutiese sirkel

Gadamer stem saam met Husserl dat menslike ervaring van so 'n realiteit slegs kan voorkom binne die intensionele horison van die bewussyn. Dit elimineer die moontlikheid van suiwer objektiwiteit in die veld van kennis en dus word alle kennis gerelativeer (Gillespie 1986:214). Historiese realiteite kan nie slegs gereduseer word tot menslike ervaring nie. Historiese realiteite gaan menslike ervaring vooraf en determineer die manier waarop dinge geïnterpreteer moet word, met ander woorde 'n individu behoort aan die geskiedenis nog voordat die geskiedenis aan hom/haar behoort. Dit beteken dat individue gebore word in 'n spesifieke geskiedenis/tradisie wat die horisonne van interpretasie bepaal. Betekenis transendeer dus die horison van ervaring van 'n individu en word eerder saamgestel deur die tradisie, erfenis en geskiedenis van die individu. Kommunikasie vind nie slegs tussen subjektiewe individue plaas nie, maar tussen die kollektiewe “tradisies” of taalgemeenskappe. Die probleem van hermeneutiek word dus vir Gadamer die “act of transmission in which the past and present are constantly being mediated. This process of ‘effective history,’ as Gadamer calls it, is made possible by the ‘fusion of horizons’ represented by author and interpreter” (Gillespie 1986:214). Nie die outeur of die interpreteerder kan aan die horison van hulle onderskeie “wêrelde” of taaltradisies ontkom nie. Dit beteken dat hoe groter die afstand tussen hierdie twee wêrelde hoe kleiner die moontlikheid vir 'n samesmelting van horisonne. Gadamer beklemtoon die afstand

wat skeiding bring tussen die kontemporêre leser en die antieke tekste, byvoorbeeld die Nuwe Testament, in terme van tyd, kultuur en taal (Gadamer 1975:374). Dialoog is nodig tussen die hede en verlede, tussen die teks en interpreteerder, elk met sy eie horison. “The goal of interpretation is the fusion of these horizons, the medium through which this takes place is language” (Lategan 1992:150).

Daar bestaan `n groot gaping tussen die boek Openbaring en die wêreld van vandag se leser. Hoe sal `n ‘fusion of horizons’ moontlik wees tussen hierdie twee baie verskillende wêreldes?

Gadamer het die idee van die Romantiek verwerp, dat hierdie kulturele gaping maklik oorkom kan word deur `n mens self te transporteer in die psigologiese lewe van die outeur, en hy wou die belangrikheid van hierdie gaping benadruk. Hy het ook die idee verwerp van die tradisionele hermeneutiek dat `n mens `n teks vanuit `n objektiewe perspektief/‘point of view’ kan interpreteer. Sy motivering is dat ons vooroordele uiters belangrik is en nie geïgnoreer moet word in die interpretasieproses nie. “He emphasized the prejudgments interpreters bring to the text as well as the way tradition impinges on how they read texts” (Dockery 1991:60). Dit is juis ons vooroordeel wat ons historiese mens-wees daarstel. Fair wys daarop dat die Nuwe Hermeneutiek saamstem met Gadamer “that there is no objective meaning in a text beyond the meaning of the language of the text to the interpreter” (Fair 1993:33). Dit in ag genome verstaan Gadamer interpretasie en verstaan nie as `n saak van “recognition” nie, maar as `n saak van vertaling.

Die interpreteerder kom tot sy/haar doel in die verstaan van `n teks wanneer die onderwerp (Sache) van die teks betekenisvol word binne die horison van die interpreteerder, met ander woorde binne die “wêreld” van die interpreteerder. Dit beteken nie dat die interpreteerder en die outeur die onderwerp presies dieselfde sal verstaan nie. Inteendeel, die interpretasie en verstaan sal verskil na gelang van die “wêreld” van die interpreteerder. Martin verwys na Gadamer se uitgangspunt “that a modern reader is bound to understand the meaning of an ancient author in a way different from the one which the author intended” (Martin 1977:223). Dit lei daartoe dat Gadamer die beginsel aanvaar dat interpretasie onvermydelik die vertaling insluit van een situasie na `n ander, en dat die moderne interpreteerder moet vra wat die

teks vir hom/haar sê in sy/haar situasie. “This method of exegesis asks, what would the ancient author have meant by his words if he had been living in our contemporary situation and how does he speak to us today?” (Martin 1977:223). “The goal is not to understand the author’s intention or the text’s historical meaning, but to focus on what the text says to present readers” (Dockery 1991:60). In die nuwe hermeneutiek word hierdie gedagte gebruik in die verstaan van die Ou en Nuwe Testament. “The concern is not simply to support and corroborate an existing understanding of the New Testament text, but to lead the hearer or the interpreter onward beyond his own existing horizons, so that the text addresses and judges him anew” (Thiselton 1986:82). Gadamer is verder van mening dat die teks nie ’n “fixed deposit” is nie. “The text contains a fullness of meaning by which its very nature can never be exhausted. Meaning, then, always exceeds the conscious intention of the author” (Dockery 1991:60).

Gadamer se werk voorsien volgens Thiselton die teoretiese en filosofiese grondwerk vir die siening wat onder andere ook deur John Barton gehandhaaf word, dat “what count as criteria in interpretation depend, among other things, on the goal proposed for this or that process of interpretation” (Thiselton 1998:104).

Die betekenis van ’n sin kan nie gevind word in die semantiese waarde van die individuele woorde nie, maar in die semantiese waarde soos bepaal deur die “mutual relationship with the sentence” (Gillespie 1986:215). Met ander woorde, daar is ’n verhouding tussen die dele en die geheel. Verstaan vind dus plaas in ’n sirkulêre proses van die geheel na die dele en van die dele na die geheel.

“What is known as the “hermeneutical circle” is introduced whereby, it is claimed, the subjective presuppositions of the interpreter play a significant role in interpretation and influence the meaning of the text as much as the interpreter is influenced by the text” (Fair 1993:33).

Ricoeur redeneer dat aangesien die outeur nie beskikbaar is vir bevraagtekening oor sy/haar bedoeling in die teks nie, moet die interpreteerder tevrede wees met slegs die teks tot sy/haar beskikking. Hy is egter oortuig, in teenstelling tot Gadamer, dat ’n teks se betekenis verstaanbaar is ten spyte van die historiese en kulturele afstand. “Because of the nature of writing, the text opens up the text world to the

interpreter. The interpreter may then enter that world and appropriate the abilities that it offers. What is understood or appropriated, then, is not necessarily the author's intended meaning or the historical situation of the original author or readers but the text itself" (Dockery 1991:60).

Ricoeur se hermeneutiek begin met die *sense* van die teks en volg dit tot by dit waarna die teks verwys, naamlik sy *reference*. Daar is 'n sirkulêre proses betrokke - 'n hermeneutiese sirkel.

1. Die sirkulêre proses begin met 'n naïewe verstaan. Hierdie naïewe verstaan kan verstaan word as intuïtiewe begrip of 'n beraming van die betekenis van die teks (eerste lees).

2. Hierdie naïewe begrip of beraming moet geldig gemaak word deur verduideliking. Verduideliking gebruik al die instrumente tot sy beskikking, soos al die argumente van grammatika, sintaks, styl, genre, konteks, geskiedenis, ensovoorts.

Ricoeur se konsep van verduideliking is belangrik, omdat dit 'n kritiese moment inbring in die interpretatiewe proses en al die moontlike betekenissoorte ondersoek, beide primêre en sekondêre betekenissoorte. Dit is egter belangrik om te merk dat die omvang van die betekenis nie onbeperk is nie. "By means of the arguments from explanation, a particular meaning may be established with some probability as *the meaning of the text*" (Gillespie 1986:216). Die sirkulêre hermeneutiek was vir Ricoeur die bevestiging. Hy het nie slegs gefokus op die *sense* van 'n teks nie, maar terselfdertyd op die *reference* van die teks. "Meaning is not only the ideal object intended by the author, but the actual reality aimed at by the ideal object as well. To understand a text is to be led by its dialectical movement from sense to reference, from what it says to what it talks about" (Gillespie 1986:216).

Die moontlikheid om die *sense* van 'n teks te verstaan is vir Ricoeur gebaseer op die universaliteit van *sense*. Die ideaal van die tekstuele betekenis, die *noematic* inhoud, is die logiese dimensie van sy proposisie, wat geanaliseer kan word. Dus kan die intellektuele 'noematic' inhoud van 'n teks verstaan word oor historiese of kultuurgrense heen. Dit is die logika in die *sense* van 'n verhaal wat dit moontlik maak om iets in 'n vreemde teks te verstaan. So sal die leser wat Openbaring lees tog iets betekenisvol daarin vind, selfs verstaan hy/sy nie die hele verhaal nie. Die rede hiervoor is die universele taallogika wat in die *sense* van teks is. Dit kan dus

gesê word dat betekenis meer logies gedetermineer is as kultureel en histories. “The access to writing thus implies the overcoming of the historical process by the transfer of discourse to a sphere of ideality which allows an indefinite widening of the sphere of communication” (Gillespie 1986:216-217). Dieselfde kan gesê word oor die *reference* van die teks solank dit na `n onderwerp verwys wat die menslike situasie transendeer en `n menslike wêreld betrek. Die teks openbaar `n sekere wêreld aan die interpreteerder en hierdie wêreld kan persoonlik deur die interpreteerder toegeëien word. Fuchs gebruik die idee van *Einverständnis* (Fuchs 1968:171-181). Dit is dus die ‘noematic’ inhoud van die teks, die *sense* van die teks in dialektiese verhouding tot sy *reference*, wat vertaling en insig moontlik maak oor die gaping van geskiedenis en kultuur heen. **Die teks self is die brug** en dus hoef die interpreteerder nie die sprong in die wêreld van die outeur in te maak nie. Die teks openbaar in sy *sense* die wêreld van die teks wat toe-geëien kan word deur die interpreteerder. Fuchs dui aan dat taal wat in werklikheid realiteit oordra, `n “language-event” is (*Sprachereignis*). Ebeling gebruik die term “word-event” (*Wortgeschehen*).

Dit sluit nie enigszins `n histories-kulturele lees van die teks uit nie. “The recognition of modern linguistic that language use is both synchronic and diachronic requires the “said as such” of discourse to be interpreted in the light of its particular synchronic period of origin” (Gillespie 1986:218). `n Historiese lees van die teks is dus definitief linguïsties regverdigbaar en daarom ook nodig. Dit moet egter ook genoem word dat die aanspraak van radikale historisiteit klaarblyklik vals is (Gillespie 1986:218).

Die konklusie waartoe ek kom is dat historiese relativisme slegs gedeeltelik waar is. In die hermeneutiese sirkel is die aanvanklike intuïtiewe beraming van die betekenis van die teks, wat verklaar moet word en as nodig gekorrigeer moet word deur verduideliking met gebruikmaking van al die historiese en literêre instrumente, beperk tot die “noematic” inhoud van die teks. Die “noematic” inhoud is die “wat” van die tekstuele *sense*. Dit is op hierdie vlak dat Ricoeur aanvoer dat die teks `n bepaalde en dus `n bepalende betekenis het. Dit is hierdie aspek wat bestendig bly. Hierdie bestendige aspek voer die interpreteerder na die “waaroor” van die teks, met ander woorde die *sense* van die teks lei na die *reference* van die teks. Dit is by *reference* dat die interpretasieproses diverse verstaan aanmoedig. “Because the interpreter brings to the text their own pre-understanding of its subject matter, and

because understanding of the subject matter moves in a circle from this pre-understanding to understanding the text on its subject matter to greater understanding, there is bound to be a difference in the way textual meaning (sense plus reference) is comprehended” (Gillespie 1986:218). Beteken dit dat die betekenis van ‘n teks verander? Nee, maar wat egter wel verander is die interpreteerder se verstaan van die bestendige betekenis van die *sense* van die teks. Dit is die volheid van die tekstuele betekenis en tekstuele verstaan wat verandering noodwendig maak (Gillespie 1986:219). Dit is hierdie bestendige aard van betekenis wat ook belangrik is in die denke van Ebeling en Fuchs, aangesien hulle taal sien as meer as ‘n middel tot informasie. Ebeling sê: “we do not get at the nature of words by asking what they contain, but by asking what they effect, what they set going” (Ebeling 1961:187). Dit is belangrik met betrekking tot die Woord van God. Die Woord van God verskaf “an event in which God himself is communicated ... With God word and deed are one: his speaking is the way of his acting” (Ebeling 1961:87, 90). Fuchs sluit so af: “the text is therefore not just the servant that transmits kerygmatic formulations, but rather a master that directs us into the language-context of our existence” (Fuchs 1964:211).

Verstaan van ‘n teks is ‘n proses wat al die genoemde aspekte insluit, naamlik:

1. Aanvanklike intuïtiewe beraming van die betekenis
2. Verduideliking en verstaan van die *sense* van die teks insluitende die outeur se intensies
3. Toe-eiening van die *reference* van die teks
4. Toepassing van die belang van die toe-geëiende *reference* van die *sense* van die teks.

Dit is ‘n proses wat al vier punte insluit:

1. Die teks dra ‘n betekenis (*sense*) oor. Om hierdie *sense* te ontdek is dit nuttig om na die historiese en kulturele milieu van die teks te kyk.
2. Die historiese en kulturele milieu van die teks lei die interpreteerder tot die intensies van die outeur.
 - 2.1 Die *sense*, alhoewel dit beïnvloed word deur die historiese en kulturele milieu en die bedoelings van die outeur, word nog steeds nie agter die teks gevind nie, maar **in** die teks.

3. Die betekenis in die teks het `n *reference* (onderwerp), wat in Bybelse tekste spesifiek verwys na God of God se verhouding tot die mens, wat dus `n teologiese lees van die teks noodsaak ten einde te reflekteer op die onderwerp. Hier kom elke interpreteerder egter met sy/haar eie voorbegrip van die onderwerp en daarom sal daar in hierdie gedeelte van die interpretasie uiteenlopendheid wees, wat hoofsaaklik veroorsaak word deur die konteks van die interpreteerder.
4. Die interpreteerder se konteks is belangrik, omdat dit die lesing van die *reference* van die teks beïnvloed.

Uit die voorafgaande blyk dat `n hermeneutiese skuif plaasgevind het, “from finding meaning in the author’s intention or author’s results, to uncovering meaning in the text itself or the reader via existential encounter or shared conversation” (Dockery 1991:60).

5.1.4 Die interpreteerder / leser van die teks

Ek wil nou graag aandag gee aan die interpreteerder/leser van die teks. Die interpreteerder/leser is ook belangrik in die hele hermeneutiese proses.

5.1.4.1 Die subjek-objek skema omgekeer

Die leser/interpreteerder se situasie en ervaring van die lewe, sy/haar historisiteit en subjektiwiteit is belangrik, want dit vorm die agtergrond van die voorverstaan waarmee die leser/interpreteerder die teks benader. Green skryf oor die feit dat die leser na die teks toe kom met `n eie ‘wêreld’, “whether our inescapable imbeddedness in lived reality is a blessing or bane to the hermeneutical task is not yet at issue; it is more important that we recognize this as a anthropological reality, a part of being human. In our reading of the New Testament we must begin with our own lives in the world” (Green 1995:415). Dyrness sluit aan by die gedagte dat mens in die lees van die Nuwe Testament moet begin by jou eie lewe in die wêreld, met die argument: “We must begin here because we simply cannot begin anywhere else. We cannot jump to some privileged place of neutrality or complete objectivity” (Dyrness 1985:161). Green kom tot die konklusie dat dit vanuit ons leef-wêreld is wat ons betrokke raak by die teks (Green 1995:415). Die voorverstaan vorm `n

belangrike deel van interpretasie van die betekenis van die teks en daarom moet hermeneutiek die interpreteerder/leser in ag neem. “Words produce understanding only by appealing to the experience and leading to experience. Only where word has already taken place can word take place. Only where there is already previous understanding can understanding take place. Only a man who is already concerned with the matter in question can be claimed for it” (Ebeling 1963:320). In die tradisionele hermeneutiek is die verhouding tussen die interpreteerder en die teks beskryf as die subjek wat ’n teks “objektief” ondersoek. In die nuwer hermeneutiek word hierdie verhouding omgekeer. Torrance sê dat die subjek/objek verhouding omgekeer is: “For it is now the object - which should henceforth be called the subject-matter - that puts the subject in question” (Robinson 1964:24). Fuchs stel dit selfs sterker: “die Texte zuvor uns übersetzen müssen bevor wir sie übersetzen können” (Fuchs 1964:365).

5.1.4.2 Die noodsaaklikheid van voorverstaan

Die rol van die interpreteerder was ook belangrik in die denke van Rudolf Bultmann, wat aanvoer: “There cannot be any such thing as presuppositionless exegesis ... historical understanding always presupposes a relation of the interpreter to the subject-matter that is ... expressed in the texts” (Bultmann 1964:343-344, 347). Stanton sluit hierby aan wanneer hy skryf, “it is not possible to begin to interpret a text without approaching it from a particular angle – and behind the choice of that initial stance from which one asks questions of a text lie presuppositions” (Stanton 1977:66).

Hy sê dat dit dwaas sal wees om hierdie voorveronderstellings te probeer stil maak, want dit is juis vanuit hierdie voorveronderstellings dat die vrae kom waarmee die interpreteerder die teks benader (Bultmann 1964:346). Bernard Lonergan voer hierdie gedagte verder deur die stelling dat dit vir die interpreteerder onmoontlik is om sy/haar menings eenkant toe te skuif en dan “neutraal” na die teks te kyk, om sodoende die outeur toe te laat om hom/haarself te interpreteer.

“In fact, what is out there? There is just a series of signs. Anything over and above a re-issue of the same signs in the same order will be mediated by the experience, intelligence, and judgment of the interpreter. The less that experience, the less cultivated that intelligence, the less formed that

judgment, the greater will be the likelihood that the interpreter will impute to the author an opinion that the author never entertained” (Lonergan 1972:157). Die interpreteerder se ervaring en subjektiwiteit is belangrik in die hermeneutiese sirkel, want sy/haar voorverstaan speel `n rol in die nuwe vrae wat hy/sy na die teks toe bring. Die interpreteerder is belangrik, want dit is aan hom/haar wat die teks se ‘waarheid’ gekommunikeer moet word. So skryf Fuchs: “in the interaction of the text with daily life we experience the truth of the New Testament” (Fuchs⁶ 1964:142).

As mens aanvaar dat die interpreteerder met `n voorverstaan na die teks toe kom, is die konklusie waartoe mens moet kom, volgens Bultmann, dat daar nooit `n definitiewe of vasgestelde interpretasie van `n teks kan wees nie. “The understanding of the text remains open because the meaning of the Scriptures discloses itself anew in every future ... Since the exegete exists historically and must hear the word of Scripture as spoken in his special historical situation, he will always understand the old word anew. Always anew will it tell him who he, man, is and who God is ...” (Bultmann 1964:105).

5.1.4.3 Die verhouding tussen voorverstaan en die interpreteerder van die teks

Hierdie is nie `n eenrigting verhouding nie, maar moet gesien word as `n dialogiese proses. Die lewensituasie van die interpreteerder werp lig op die teks, maar die teks werp ook lig op die lewensituasie van die interpreteerder. Dit is so dikwels die geval dat `n spesifieke roman `n mens insig gee in jou eie lewe. Soos Ebeling sê: “ [the text] becomes a hermeneutic aid in the understanding of the present experience” (Ebeling 1963:33). In dieselfde essay skryf hy verder en sê: “the primary phenomenon in the realm of understanding is not understanding OF language, but understanding THROUGH language” (Ebeling 1963:318). Hierdie gedagte is van die uiterste belang in die verstaan van Openbaring en The Lord of the Rings, aangesien beide hierdie boeke geskryf is om insig te gee aan die lesers in tye van beproewing.

“The “circle” of the hermeneutical process begins when the interpreter takes his own preliminary questions to the text. But because his questions may not be the

⁶Hierdie aanhaling kom uit sy artikel van 1964: The New Testament and the Hermeneutical problem

best or most appropriate ones, his understanding of the subject matter of the text may at first remain limited, provisional, and even liable to distortion. Nevertheless the text, in turn, speaks back to the hearer: it begins to interpret him; it sheds light on his own situation and on his own questions. His initial questions now undergo revision in the light of the text itself, and in response to more adequate questioning, the text itself now speaks more clearly and intelligibly. The process continues, while the interpreter achieves a progressively deeper understanding of the text” (Thiselton 1986:90).

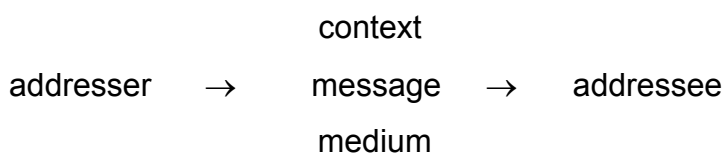
Vir Walter Wink is hierdie `n belangrike funksie van die Nuwe Testament. Hy waarsku egter dat die interpreteerder nie net sy/haar eie idees moet ontdek soos dit weerspieël word in die teks nie, maar die teks moet ook self kommunikeer, en nie slegs in die taal van die moderne kerktradisies en die tradisionele interpretasies nie, maar in die transformerende taal van die Evangelie self (Wink 1973:62). Green sluit aan by die gedagte van Wink wanneer hy die vraag vra, “If our own lives are the starting point for reading the Bible, will we not find in its pages only that which we are looking for?” (Green 1995:417). Hy wonder verder of ons as lesers ons eie belange kan hê en tog steeds oop kan wees vir die uitdagings van die teks, en kom tot dieselfde gevolgtrekking as Wink, dat dit baie belangrik is dat die teks self ook tot spreke kom. Die lesers is nie die enigste met belange nie. Die Nuwe Testamentiese tekste het ook bepaalde belange en daarom is dit noodsaaklik dat daar dialoog moet plaasvind waarin die Nuwe Testamentiese teks `n gespreksgenoot is. “It entails treating the text as an “other”” (Green 1995:420). Stanton skryf in die verband: “The exegete cannot allow ... his pre-understanding to dominate the text. The text is prior: the interpreter stands before it humbly and prays that through the scholarly methods and the questions with which he comes to the text, God’s word will be heard afresh. This is the exiting task to which the interpreter is being called. But it is also a dangerous task: God’s word sweeps away my comfortably secure presuppositions” (Stanton 1977:69).

In hierdie dialogiese konteks tussen die leser en die teks kan die histories-kulturele afstand tussen die interpreteerder en die Bybelse teks `n goeie ding wees. Ek glo dat hierdie afstand belangrik is, want dit skep die nodige spasie vir die teks se

horison om die horison van die outeur krities uit te daag, en dit doen dit deur die blote feit dat dit so anders is. As die horisonne baie eenders was sou dit die leser kon laat aanneem dat dit slegs 'n refleksie is van sy/haar lewensituasie. Die histories-kulturele verskil van die teks dwing die leser egter om vir 'n oomblik tot stilstand te kom, en dit maak dit vir die teks moontlik om die interpreteerder se vrae wat uit sy/haar voorverstaan ontstaan, te herformuleer. Wanneer die teks dit gedoen het is die interpreteerder vry om buite sy/haar oorspronklike horisonne te beweeg, of nog beter, die teks kan die leser se horisonne verbreed totdat dit saamsmelt en een word met die horisonne van die teks. Die doel van interpretasie of verstaan is om dié plek te bereik waar hierdie samesmelting kan plaasvind (Gadamer 1965:288-290). Dit is slegs in die heen en weer beweeg van die teks en die interpreteerder dat die teks “tot spreke kom” (zur-Sprache-kommen).

Fair wys op die belangrike balans wat gevind moet word in hierdie dialoog tussen teks en interpreteerder. Die Nuwe Hermeneutiek beklemtoon tereg dat ware interpretasie nie toegelaat kan word om te degenerereer tot 'n dissipline waarin die interpreteerder slegs die teks bemeester of objektiveer nie. “But neither should interpretation slide to the point that the interpreter masters the text with only his own subjective meaning. True interpretation, therefore, can only arise from that situation where the interpreter and his being are challenged by both the historical text and its contemporary significance ...” (Fair 1993:34).

Green wys vervolgens op die gevaar dat die individu steeds, selfs vind dialoog plaas tussen die teks en leser, in die teks kan ‘inlees’ wat hy/sy wil, en daarom stel hy voor dat die geloofsgemeenskap weer 'n belangriker rol moet speel in die interpretasie van die Bybel en dat Bybel-lees nie tot privaat-lees beperk sal wees nie (Green 1995:417). Hy veronderstel 'n interaksie wat plaasvind, wat hy met die volgende eenvoudige diagram voorstel (Green 1995:2):



Deur die interaksie word ‘verstaan’ bewerk, maar die ‘verstaan’ is meer as net die oordra van inligting. “Rather, the addressee will be influenced by the engagement –

perhaps toward more deeply held convictions, toward consideration of revising previously held views, to attitudinal shifts, to new forms of behavior” (Green 1995:2). Hy verwys daarna dat die handeling van lees alreeds `n interpretatiewe handeling is, “[and] as an act of communication our reading is not simply dispassionate, “for information only”, but has the capacity to shape us in some way” (Green 1995:2).

5.2 Narratief-kritiese benadering

Ek wil graag hierdie gedeelte oor die ontwikkeling van hermeneutiek oor die laaste paar dekades afsluit. Green (1995:9) is van mening dat geen enkele interpretatiewe metode vandag daarop aanspraak kan maak om die enigste outentieke verstaan te bied vir `n spesifieke teks nie en hy verwys daarna dat sommige lesers verskillende perspektiewe sal kombineer en sommige sal weer bepaalde benaderings meer gepas vind vir `n gegewe teks, as ander.

Ek glo, na reflektoring oor die belangrikheid van die vier aspekte van hermeneutiek (teks, outeur, *reference* en interpreteerder) en hoe hierdie vier aspekte ontwikkel het oor die laaste paar dekades, dat ek tot die konklusie kan kom dat ek myself die beste vind binne `n narratiewe verstaan van hermeneutiek. Ek glo dat narratiewe hermeneutiek op die beste manier die ontwikkelings in filosofie, interpretatiewe teorie en linguistiek inkorporeer, soos in die voorafgaande gedeeltes bespreek en stel daarom `n narratief-hermeneutiese metode voor vir hierdie spesifieke studie. In hierdie opsommende afdeling van die beskrywing van die ontwikkelings in hermeneutiek, wil ek graag reflekteer op die belangrikste aspekte van narratiewe kritiek soos beskryf deur Powell, en in die proses wil ek graag sekere van die ontwikkelings uitlig en beskryf hoe ek dink narratiewe hermeneutiek hierdie ontwikkelings inkorporeer.

Die term *narratief* is `n term wat gebruik word om enige literêre werk te beskryf wat `n storie vertel. Die feit dat die mees dominante genre in die Bybel narratief is, spoor ons aan om die narratiewe genre ernstig op te neem (Weinrich 1977:47). In Engels word die begrip ‘storie’ gebruik en Barton verduidelik waarom dit om verskeie redes baie bruikbaar is:

“It is neutral as between an account of actual events (history) and imaginative

fiction, from both of which theologians believe important theological truth can derive. It leads to placing the stress, in biblical studies, on the narrative dimension of texts rather than on their 'doctrinal' content. This can be a liberation from too didactic a reading of Scripture. It brings Christian theology potentially closer to Judaism, where the narration of the saving events (above all, in the Exodus and gift of the Promised Land) has a central place in theological understanding" (Barton 1998:3).

Narratiewe kritiek, of narratologie soos Tolmie (1999:10) verkies om daarna te verwys, word gebaseer op die aanname dat sekere karaktereienskappe in alle narratiewe literêre tekste gevind word. "These characteristics are then interpreted and presented in terms of narratological frameworks that can be used for the analysis of individual narrative texts" (Tolmie 1999:1). Narratiewe kritiek is nou verbonde aan literêre kritiek. Dit is 'n benadering tot Bybelse tekste wat ontstaan vanuit 'n perspektief dat die Evangelies nie slegs die enigste bronne is om van Jesus en die vroeë kerk te kan leer nie, maar dat hierdie narratiewe in hulself betekenisvolle stories te vertel het (Powell 1990:3).

Een van die eerste teoloë wat die aandag gevestig het op die narratiewe dinamika van tekste, is Herman Gunkel (1862-1932) wat in sy kommentaar oor Genesis verwys na die narratiewe elemente. Hy bespreek byvoorbeeld die verskillende tonele en die opbou daarvan, die hoofkarakters en sekondêre karakters, en die rol van dialoog (Gunkel 1902:xxvii-lvi). Vanaf die 1940's het 'n benadering ontwikkel wat bekend was as "the study of the Bible as literature", maar dit het geen groot impak gehad op Bybelse kritici nie (Stamps 1997:228). In 1946 het Erich Auerbach 'n boek geskryf getiteld *Mimesis: The representation of Reality in Western Literature*, en in hierdie boek voer hy aan dat Bybelse narratief bestudeer kan word aan die hand van algemene literêr-kritiese metodes. Hy voer aan dat taal die vermoë het om realiteit te skep en die narratief het spesifiek die vermoë om realiteit uit te beeld.⁷

⁷Vergelyk dit met my refleksies oor die vermoë van taal om realiteite te openbaar in afdeling 2.3.3.2 Waarheid en taal waar ek na Ricoeur se gedagte verwys dat diskoers die moontlikheid het om 'n realiteit te openbaar aan die interpreteerder (Ricoeur 1976:92).

Die narratiewe vorm volgens Auerbach “transcends traditional distinctions between aesthetic and historical purposes. What an author wishes to say about the things reported in a narrative - real or imaginary - may be discerned by observing the style of expression that is used” (Powell 1990:4). In die 1970’s ontstaan ’n gesamentlike poging in Bybelse studie om moderne literêr-kritiese metodes vir Bybelse tekste aan te wend. Die belangrike werke van William Beardslee, David Rhoads, Jack D Kingsbury, R A Culpepper en Robert C Tannehill het beteken dat daar teen die 1980’s behoorlike literêre analyses gemaak is van vyf Nuwe Testamentiese narratiewe deur erkende Nuwe Testamentici (Stamps 1997:228). Daar is egter steeds geen universele eenstemmigheid “as to what exactly comprises narrative criticism in biblical studies” (Stamps 1997:229).

In die vorige gedeelte (3.1.3 Onderwerp of *reference* van die teks) het ek bespreek dat die interpreteerder nie toegang het tot die outeur van die teks nie en ook geen direkte toegang het tot die *reference* van die teks nie, sodat die teks self al is wat oorbly vir die interpreteerder. Die feit dat die teks die vermoë het om betekenis deur die geskiedenis en oor kulture heen oor te dra, moet beteken dat die betekenis van die teks binne die teks is⁸. Wat vir die nuwe hermeneutiek baie belangrik geword het was dat nie die historiese lees van die teks of die outeur van die teks belangrik was nie, maar dat dit eerder die aandag kon aflei in die proses van verstaan van die teks (Abrams 1981:83), as die betekenis van ’n teks **in die teks is**, en nie **agter** of **voor** dit nie, want **die teks self is bepalend ten opsigte van die betekenis daarvan**.

“The key to the New Hermeneutic is that the language of Scripture ceases to be mere language with its own fixed cognitive meaning and becomes instead a dynamic language-event that creates faith and its own new meaning in its hearer-interpreter” (Fair 1993:33). Die narratiewe kritiek fokus gevolglik op die teks self in sy finale vorm. “The text is not primarily a source to recover the events and persons associated with the original writing and reception of the text, but an event in itself. The focus is on the experience of the text as a communication event within a specified context” (Stamps 1997:229). In die opsig is die teks se verwysing na die wêreld **buite** die teks een van die komponente van die narratief wat geanaliseer

⁸ Verwys na afdeling 2.3.3.2 Taal en Waarheid.

moet word. “It is out of this assumption that narrative critics interpret a text with a second essential understanding, that a text be interpreted in reference to the implied author and the implied reader as opposed to the real author and the real reader” (Stamps 1997:229).

Literêre kritiek verkies om die term implisiete outeur⁹ te gebruik, eerder as om die werklike outeur te probeer verstaan en histories te rekonstrueer. Die implisiete outeur is die outeur wat ontdek word in die teks self (Booth 1983:66-67). As die ware outeur nie gevind kan word nie, beteken dit dan dat ons geen toegang het tot die betekeniswaarde (*significance*) wat die teks vir die outeur gehad het nie? Nee, want die teks self ondervang linguisties die *significance* van die outeur, en daarom is daar leidrade in die teks met betrekking tot die outeur self, maar dit is die implisiete outeur. Die implisiete outeur en leser is implisiete figure in die narratief, wat voorveronderstel word en gekonstrueer word deur die narratief. “The implied author is a hypothetical construction based on the requirements of knowledge and belief presupposed in the narrative. The same is true of the implied reader. The implied author is the one who would be necessary for this narrative to be told or written. The implied reader is the one who would be necessary for this narrative to be heard or read” (Malbau 1992:27).

’n Mens het nie nodig om agter die teks te delf om die implisiete outeur se wêreldbeeld of menings te ontdek nie, want die wêreldbeeld en menings is reeds bekend gemaak deur die teks self.

Powell (Powell 1990:7-10) beklemtoon sommige van die verskille tussen narratiewe (literêre) kritiek en die tradisionele histories-kulturele metode en ek wil graag reflekteer op hierdie verskille in lyn met die ontwikkeling van die geskiedenis van hermeneutiek soos beskryf in die vorige afdelings.

1. Narratiewe kritiek fokus op die volledige en afgeronde vorm van die teks.

Narratiewe kritiek is nie geïnteresseerd in hoe die teks tot stand gekom het nie, maar fokus op die finale teks soos dit te staan kom voor die leser/interpreteerder.

⁹ Verwys na detail bespreking oor outeur en leser in Hoofstuk 3 wat handel oor Narratief-kritiese benadering.

Narratiewe kritiek ontken nie dat tekste `n periode van ontwikkeling deurloop het nie, want dit ontken nie die insigte wat verkry is deur die histories-kritiese metode nie. Dit neem in ag dat die Bybelse teks wat die leser tot sy/haar beskikking het, saamgestel is uit verskillende tradisies, maar dit is van mening dat hierdie inligting nie belangrik is vir `n narratiewe begrip van die teks nie. Dit werk dus met die veronderstelling dat die huidige teks iets te sê het al is dit ook hoe en deur wie saamgestel.

2. Narratiewe kritiek beklemtoon die eenheid van die teks as geheel.

In die histories-kritiese metode word die teks uitmekaar gehaal en elke gedeelte afsonderlik geanaliseer na aanleiding van die bron en vorm-kritiese oorsprong. Die narratiewe kritiek wil graag bewus word van “the connecting threads that hold it together” (Powell 1990:7). “Biblical criticism often leaves a text in disparate parts, showing how different parts of a biblical text relate to different origins, literary and situational ... Narratological criticism is concerned with a unified text or the ways the parts cohere to make the whole” (Petersen 1978:20). Stamps wys daarop dat narratiewe kritiek die baie dele van `n teks erken, “but assumes an internal textual connectedness or integration” (Stamps 1997:220).

3. Narratiewe kritiek beskou die teks as `n doel in sigself.

Narratiewe kritiek is geïnteresseerd in die storie van die teks self. “The story that is told and the manner in which it is told deserve full scholarly attention” (Powell 1990:7). Die histories-kritiese het nie op die teks gefokus nie, maar op dit **agter** die teks. Dit het gepoog om deur die teks te sien, óf na die historiese realiteit waarvan dit getuig, óf na die lewe en ervarings van die outeur wat die teks geskryf het. Murray Krieger gebruik die metafore van venster en spieël om die verskille tussen die twee benaderings te beskryf (Krieger 1964:3). Die histories-kritiese metode sien die teks as `n venster waardeur die leser/interpreteerder moet kyk om iets oor `n ander tyd en plek te ontdek.

“The text, then, stands between the reader and the insight that is sought and may provide the means through which that insight can be obtained. ... Literary criticism, in contrast, regards the text as a mirror; the critic determines to look

at the text, not through it, and whatever insight is obtained will be found in the encounter of the reader with the text itself” (Powell 1990:8).

’n Onderskeid wat dikwels getref word is dat die histories-kritiese metode na die referensiële funksie van die teks kyk, terwyl die literêr-kritiese metode na die poëtiese funksie van die teks kyk.

4. Narratiewe kritiek is gebaseer op kommunikasiemodelle van die spraakhandelingsteorie (“*speech-act*”) wat fokus op die effek van verbale kommunikasie.

“The philosophical bases for literary criticism are derived from theories about communication” (Powell 1990:8).

Een van die mees eenvoudige spraakhandelingsteorieë is dié van Roman Jakobson, waar elke kommunikasiedaad drie basiese elemente behels. Hierdie drie elemente is: outeur, teks en leser (Jakobson 1956:69).



Hierdie basiese model word op verskillende maniere uitgebrei om ruimte te gee vir die verskillende funksies van taal¹⁰ “and for the full spectrum factors determining the communication process” (Lategan 1992:152).

Die geskrewe teks van die Bybel is reeds ’n herinterpretasie nadat die boodskap deur verskillende fases is van byvoorbeeld mondelingse oorlewering. “... the text represents the first stage in the process of reinterpretation” (Lategan 1992:152). Die doel is ’n nuwe kommunikasie-gebeure, maar nou tussen die teks en die kontemporêre ontvanger. Volgens Lategan is die uitdaging Gadamer se ‘fusion of horizons’ van die outeur en ontvanger. Omdat die oorspronklike afsender nie meer teenwoordig is nie, word interpretasie die interaksie tussen die teks (en sy horison) en ontvangers.

Historiese kritiek benader die teks vanuit ’n ontwikkelingsperspektief deurdat die

¹⁰ Verwys na die model van Green, 5.1.4.3.

teks gesien word as iets wat ontwikkel het deur hierdie verskillende fases (Peterson 1978:11-20).

Literêre kritiek maak gebruik van verskillende metodes en benaderings tot interpretasie. Volgens Abrams is daar vier basiese tipes literêre kritiek (Abrams 1958:8-29). Met betrekking tot die Nuwe Testamentiese interpretasie is daar ook basies vier metodes wat gebruik word, naamlik: strukturalisme, retoriese kritiek, leser-respons kritiek, en narratiewe kritiek (Powell 1990:12).

Ek wil graag kortliks hierdie vier metodes bespreek en hoe dit verband hou met die vorige afdelings ten einde narratiewe kritiek in perspektief te plaas..

1. Strukturalisme

Strukturalisme probeer tekste analiseer vanuit die perspektief van moderne linguistiese teorie wat in Frankryk ontwikkel het in die 1950's en 1960's (Powell 1990:12). Die basiese uitgangspunt van strukturalisme is dat taal sekere konvensies volg - in 'n sin vasgestelde reëls van grammatika. Die outeur kies nie om hierdie grammatiese reëls te gebruik nie, maar word daarin gebore. Ek het dit kortliks in **5.1.3.10 Taal en Waarheid**, en die werk van Saussure, bespreek. Die "ware" betekenis van 'n teks kan nie gevind word in die bedoelings van die outeur nie, maar eerder in die struktuur van die taal wat deel is van die teks. "Structuralism is concerned not with the formal structure of a unit of traditions but with the deep structure of human self-expression" (Dockery 1991:61). Strukturele analise kan tot gevolgtrekkings kom aangaande die betekenis van 'n teks waarvan die outeur nie eens geweet het nie, omdat hulle te make het met die onderbewustelike konvensies van taal.

Narratiewe kritiek sluit aan by strukturele kritiek daarin dat dit ook fokus op die teks. Ek glo dat dit ook die gedagte dat taal gebaseer is op taalkonvensies wat kommunikasie moontlik maak, kan oorneem. Elke individu word gebore binne 'n spesifieke taaltradisie en gebruik onbewustelik hierdie kodes en reëls van taal sonder om daarvoor na te dink. Narratiewe kritiek fokus nie so veel op die diep strukturele vlakke van die teks nie, maar eerder op die lineêre progressie van die

teks (Powell 1990:14).

2. Retoriese kritiek

Retoriese kritiek fokus op die retoriese effek wat `n teks het op sy lesers en is veral geïnteresserd in die oorredingspotensiaal van die Bybelse materiaal. “The goal of such an approach is to discover the intertextual keys that allow the text to reveal itself” (Dockery 1991:62). Ek het in vorige afdelings bespreek hoe Ebeling en Fuchs die effek van taal verstaan en dat Bybelse taal geloof tot stand bring. “Narrative criticism is similar to rhetorical criticism in that it also is interested in discerning the effect that a work has on its reader and in explicating why it has this effect. Narrative criticism, however, employs a concept of the reader that makes it a more text-centered approach. Basically, narrative criticism interprets the text from the perspective of an idealized *implied reader* who is presupposed by and constructed from the text itself” (Powell 1990:15). Narratiewe kritiek fokus nie so veel op die effek van die teks op die werklike leser nie, omdat dit verskillend sal wees in elke konteks. Maar binne-in die teks is `n geïmpliseerde effek op die leser en dit is hierdie geïmpliseerde effek op die implisiete leser wat belangrik is. Daarom is dit vir narratiewe kritiek nie nodig om die historiese situasie van die eintlike lesers vir wie die teks oorspronklik bedoel was, te ken nie.

3. Leser-respons kritiek

Powell (1990:16) beskryf dit as `n pragmatiese benadering tot literatuur waar die rol van die leser belangrik is in die proses om die betekenis van `n teks te bepaal. Daar is verskeie leser-respons benaderings, maar hierdie benaderings kan gegroepeer word in drie kategorieë, naamlik: “Reader *over* the text”, “Reader *with* the text” en laastens “Reader *in* the text”. Die “Reader *over* the text”, is `n baie subjektiewe benadering tot die teks, want die lesers is nie gebind deur literêre dinamika of die bedoeling van die outeur in hulle interpretasie van die teks nie. Dekonstruksie as `n beweging in die interpretasie van tekste kan binne hierdie kategorie geplaas word. Tekste dekonstrueer hulself in `n oneindige labirint van moontlike betekenis (Powell 1990:17). Dus is daar geen gesaghebbende interpretasie van `n teks nie,

maar die leser is vry om die teks kreatief te benader en die feit te waardeer dat een teks `n diversiteit van betekenis kan hê. `n Ander benadering is waar die leser sy/haar wense en verwagtinge op die teks projekteer. Dit is ook baie subjektief en sal varieer na gelang van elke leser.

Die tweede benadering sien die verhouding tussen die leser en die teks in `n meer dialektiese sin. Die leser projekteer nie betekenis op die teks nie, maar betekenis word gevind in die dinamiese verhouding met die teks. Die hermeneutiese sirkel (**5.1.3.13 Die Hermeneutiese Sirkel**) wat voorheen bespreek is sou in hierdie kategorie val waar daar `n dialogiese verhouding tussen die leser en die teks is. Die laaste benadering fokus op die respons wat die teks bepaal vir die leser. Die teks het `n intensionele leser en is geskryf om `n sekere effek te hê, en hierdie effek is vasgelê in die teks self, alhoewel die laaste benadering nie die kreatiewe interaksie tussen die leser en die teks uitsluit nie.

4. Narratiewe kritiek

In literêre kritiek is een van die mees dringende vrae: wie is die leser? (Fowler 1985:5-23). Narratiewe kritiek beantwoord die vraag met die implisiete leser. Die implisiete leser is die leser wat deur die teks self voorveronderstel word (Powell 1990:19). "The actual responses of real readers are unpredictable, but there may be clues within the narrative that indicate an anticipated response from the implied reader" (Powell 1990:19). Ons het nie toegang tot die werklike outeur of die werklike lesers van die teks nie. Narratiewe kritiek beweeg dus weg van die reële leser en die reële outeur na die implisiete outeur en leser. Narratiewe kritiek kan dus nie streng gesproke verstaan word as `n leser-respons benadering nie, aangesien dit slegs fokus op die teks en die outeur en die leser wat intrinsiek in die teks is. Die implisiete leser is volgens Kingsbury die "imaginary person in whom the intentions of the text is to be thought of as always reaching its fulfilment" (Kingsbury 1988:38). Powell is baie bewus daarvan dat die idee van die implisiete leser `n abstraksie en `n ideaal is en dus heelwaarskynlik nie haalbaar nie, maar dit is steeds `n waardevolle doel om na te streef (Powell 1990:21).

Narratiewe het twee hoofelemente, naamlik **storie** en **diskoers**.

“Story refers to the content of the narrative, what it is about. A story consists of such elements as events, characters, and settings, and the interaction of these elements comprises what we call the plot. Discourse refers to the rhetoric of the narrative, how the story is told. Stories concerning the same basic events, characters, and settings can be told in ways that produce very different narratives” (Powell 1990:23).

Narratiewe kritiek is geïnteresseerd in hierdie twee aspekte saam, naamlik “story-as-discourse” (Chatman 1978:3). Dit kan as volg geformuleer word: “How does the implied author guide the implied reader in understanding the story?” (Powell 1990:23). Om hierdie vraag te beantwoord glo die narratiewe kritici word die leser gelei deur middels wat intrinsiek is aan storievertelling. In die hoofstuk wat spesifiek handel oor die narratiewe kritiese benadering gee ek aan die elemente van die narratiewe aandag.

Voordat ek kan reflekteer op die hipotese van hierdie studie, is daar nog twee sake waaraan ek eers moet aandag gee:

- a. Die verhouding tussen narratiewe hermeneutiek en **openbaring**.
- b. Die verhouding tussen ’n narratiewe verstaan van hermeneutiek en **Skrifgesag**.

5.3 Narratiewe-kritiese benadering en openbaring

Die begrip ‘openbaring’ kan ernstige misverstand en verwarring meebring en daarom moet ek my verstaan van die begrip uiteensit. Die begrip kan soms verwar word met besondere visioene en ervarings wat per geleentheid in die Bybelse tyd plaasgevind het, maar sedertdien nie herhaal is nie. Die Bybel in hierdie sin word dan verstaan as dit wat die inhoud van hierdie openbarings wil bewaar. Die inhoud van hierdie openbarings is vir die letterlike leser die inhoud van die Bybel in sy geheel en vir dié wat nie meer letterlik lees nie, is dit die teologiese inhoud van die Bybel. Dié teologiese inhoud van die Bybel kan dan gekodifiseer word in leerstellings en geloofsopvattinge. Hierdie leerstellings en geloofsopvattinge kan dan as openbaring verstaan word.

Die vraag waaroor ek graag wil reflekteer in hierdie gedeelte is: **wat is die verhouding tussen narratief en openbaring?** My doel met hierdie gedeelte is nie `n in diepte studie van openbaring of om betrokke te raak by die huidige debat nie, want dit is nie my fokus nie. Ek wil eerder slegs probeer om na `n kort bespreking, my standpunt te formuleer ten opsigte van openbaring en narratief, omdat die genoemde vraag oor openbaring belangrik is vir die studie. Ek formuleer uiteindelik my standpunt deur te steun op die sterk punte en voordele van bestaande teorieë. Ek ontwikkel dus nie `n nuwe teorie nie.

Die studie gaan van die standpunt uit dat God Homself openbaar deur verhale en stories. Die vraag ontstaan egter, Hoe is dit moontlik dat God Homself openbaar in verhale?

Powell voer aan dat die narratief twee hoofelemente het, naamlik **storie** en **diskoers**. Is dit moontlik om openbaring aan enige van hierdie twee te verbind, of is openbaring deur en in narratief iets anders? In hierdie gedeelte wil ek graag `n antwoord soek op hierdie vraag.

Ek glo dat `n narratiewe interpretasie van openbaring toepaslik sal wees vir hierdie studie en wel in die sin van narratief as openbaring én openbaring as narratief, met ander woorde `n openbaring wat verstaan word, nie as `n abstrakte teologiese konsep nie, maar as `n storie / verhaal wat ontwikkel het deur verskillende stadiums. Soos in alle stories is die verskillende stadiums belangrik vir `n holistiese verstaan van die storie. Ek sal daarom kortliks reflekteer oor die storie van openbaring, met aandag aan die verskillende stadiums van die debat binne die dogmatiese geskiedenis en hoe die stadiums in mekaar pas om `n volledige verhaal te vorm.

5.3.1 Openbaring - `n oorsig oor die dogmatiese ontwikkeling van openbaring

Dit is belangrik om eerstens die begrip *openbaring* te verhelder. Openbaring beteken in die Nuwe Testament om iets wat verborge is sigbaar te maak en dat hierdie nuwe ontdekking vir die mens nuwe perspektief gee op sy/haar lewe en werklikheid.

“Der Begriff >>offenbaren<< heißt in NT etwa soviel wie etwas bisher

Verhültes sichtbar machen gemäß seiner termini technici: >>apokalýptein<< = wegziehen eines Schleiers, >>phaneroūn<< = sichtbar machen. Als *Inhalt* dieser Offenbarung, deren *Subjekt* Gott ist, gilt in erster Linie seine *Gnade*, die er in *Jesus Christus*, dem einzigen Heilbringer (Act 4,12; Joh 14,6; 1 Kor 3,11) erschließt (Röm 1,17 und 3,20 ff.; Lk 2,32; Eph 3,4f.; 1 Tim 3,16; 2 Tim 1,9f.; Joh.ev.), aber auch sein *Zorn*” (Pöhlmann 1990:41).

Johan Heyns beskryf openbaring soos volg: “God gee Homself aan sy volk, Hy laat Hom sien en Hy vertoon Hom aan hulle. Hy laat Hom ken deur sy volk; Hy open hulle oë, spreek tot hulle en onderwys hulle” (Heyns 1988:3).

God Drie-enig is dus die Subjek van die Openbaring en daar kan onderskei word tussen die natuurlike openbaring (Rom 1:18-19) wat erkenbaar is in die skepping, en die woordopenbaring (Wortoffenbarung). Tog is albei (Wortoffenbarung und Natürliche oder allgemeine offenbarung) `n openbaring deur God se werke (Pöhlmann 1990:41). Ek verwys na hierdie onderskeid omdat dit `n deurlopende tema ten opsigte van openbaring is. In die vroeë kerk is die gedagte van openbaring verhelder deur die konsep van Logos (Woord van God en ‘Vernunft’) “Ein einziger Logos ist in die Geschichte wirksam, der in samenförmiger, keimartiger Form (Lógos spermatikós) in der außerchristlichen Welt, in seiner Fülle aber im Christentum offenbar wird” (Pöhlmann 199:42). Justin is van mening dat God oral in die skepping `n saadjie van die waarheid gesaai het. Hierdie gedagtes stem ooreen met die natuurlike openbaring wat `n mens vind in die skepping wat dan sy vervulling vind in die openbaring van God se woord in Christus. Clemens van Alexandrië ontwikkel hierdie gedagte verder as hy die Hellenisme vergelyk met die wet van die Hebrëërs as `n Goddelike pedagogiese middel om mense na Christus te lei.

Later, in die tyd van die Reformasie, het Luther onderskei tussen die natuurlike openbaring as `n openbaring van die wet in teenstelling met die openbaring van die evangelie, wat die woordopenbaring is. “Luther unterscheidet eine natürliche >>algemeine<< Gotteserkenntnis, die nur Gesetzes-, nicht Evangeliumserkenntnis ist von der >>eigentlichen<< Heilserkenntnis Gottes” (Pöhlmann 1990:43). Hierdie onderskeid tussen wet en evangelie was baie sterk deel van sy hele teologie. Luther

redeneer dat mens in die wet net die vreemde werk van God vind, die *alienum opus*, terwyl mens in die Evangelie die eintlike werk van God, die *proprium opus*, vind. Dit beteken dat `n mens nie by God kan uitkom deur die wet, of deur die natuur nie, maar slegs deur die woord.

In die ortodoksie kan `n mens die openbaringsbegrip soos volg onderskei:

1. *revelatio generalis (sive manifestatio naturalis)* - `n algemene natuurlike openbaring.
2. *revelatio specialis et supernaturalis* - `n besondere openbaring deur die Woord; `n bonatuurlike openbaring
 - 2.1 *revelatio immediata* – “unmittelbare Offenbarung” soos die skrywers van die Bybel; inspirasie
 - 2.2 *revelatio mediata* - “mittelbare Offenbarung” soos wat ons vandag het deur die Skrif (Pöhlmann 1990:44).

In die tyd van die Aufklärung is die gedagte van `n *revelatio specialis et supernaturalis* sterk bevraagteken. Omdat dit so sterk bevraagteken is, is die *revelatio specialis* opgeneem in die *revelatio generalis*. Terselfdertyd het die idealistiese teologie (Hegel) meer en meer daartoe geneig om die *revelatio mediata* in die *revelatio immediata* van geloofservaring te omskep. `n Voorbeeld van hierdie verandering vind ons by E Troeltsch wat openbaring verstaan as `n “inner Erregung, die aus dem >>Geheimnis des Zusammenhangs des göttlichen und menschlichen Geistes<< hervorgeht” (Pöhlmann1990:46). Dit was juis teen (in teenstelling tot??) hierdie ontwikkeling in die teologie dat die dialektiese teologie van Karl Barth so sterk geprotesteer het.

In die huidige teologiese debat het nuwe vrae ontwikkel rondom openbaring, en die vrae word veral belangrik binne die konteks van die postmoderne. Ek wil kortliks na hierdie vier vrae verwys, maar ek probeer om die vrae te kombineer met verskillende modelle soos deur Avery Dulles (1983) uiteengesit ten opsigte van openbaring. Die vier vrae is: 1) Openbaring: afgesluit of progressief?, 2) Openbaring: dualisties of monisties?, 3) Openbaring: eksklusief of inklusief?, 4) Openbaring: geskiedenis of verhaal?

Die vyf modelle is: 1) openbaring as leerstelling, 2) openbaring as geskiedenis, 3) openbaring as innerlike belewenis, 4) openbaring as dialektiese teenwoordigheid, 5) openbaring as nuwe bewussyn.

Avery Dulles (1983) het vyf modelle van openbaring ontwikkel:

1. Openbaring as leerstelling

Volgens die model word openbaring gevind in duidelike stellings wat toegeskryf word aan God as outoritêre leermeester. Vir die Protestante wat die benadering ondersteun, word openbaring met die Bybel identifiseer wat gesien word as `n versameling geïnspireerde en onfeilbare leerstellings (Dulles 1983:27). Hierdie model word hoofsaaklik ondersteun deur teoloë uit die evangeliese tradisie, wat Gordon H Clark, James I Packer, John Warwick Montgomery, and Carl F H Henry insluit. "The views of this school are aggressively propagated by organizations such as the International Council on Biblical Inerrancy, which in 1978 sponsored the four-thousand-word "Chicago Statement on Biblical Inerrancy" (Dulles 1983:37).

2. Openbaring as geskiedenis

Dié siening is in teenstelling tot die eersgenoemde en handhaaf die siening dat God Homself primêr in Sy groot daade openbaar, veral dié daade wat die hoofemas vorm van die Bybelse geskiedenis. Die Bybel en die amptelike leer van die kerk word beskou as dat dit openbaring beliggaam net in soverre hulle betroubare getuienis lewer oor God se daade. Alhoewel sommige van die voorstanders van die benadering die Bybel en die kerk se leer beskou as afgeleide openbaring, verkies die meeste om te sê dat die Bybel en die lering van die kerk getuienis is van openbaring (Dulles 1983:27). Dulles verwys na Oscar Cullmann en Wolfart Pannenberg as voorstanders van hierdie model.

3. Openbaring as innerlike belewenis

Vir sommige moderne teoloë, beide Protestants en Katoliek, is openbaring nie `n besondere liggaam van objektiewe waarhede, óf `n reeks eksterne historiese gebeure nie. Dit is eerder die voorreg van `n innerlike belewenis van genade of gemeenskap met God. "Although this perception of the divine is held to be immediate to each individual, some proponents of this position say that the experience of grace depends on the mediation of Christ, who experienced the

Father's presence in a unique and exemplary way" (Dulles 1983:27-28). Dulles verstaan die teologie van Friedrich Schleiermacher en C H Dodd as deel van hierdie model (Dulles 1983:69).

4. Openbaring as dialektiese teenwoordigheid

’n Aantal Europese teoloë, veral in die jare na die Eerste Wêreldoorlog, het die objektivisme van die eerste twee modelle en die subjektivisme van die derde model verwerp. Hulle argument is dat God nooit as objek geken kan word nie – hetsy deur die natuur of geskiedenis, of deur leerstellings, of deur ’n direkte mistiese ervaring nie. "Utterly transcendent, God encounters the human subject when it pleases him by means of a word in which faith recognizes him to be present. The word of God simultaneously reveals and conceals the divine presence" (Dulles 1983:28). Volgens Dulles sou Karl Barth, Emil Brunner en Rudolf Bultmann binne hierdie model inpas (Dulles 1983:85).

5. Openbaring as nuwe bewussyn

Veral vanaf die helfte van die 20ste eeu het ’n toenemende aantal teoloë gevoel dat die bestaande teorieë oor openbaring te outoritêr is en dat die model van innerlike belewenis, wat ’n regstelling daarop wil wees, weer te individualisties en wêreld-vreemd is. Volgens hierdie teoloë vind openbaring plaas as ’n verbreding van mens se bewussyn of verandering van perspektief wanneer mense deelword van die ontwikkeling van die sekulêre geskiedenis. Vir hulle is God nie ’n direkte objek van ervaring nie, maar Hy is op ’n misterieuse wyse teenwoordig as die transendente dimensie waar mense kreatief en skeppend betrokke is in die geskiedenis (Dulles 1983:28). Dulles sien die volgende teoloë binne hierdie model: Gregory Baum, Leslie Deward, Gabriel Moran, Ray L Hart and William M Thompson en elemente van hierdie gedagte is ook te vinde in die teologie van Paul Tillich en Karl Rahner (Dulles 1983:98-99).

Noudat ek die vyf modelle kortliks beskryf het, wil ek graag daarvoor reflekteer in die lig van die vier vrae waarna ek verwys het, wat ek glo die vier belangrikste vrae is rakende openbaring in ’n postmoderne konteks. Ek glo dat ’n narratiewe verstaan van openbaring nie net hierdie vrae kan beantwoord nie, maar dat dit ook die verskillende dikwels opposisionerende modelle kan verbind in ’n oorvleuelende verhaal. Op die manier kan ons elke vraag ernstig neem, terwyl ons terselfdertyd die

verskillende modelle bymekaar kan uitbring as verskillende momente binne een oorvleuelende verhaal van openbaring, en wel openbaring, verstaan as die storie van die self-onthulling van die Drie-enige God (Fackre 1997:27)

1. Openbaring: afgesluit of progressief?

Is openbaring met ander woorde `n eenmalige gebeurtenis in Jesus Christus of vind openbaring nog steeds vandag plaas? Hierdie is `n baie belangrike vraag binne die huidige debat. Was Jesus Christus die laaste openbaring of is daar vandag nog openbarings wat plaasvind? Indien wel, wat is die verhouding tussen die historiese openbaring in Jesus en vandag se openbaring? Die vraag is vir hierdie studie baie belangrik, want as openbaring volledig en afgehandel is, kan mens nie redeneer dat openbaring kan plaasvind deur `n nie-Bybelse bron soos byvoorbeeld die boek *The Lord of the Rings* nie.

Ernst Troeltsch, in sy boek *Die Absolutheit des Christentums*, verstaan openbaring nie as afgesluit nie, maar eerder as `n progressiewe ontwikkeling wat al die verskillende gelowe insluit. Hy onderskei drie fases in hierdie openbarings ontwikkeling, naamlik i. >>die grundlegende und zentrale Offenbarung<< (Bibel), ii. >>die fortschreitende Offenbarung<< (=>>kirchengeschichtliche Tradition<< und >> moderne religiöse Gefühlswelt<<), iii. >>die gegenwärtiges >>religiöses Erlebnis<<) (Troeltsch 1969). In die gedagte van verskillende fases van openbaring is `n paar van Dulles se modelle, naamlik: openbaring as innerlike belewenis (>>die gegenwärtiges<< >>religiöses Erlebnis<<), openbaring as geskiedenis (kirchengeschichtliche Tradition), sowel as openbaring as nuwe bewussyn (Dulles 1983:110). "Revelation according to this model does not give us any new knowledge, but provides us with a new perspective on our life and the world" (Ekstrand 2000:186).

Tillich glo dat die openbaringsproses sal aanhou tot die einde van geskiedenis en het dus `n progressiewe openbaringsverstaan (Pöhlmann 1990:47).

Pöhlmann argumenteer dat `n mens van openbaring as beide progressief én afgesluit kan praat, maar dan met verwysing na twee verskillende fasette van

openbaring. Ek stem saam met Pöhlmann dat `n mens moet onderskei: dat die *revelatio specialis immediata* afgesluit is met die apostels en die skryf van die Kanon, maar dat die *revelatio specialis mediata*, met ander woorde die besondere openbaring deur die Skrif, nog nie afgesluit is nie en daarom progressief is (Pöhlmann 1990:47). Gabriel Fackre gaan selfs verder deur al die verskillende momente van openbaring te verbind in een oorvleuelende narratief. Volgens hom is dit die verstaan van die Bybel self, dat openbaring `n storie is met verskillende narratiewe momente. Die drie narratiewe momente wat hy beskryf is: 1) algemene openbaring, 2) besondere openbaring, en 3) ontvangs van openbaring ('revelation as reception') (Fackre 1997) Hierdie drie momente word dan onderverdeel in submomente, en wel op die volgende manier:

1. Algemene openbaring
 - 1.1 Skepping; natuurlike kennis van God
 - 1.2 Die sondeval en die *noetic* gevolge van sonde
 - 1.3 Die verbond met Noag: die genade van bewaring
2. Besondere openbaring
 - 2.1 Die verbond met Israel: uitverkiesende aksie
 - 2.2 Jesus Christus: Inkarnerende aksie
 - 2.3 Skrif: Inspirasie
3. Ontvangs van openbaring ('reception')
 - 3.1 Die kerk: ekklesiasitiese verheldering
 - 3.2 Verlossing: persoonlike verheldering
 - 3.3 Einddoel: Eskatologiese verheldering
 (Fackre 1997).

Al drie hierdie momente met hul submomente is deel van die storie van openbaring. "Every chapter in the story of God's *deeds* includes *disclosures*" (Fackre 1997:7). Hierdie gedagte vind weerklank in die gedagtes van William Abraham wat hy as volg formuleer:

"Divine revelation must not be approached in independence from delineating the divine activity through which God reveals Himself. To pick out any one act or activity as the essence of revelation is to miss the total picture, yet this is

what has happened in the history of the doctrine of revelation. One generation focuses on divine creation as the bearer of revelation; another in reaction focuses on Jesus Christ as the bearer of revelation; another highlights the supreme significance of the inner illumination of the Holy Spirit; yet another argues that revelation comes only at the end of history. It is futile to play these off against one another as if one was generally more important than the other, or as if offering a doctrine of revelation involved the acceptance of one and the rejection of the other. In the classical Christian tradition all have a place. What unites each element to the other is a narrative of God's action that stretches from the creation to the end. Particular acts of activity of God such as creation, speaking to the prophets, the incarnation, can be isolated for special attention as revealing this or that about God but the relation that exists between revelation and the acts through which it takes place make it inappropriate to argue that any of these is the essence of revelation" (Abraham 1982:13).

Om terug te keer na die vraag of openbaring progressief of afgesluit is, sal ek na aanleiding van veral Fackre wil sê: binne die Bybelse narratief van openbaring, openbaar God homself deur die natuur, deur die geskiedenis (Israel), die woorde van die profete en deur die geïnkarneerde Woord (Jesus Christus). God openbaar Homself voortdurend aan individue deur die Bybel, in die kerk, deur die gemeenskap van gelowiges en deur die werk van die Heilige Gees. God openbaar Homself egter ook aan individue in oomblikke van verheldering. Die een is nie eksklusief ten opsigte van die ander nie, maar vorm saam deel van die narratief van openbaring.

Ons kan verskillende momente identifiseer binne hierdie narratief van openbaring, wat Fackre as volg beskryf: "These are recurring themes in the historic discussion because they are all integral parts of the Great Narrative of disclosure, luminous moments, phases in the unfolding story of revelation. In the typology to be developed, these four and their subsets come into focus as: presentation (described by Abraham as 'creation', but with the fall taken into account); action ('Jesus Christ' in Abraham's sequence, but also to include 'Israel'); inspiration ('prophets and apostles'); and illumination (personal and ecclesial 'illumination by the Holy Spirit',

and its eschatological fulfilment, 'revelation that comes at the end of history'). The retelling of the Christian Story in revelatory terms – highlighting these luminous moments – will, accordingly, appear this way: Prologue, creation, fall, covenant with Noah, covenant with Israel, Jesus Christ, scripture, church, salvation, consummation, epilogue" (Fackre 1997:8-9).

Ek sal dus die eerste vraag rakende openbaring wil beantwoord met hierdie narratiewe interpretasie van openbaring. Dit is noodsaaklik om nie net te fokus op een element van openbaring nie, maar om openbaring te interpreteer binne sy holistiese narratief. Ek sal later reflekteer oor Christus se sentrale plek binne hierdie narratief van openbaring.

2. Openbaring: dualisties of monisties?

Dulles beskryf hierdie model van 'n dualistiese openbaring as "Openbaring as dialektiese teenwoordigheid". Volgens hom word hierdie model verteenwoordig deur Karl Barth en Rudolf Bultmann (Dulles 1983:85-88).

Die vraag is of mens kan praat van 'n dubbele openbaring in die sin van natuurlike openbaring en Woord openbaring, of openbaring as wet en openbaring as evangelie? Dit word algemeen aanvaar dat openbaring tog op verskillende maniere na mens toe kom, of dit nou is in die vorm van 'wet en evangelie' of soos Karl Barth dit verstaan in die vorm van die Triniteit. Ek sal later weer na Barth se indeling terugkeer.

Hierdie vraag gee aanleiding tot 'n volgende vraag wat handel oor die moontlikheid van natuurlike teologie en die verhouding tussen die rasonele vermoë van die mens en openbaring. Is dit moontlik om kennis en verstaan oor God te verkry buite Christus om? Of om die vraag te formuleer binne die konteks van hierdie studie: Is dit moontlik om openbaring te vind buite die Bybel in nie-Bybelse bronne?

Dit is die tese van hierdie studie, op grond van die narratief van openbaring, dat sulke kennis van God, en dus openbaring, wel moontlik is, omdat God Homself openbaar in die skepping/natuur/kuns. En al is die skepping gebroke en is die kennis dus onvolledig en ook feilbaar, bly die natuurlike kennis van God moontlik op grond van die verbond met Noag. "The economy of trinitarian revelation begins in the

chapter on creation, but includes the chapter on the fall in which the original vision experience ocular damage and the promise to Noah of enough of the original light for the world's pilgrimage to go forwards" (Fackre 1997:37). Hierdie openbaring deur die skepping of op grond van die verbond met Noag word op verskillende maniere beskryf: algemene openbaring, natuurlike teologie of "common grace" (Fackre 1997:37). Die storie van die skepping eindig egter in die val van die mensdom. Die debat oor die natuurlike teologie is dus ten diepste 'n vraag wat soek na die konsekwensies van die val van die mensdom en ons kennis oor God. Karl Barth is van mening dat die val so volledig was dat daar geen ruimte is vir natuurlike teologie nie. "The logic of the matter demands that, even if we only lend a little finger to natural theology, there necessarily follows a denial of the revelation of God in Jesus Christ...." (Barth CD II/1 1957:173).

Daar is egter ander wat glo dat daar wel die moontlikheid is van natuurlike kennis van God, hoewel nie perfekte nie maar gebroke kennis. Een so teoloog is G C Berkouwer, wat Barth op hierdie punt kritiseer. Hy argumenteer dat kennis en openbaring nie identies is nie (Berkouwer 1983:314). 'n Fundamentele onderskeid moet getref word tussen die *ontic* en die *noetic*, met ander woorde tussen wat werklik is in die intensie en aksie van God in die skeppingsorde en wat die universele mensdom daarvoor weet.

Volgens Berkouwer is dit as gevolg van die sondeval vir die mens onmoontlik om duidelik te kan sien. Die "activity of God in created reality is not observed and acknowledged ...due to the radical darkening of the human heart which did, and does still, withdraw itself from full communion with him, who is very close to the world in all his actions" (Berkouwer 1983:291). As die objektiewe openbaring (natuurlike kennis van God) nie ontvang word met die korrekte subjektiewe respons daarop nie, kan daar geen ware kennis van God ontstaan deur openbaring wat universeel vir die mensdom gegee word nie. Nietemin redeneer Berkouwer dat die mensdom egter nooit verwyder kan word uit die lig van openbaring nie, hoewel die mensdom dit nie korrek herken of verstaan nie (Berkouwer 1983:130). Hierdie lig wat die mensdom nie verlaat nie het vyf konsekwensies:

- i. Die lig verseker 'n aanspreeklikheid van die mensdom teenoor God ten

- opsigte van die sonde waaraan die mens toegee. Die logika van hierdie argument is dat as openbaring geen objektiewe kant gehad het nie, kon die mensdom nie aanspreeklik gehou word vir die opstand teen God nie (Berkouwer 1983:228).
- ii. Die skynende lig laat `n brandende verlange in die hart van die mensdom. Dit laat mense met `n ongemak oor die huidige stand van sake en `n verlange na iets anders, iets transenderend. In kontemporêre filosofie word dié gevoel dikwels beskryf as 'homelessness'. Die mensdom het die gevoel dat hulle sonder `n tuiste is.
 - iii. Die mens se gewete verlang om vry te wees van die skuld waarvan die mensdom vaagweg bewus is, of verlang na die tuiste agter die tuisteloosheid van die mens se toestand.
 - iv. Daar is `n sekere siviele/openbare waarde binne die samelewing wat die mensdom weerhou van self-vernietiging. Dit kan verstaan word as die werk van die wet wat op die harte van mense geskryf is (Berkouwer 1983:202).
 - v. Die soeke van die rustelose siel, die skuld van die gewete en die ervaring van bewaring deur konsiderering, plaas die mensdom in die weg van God se openbarende handeling. Dié objektiewe ontdekkings word egter self onderwerp aan die afvalligheid wat die gevalle mensdom karakteriseer. Ons streef na transendensie, maar waarby ons uitkom, is nie God nie. Ons soek na God, maar sonder die Woord-openbaring vind ons Hom nie. Daarom is daar afgodery in ons godsdiens en ons sosiale en persoonlike lewens (Berkouwer 1983:151).

Die volgende aanhaling van Althaus sluit aan by dié gedagte van Berkouwer: "Damit war es Luther schwerer Ernst. Er hat sagen können, wer Gott außerhalb von Jesus suche, der finde den Teufel" (Althaus 1962:33).

Berkouwer se objektiewe, natuurlike openbaring kan negatief interpreteer word. Dit openbaar ons aanspreeklikheid teenoor God, ons skuld en verlange. Daar is egter wel ook die positiewe lig wat genoeg is om die mensdom te weerhou van self-vernietiging, maar dit kan nie opmaak vir kennis van God nie. Dit kan nooit spesifieke en besondere openbaring vervang nie.

Uit die Noag-narratief in Gen 9:8-10, 12-13, leer ons dat “the long-suffering God will not give up on a rebellious creation” (Fackre 1997:64). Daaruit kan ons aflei dat as God belowe dat die wêreld sal voortgaan, belowe Hy ook die wêreld sal voortgaan om te ‘weet’ en te ‘ken’. “For the narrative to continue, therefore, enough moral and rational light must be cast on the path ahead, and enough of a glimpse of the goal given for humans to make their way” (Fackre 1997:64).

In die Nuwe Testament word verwys na die *noetic* aspek van die verbond met Noag, en hierdie verwysings neem in ag die lig wat gevind kan word buite Israel of Christus, byvoorbeeld Joh 1:9, Rom 1:19-20, 2:14-15, 12:17, 13:1-6, Hand 14:17, 17:22-8, 1 Kor 11:14-16, 15:31. Daar is twee bronne van openbaring: die een is deur die wêreld/ervaring/filosofie/wetenskap, hoewel gebroke en onvolledig. Die ander is die spesifieke openbaring van God deur Israel of Christus.

David Tracy (1989) probeer om die twee bronne van openbaring bymekaar te bring, met sy korrelasie benadering. Ek het in `n vorige gedeelte, waar ek die storie van hermeneutiek en die verhouding tussen die wêreld van die outeur, die teks en die leser, bespreek het, hieroor gereflekteer.

Ek glo dat die narratiewe benadering ons help om die twee bronne van openbaring bymekaar te bring, deur hulle in gesprek te bring met mekaar. Gadamer het reeds die belangrikheid van voorveronderstellings beklemtoon in die hermeneutiese proses. `n Teks wat narratologies verstaan word skep `n wêreld van betekenis voor die teks, as `n moontlike manier van ‘wees’ in die wêreld (Fackre 1997:90), met ander woorde ons benader die besondere openbaring (Israel en Jesus) nie sonder voorveronderstellings wat verkry word deur narratiewe openbaring nie.

Hierdie vraag is belangrik vir die studie: is openbaring moontlik deur middel van `n nie-Bybelse boek soos *The Lord of the Rings*? My gevolgtrekking is dat dit wel moontlik is, op grond van die Noag verbond, maar dit kan nooit die primêre bron

van openbaring wees nie.

3. Openbaring: eksklusief of inklusief?

Volgens Karl Barth is openbaring eksklusief. Daar is nie volgens hom 'n natuurlike openbaring van God nie en die openbaring van God in Christus ontbloot enige natuurlike openbaring as 'n ideologie (afgod). Tog is daar ander teoloë wat wel glo dat 'n natuurlike openbaring moontlik is as voorbereiding vir die besondere openbaring in Christus. Dulles beskryf hierdie beskouing as 'n beskouing waarin die onderskeid tussen natuurlike en openbaarde geloof baie vaag word. Geloof "arises out of some particular experience of the divine" (Dulles 1983:70-71).

Schleiermacher sê: "Was heißt Offenbarung? Jede ursprüngliche und neue Anschauung des Universums ist eine, und Jeder muß doch wohl am besten wissen was ihm ursprünglich und neu ist, und wenn etwas von dem, was in ihm ursprünglich war, für Euch noch neu ist, so ist seine Offenbarung auch für Euch eine, und ich will Euch raten sie wohl zu erwägen" (Schleiermacher 1999:108). Hy is dus van mening dat elke nuwe insig wat relevant is vir die lewe van ander, beskou kan word as 'n openbaring. Hierdie is 'n baie oop openbaringsverstaan en kan maklik lei tot relativisme.

Wat is die verhouding tussen die besondere openbaring in Israel en Jesus Christus, tot die natuurlike openbaring wat bespreek is in die vorige gedeelte? Fackre antwoord die vraag as volg: "The universal light of preservation keeps life livable, but sets up a yearning for something more" (Fackre 1997:105). Die 'meer' waarna die mensdom verlang vind ons in die besondere openbaring deur Israel en Jesus Christus, maar soos verstaan binne die narratief van openbaring, naamlik Fackre se drie hoofmomente met hul submomente. Dit beteken dat die Noag verbond geïnterpreteer moet word vanuit die besondere openbaring, en nie andersom nie.

Binne die narratief van openbaring sowel as die narratief van versoening is Jesus Christus sentraal. "The incarnation of the Word is 'the light... the knowledge of God', towards which the rainbow points and the pillar of fire moves" (Fackre

1997:121). Vir Karl Barth het openbaring te doen “with Jesus Christ Himself in His prophetic office and work, as He confesses and makes Himself known as the humiliated Son of God and the exalted Son of Man, and therefore as the Mediator between God and man, and therefore as the One who restores fellowship between them and accomplishes the justification and sanctification of man” (Barth IV 3/11957:180).

Openbaring is eksklusief as Jesus Christus alleen, maar tog is dit ook inklusief omdat ons enigste toegang tot hierdie eksklusiewe openbaring deur die Skrif is. Daarom redeneer Barth: “For the Word of God is a *happening*, not a thing. Therefore the Bible must *become* the Word of God, and it does so through the work of the Spirit.”¹¹ Vir Karl Barth is openbaring nie afhanklik van die subjektiewe ontvangs / aanvaarding daarvan nie. God het die wêreld met Homself versoen deur Jesus Christus en dit is openbaring – of dit aanvaar word of nie. Daarom is openbaring vir Barth eksklusief in Christus. Hy ontken egter nie die moontlikheid van ander openbarings nie. “we recognize that the fact that Jesus Christ is the one Word of God does not mean that in the Bible, the Church and the world there are not other words which are quite notable in their way, other lights which are quite clear and other revelations which are quite real” (Barth IV/3/1 1957:97). Daarom is daar ook ’n element van inklusiwiteit wat ander openbarings insluit en Barth verstaan die openbarings as ‘constants’ in die natuur wat die skepping in stand hou en weerhou daarvan om in chaos te verval. Hierdie verstaan van openbaring sluit in die natuurlike wet wat toeganklik is vir wetenskaplike navorsing.

Dit kan selfs nog meer oop wees om patrone van menslike gedrag, reëlmatighede in die geskiedenis, en die “rhythms and beauties of life attested by as well as by the sciences” (Fackre 1997:127) in te sluit. Ek sal later terugkeer na die gedagte wanneer ek reflekteer oor die logika van narratief en taal in die werk van Jüngel en Ricoeur. Wat belangrik bly vir Barth is, die ‘ander openbarings’ “cannot be conjoined to Christ, as a second principle, and certainly not taken as the interpretive key to the Gospel” (Fackre 1997:129). Mens kan nie ontken dat

11 Barth in John Godsey (recorder and editor), *Karl Barth's Table Talk* Richmond: John Knox Press p.26

daar ander openbarings behalwe Christus is nie, byvoorbeeld openbarings in die natuur, geskiedenis, kuns, maar ook in die kerk, en deur die Skrif, maar dit moet interpreteer word vanuit die point of view van Christus en nie andersom nie. Hieruit kan mens aflei dat daar wel openbaring is buite Christus, maar hierdie openbarings lei ons nie na God nie. Alleen Christus kan. Daarom moet die openbarings altyd vanuit Christus interpreteer word.

Met betrekking tot hierdie studie sou mens dan, na aanleiding van die voorafgaande stelling, kon sê dat openbaring ook kan plaasvind deur kuns en dus ook deur die skryfkuns en `n literêre werk soos The Lord of the Rings. Maar weer geld dit dat mens Christus nie kan interpreteer vanuit die perspektief van die literêre werk nie, maar mens moet die literêre werk vanuit die perspektief van Christus interpreteer deur die werk van die Heilige Gees. As mens nie `n verstaan van Jesus deur die Evangelies gehad het nie, was dit nie moontlik om `n vergelyk te tref tussen die boek Openbaring en die boek The Lord of the Rings nie. Dit is soos die psalmdigter wat God loof as skepper – doen die Psalmis dit op grond van wat hy waargeneem het in die skepping, of op grond van wat die Skrif oor God openbaar? Met ander woorde, mens kan God ontdek in die natuur en in `n literêre werk, maar slegs vanuit die perspektief van wat mens reeds ontdek het van God vanuit die primêre bron.

4. Openbaring: geskiedenis of verhaal?

“Daß die Offenbarung etwas Geschichtliches ist, ist fast einhellige Überzeugung der gegenwärtigen Theologie” (Pöhlmann 1990:59). Volgens O Weber “wird Offenbarung vor allem dadurch Geschichte, weil Gott nicht nur ihr Subjekt ist, sondern sich auch zu ihren Objekt macht, weil er, wenn er >>sich selbst<< erschließt, >>etwas<< erschließt, weil er sich in seiner inkarnatorischen >>Selbsterschließung<< zum >>Gegenstande<< des Menschen gemacht hat, so daß wir auch >>>gegenständlich< von ihm reden<< können” (Pöhlmann 1990:60).

Avery Dulles meen dat Wolfhart Pannenberg en Oscar Cullmann hierdie verstaan van openbaring verteenwoordig (Dulles 1983:60-61). “According to this view, God reveals himself through his salvific deeds in history, like the resurrection of Jesus,

rather than in verbal propositions. The Bible or the church's declarations can then be seen as revelatory only in a derivative sense, as trying to explain what is conveyed in the salvational deeds of God in history" (Ekstrand 2000:185).

Soos ek aan die begin van hierdie afdeling gesê het wil ek nie in die debat betrokke raak oor openbaring nie, want dit is nie waaroor my studie hoofsaaklik handel nie. Dit is egter wel belangrik dat ek myself posisioneer. Dit is vir my onmoontlik om myself by slegs een van hierdie vrae of modelle te plaas. Ek vind myself eerder by 'n kombinasie van vrae en modelle soos ek dink die narratiewe interpretasie van openbaring moontlik maak.

Ek vind myself dus ten opsigte van openbaring binne die narratiewe interpretasie van openbaring. Gabriel Fackre (Fackre 1997:134) is van mening dat juis Karl Barth al die verskillende narratiewe momente van die narratief van openbaring in sy teologie inbou.

"His 'christological concentration' secures the centre of the Story. And no chapter is lost from view.

As noted, a line can be traced from the inner-trinitarian life of the triune God as revealer through the 'free communications' within a universal Noachic covenant to the promissory covenant with Israel, to the centrepiece of disclosure in Jesus Christ, and from there to an authoritative Scripture 'engendered' by the Spirit, a community and believer illumined by the same Spirit, to an End when the light of God is 'all in all'. We review Barth's reading of the 'overarching story' with emphasis proportionate to his contributions" (Fackre 1997:134).

Hiermee sou my openbaringverstaan misverstaan kon word as eksklusief en absoluut, in lyn met Barth, maar dit sou nie rekening hou daarmee dat Barth tóg die moontlikheid skep vir openbaring buite Christus, maar ondergeskik aan Christus, nie. Ek vereenselwig my verder met die taalfilosofie van Derrida soos vertolk en verstaan deur Jünger en Ricoeur en wat ek in 'n latere gedeelte bespreek, waarvolgens openbaring in alle narratiewe kan plaasvind, en hierin is dus weer 'n element van natuurlike of algemene openbaring wat dus as inklusief beskou kan word. Hierdie

openbaring in die narratief word volgens Jünger en Ricoeur Christologies interpreteer, wat weer in lyn is met Barth.

In Fackre se verhaal van Openbaring verwys hy na verskillende momente, naamlik: Genesis (die skepping en die verbond met Noag na die sonde), Israel en Christus (as spesifieke openbarings wat nie uit die natuur of skepping afgelei kan word nie), die Skrif (getuigenis van openbaring maar ook deur die werking van die Gees `n moment van openbaring), die kerk, die individu en laastens die finale eskatologiese openbaring. In die bespreking van die bogenoemde vrae het ek die eerste twee momente van hierdie verhaal bespreek. In die volgende gedeelte wil ek die volgende drie momente bespreek, die Skrif (Bybel), die kerk en die individu as momente in die openbaringsverhaal. Ek sal reflekteer oor die Skrif en dan hoe verhalende narratiewe (insluitend die Bybel) die individu en die kerk raak.

5.3.2 Openbaring - die Woord van God in geskiedenis

Ek wil begin met `n baie eenvoudige verduideliking van John Barton: “revelation’ means first and foremost, and fundamentally, God’s encounter with those to whom God wishes to communicate God’s own self” (Barton 2000:2). Die eerste aspek van Barton se verstaan is dat openbaring `n gebeurte in die geskiedenis is, maar dit is `n gebeurte wat nog steeds vandag voortgaan.

“>>Mit Jesu Tod und Auferstehung<< erreicht der >>offenbarungsgeschichtliche Weg<<, den die Bibel im Alten und Neuen Testament beschreibt, sein >>Ziel<< und >>Telos<<. Da Gottes Wesen Liebe ist, ist er *notwendig ein Geschichtlicher* Gott, ein Gott, der mit dem Menschen *mitgeht*, ihm *nachgeht*, ihm *vorangeht*, - ein >>Weggott<<(Buber). >>Die Selbstoffenbarung Gottes an den Menschen ist weder zeitlos noch auf einen Zeitpunkt beschränkt<<, sondern >>sie geht einen geschichtlichen Weg, so wahr der Mensch ein geschichtliches Wesen ist.<< (H. Gese)” (Pöhlmann 1990:42).

Openbaring is God se manier om met die mens te wees in die geskiedenis. “So also the history of the New Israel, the church, is determined by the Incarnate Word which

is implanted in it at the moment of its birth. It is this word, this knowledge, this continuing relationship of God with men, that we are trying to describe when we speak of revelation” (Smart 1970:104).

5.3.2.1 Die Bybelse verstaan van openbaring van God se Woord in geskiedenis

In die gedeelte wil ek die volgende vrae bespreek: Wat is die verhouding tussen openbaring en die Bybel? Hoe verstaan die Bybel sigself? Hoekom word die Bybel verstaan as die bron van die narratief van openbaring? Die klassieke antwoord op hierdie vrae word gegee uit 2 Tim 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, sodat die man wat in diens van God staan, volkome voorberei en toegerus sal wees vir elke goeie werk”. Die teks is die *locus classicus* as dit kom by die debat oor die verhouding tussen die Bybel en openbaring, of tussen die Bybel en outoriteit soos later bespreek sal word.

Die vraag is: Is die Skrif `n getuie van openbaring of is dit openbaring? Kan die narratiewe verstaan van openbaring ons help om die vraag te antwoord? “Scripture is the phase of revelation associated with the deeds of God done with Israel and in Jesus Christ, ‘prophetic’ testimony to the former and ‘apostolic’ witness to the latter” (Fackre 1997:153). Smart sluit hierby aan met sy siening dat die profete en apostels se getuie die storie vertel van God se teenwoordigheid “with man in the midst of history, illumining his life situation, setting him free from the past and opening before him a new future” (Smart 1970:104). Hierdie openbaring het sekere historiese gevolge. Dit verander ons verstaan van die werklikheid en van persoonlike identiteit. Die Bybel self is nie hierdie openbaring nie, maar is volgens Smart en Fackre die getuie of getuie van hierdie openbaring. “God with man is therefore a historical existence whether it is in ancient Israel, in the person of Jesus, in the apostolic church, or in man’s life today. But it is a form of historical existence that historical science cannot grasp in its full and living reality without flattening it out into a complex of man’s experiences and ideas of God or into a stage in man’s own

understanding” (Smart 1970:105).

Die Skrif kan dus verstaan word as `n getuie van die unieke verhouding tussen God en Israel en om `n getuie te wees van God se handeling in Jesus en in die kerk. In `n onderhoud met Frederick Buechner sê hy: “Well, the truth has to do basically with the presence of God in history, the presence of God in the tangled history of Israel, of all places, and the tangled histories of us all. The truth is very hard to verbalise without making it sound like a platitude framed on a minister’s wall. It is a living truth in the sense that it is better experienced than explained. Not even the Bible can contain it finally, but only point to it” (Kauffman 2002).

James Orr meen egter dat die Bybel nie nét getuie is van die openbaring van God in die geskiedenis van Israel en in die lewe van Jesus Christus nie, maar dat die Bybel self ook openbaring is. “attention is increasingly concentrated on revelation as something distinctively *historical*... But we have now found that the line between revelation and its record is becoming very thin, and that, in another true sense, the record, in the fullness of its contents, *is itself for us the revelation*” (Orr 1910:67,159). Binne die narratief van openbaring is die Bybel `n getuie en `n getuie van die openbarende aksie van God in die geskiedenis, maar as getuie en as getuie is dit insigself ook, deur die werk van die Gees, `n moment van openbaring aan die kerk en individue vandag.

“But when they find men open and receptive to their witness, they become the means whereby God’s presence in judgment and promise, and the new humanity dawn upon us with the same freshness and excitement. *Revelation is the actuality of God with man*” (Smart 1970:105). Openbaring is dus God se manier om tot die mens te kom, en dit kan nooit in `n boek of in menslike geskifte opgesluit word nie. Dit bly egter `n gebeurtenis binne die menslike geskiedenis in die lewe van individue en die gemeenskap. Die opgestane Here is nie in `n boek nie, maar in die midde van Sy kerk en die boek is `n getuie en self ook `n moment van daardie teenwoordigheid.

“And yet the Bible is indispensable if we are to know God and if we are to be in truth the body of the risen Lord, because through it alone are we able to listen with Israel and with the apostolic church for the unique word out of the

unseen which was for them, and can be for us, the power of God bringing our human life to its fulfilment” (Smart 1970:106).

5.3.2.2 Openbaring skep geskiedenis

Openbaring is nie slegs binne die geskiedenis nie, maar dit skep ook geskiedenis wanneer dit die mens plaas in `n spanning tussen die lewe soos dit is en die lewe soos God dit bedoel het. Jodock verstaan openbaring as volg: “Revelation, as I understand it, is a particular kind of presence: revelation is both an identity-forming presence, important because of its decisive initiating and shaping – or reshaping – impact, and a community-forming presence, whose impact is not merely private but corporate” (Jodock 1989:93-94). Openbaring, as God se teenwoordigheid binne-in die geskiedenis, kan dus nie losgemaak word van geskiedenis nie. Openbaring en geskiedenis moet saam gehou word binne die eenheid wat hulle het in die Skrif. Die Bybel is die resultaat van “a process of communicating the presence of God” (Jodock 1989:99), wat volg op openbaring.

Vir Bultmann is openbaring `n bo-menslike gebeurtenis van buite hoewel dit soms lyk asof hy bedoel het vanuit die geskiedenis. Sy punt was dat dit slegs toeganklik was aan die wat hulleself toelaat om eksistensiële betrokke te raak. Barth en Bultmann het verskil oor hierdie saak in die sin dat Barth geredeneer het dat hierdie verborge geskiedenis wel `n merk laat op die sigbare geskiedenis en dat dit die heilsgeskiedenis vorm. Heilsgeskiedenis is egter nie insigself openbaring nie, maar is slegs `n getuie van die verborge openbaring.

Barth en Bultmann het saamgestem dat God se aktiwiteit en openbaring in die geskiedenis verborge was en dus ontoeganklik vir die geskiedskrywer. Barth glo dat openbaring binne geskiedenis gebeur, maar dat dit verborge is en slegs toeganklik vir die oog en oor van geloof. “To describe this level of reality which is *in* history yet not accessible to the historian he coined the term “*Urgeschichte*”, which may be translated ‘primal history’” (Smart 1970:107).

5.3.2.3 Die Skrif – getuienis van die verborgenheid én sigbaarheid van openbaring

Vanuit die voorafgaande is dit duidelik dat daar verskeie menings is aangaande wat 'openbaring' is en wat die verhouding met geskiedenis is. Wat duidelik word is dat daar verborgenheid én sigbaarheid is en dat beide noodsaaklik is vir geskiedenis. Vanuit die mens se ervaring van herinnering, is dit duidelik dat in die proses van herinnering vanuit die geheue, `n groot gedeelte van die storie nooit vertel word. Dit wat vertel word, die sigbare en **sigbare**, kan nooit gesien word as die hele storie nie, tensy die onsigbare vlakke wat ons lewens vorm en die herinnerings en ervarings in ag geneem word, net soos wat taal nooit die volle werklikheid kan weergee nie, maar altyd net voelers kan uitsteek na die werklikheid. Die geskiedkundige "can give us only a fragmentary account of Jesus' historical life when his critical analysis of the Gospels is finished, and we feel the sharpness of the contrast with the full, rich story as we have it in the Biblical text" (Smart 1970:110).

Belangrike aspekte gaan verlore in die suiwer historiese weergawe van gebeure, soos die inkarnasie, die heilige Verlosser, die versoeningsdood en die oorwinnende opstanding. Hierdie gebeure kan nie ten volle tot die beskikking wees van `n objektiewe geskiedkundige nie, aangesien dit behoort tot die dieper onsigbare vlakke van realiteit en nie toeganklik is vir die 'objektiewe' oog nie, maar vir die oog van geloof soos dit uitgedruk word in die **storie** van die Evangelies soos dit oorgedra is aan ons. Die openbarende waarheid is nie toeganklik vir `n geskiedkundige nie, maar word oorgedra in die stories van die Evangelies en die Pentateug. Die verhaal verwys na iets (*reference*) wat vir die geskiedkundige nie toeganklik is nie, maar wat baie belangrik is vir dit wat die verhaal wil kommunikeer. Die Evangelie is nie die geskiedkundige bewysbare feite nie, maar hierdie *reference* van die verhaal. Dit is juis een van die belangrike eienskappe van narratief dat dit hierdie '**verborge boodskap**' (onbewysbare) kan kommunikeer.

5.3.2.4 Openbaring is God se inisiatief. Die narratief is die antwoord van die mens op hierdie inisiatief

Openbaring is God se inisiatief, en die mens se woorde en lewe is die reaksie op die inisiatief van 'n verborge, maar tog ook openbarende God. Die mens se reaksie is net so noodsaaklik vir ons as God se inisiatief, omdat die twee kante van die dialoog saam behoort. "And the moment when we come to know the authority of Scripture is when at some point or other we suddenly become aware that it is all of it **our story**, the **story of our life**, the story of God's fashioning of *us* and *our* world to be truly human" (Smart 1970:116).

"God's complex identity is presented through narrative accounts of His action which stress both His immanence ... and His transcendence, His presence and His hiddenness" (Thiselton 1952:569). Dit is deur die verhale van die Skrif dat ons toegang het tot God en sy komplekse identiteit van immanensie en verborgenheid. Dit is alleen deur die verhale van die Bybel dat ons God so begin verstaan.

Verskillende vorme van God se kommunikasie deur die menslike antwoord.

As openbaring God se inisiatief is en die mens reageer op hierdie inisiatief, dan is die Skrif 'n produk van hierdie reaksie. Die mens het 'n behoefte om dít verder te kommunikeer wat hy/sy van God ervaar het en so kan hierdie kommunikasie 'n moment van openbaring word vir ander.

Karl Barth meen dat hierdie kommunikasie van God op verskillende wyses kan plaasvind en hy identifiseer drie hiervan.

1. God openbaar Homself deur verkondiging waar verkondiging verwys na die prediking van God se Woord deur menslike woorde, maar deur die krag van die Heilige Gees kan God se ware Woord gehoor word midde-in die menslike woorde.
2. Die Skrif (geskrewe woord) getuig van God se aktiwiteite binne die geskiedenis. Deur die krag van die Heilige Gees openbaar God homself deur die geskrewe woord.
3. God openbaar Homself in Christus. Vir Barth is daar die objektiewe realiteit van Christus se storie wat deur die krag van die Gees, God se geïnkarneerde woord kan

word (Barth KD 1/2 1953:124f).

Stroup maak ook drie stellings met betrekking tot openbaring:

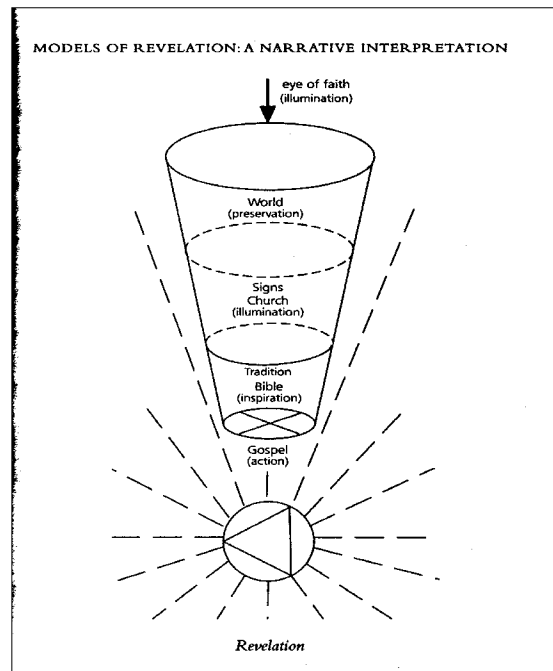
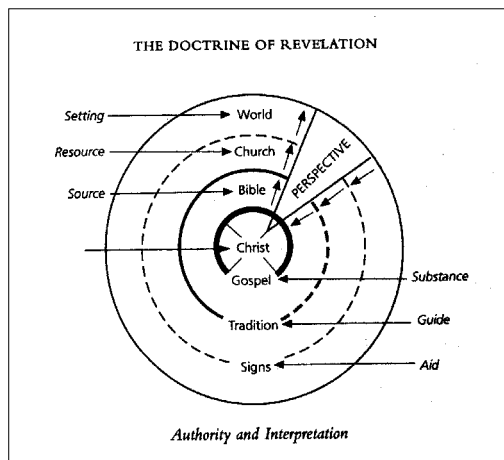
1. Openbaring is `n openbaarmaking van `n nuwe verstaan van die realiteit en openbaring is beperk tot `n spesifieke konteks en tyd.
2. Openbaring kan nie geïnisieer word deur menslike wil nie, maar die mens is die objek van die openbaring; die subjek is dit wat geopenbaar word.
3. God word in openbaring sigbaar gemaak (Stroup 1984:42-43).

Die belang van hierdie verstaan van openbaring is dat iets kenbaar gemaak word wat die mens nie uit hulleself kan ken nie (Barton 2000:2). Openbaring is `n onthulling van `n nuwe verstaan van die werklikheid deur `n gebeurtenis waar God homself en Sy wil bekend maak. Die Bybel is `n getuie van hierdie gebeurtenis.

Opsommend kan openbaring beskryf word as:

1. Onthulling van `n nuwe verstaan van die werklikheid.
2. Geïnisieer, nie deur die menslike wil nie, maar deur God waar die mens die objek van openbaring is.
3. God word onthul.
4. God se woord word gehoor in prediking deur die krag van die Heilige Gees.
5. Die Skrif is getuie van God se woord deur die krag van die Heilige Gees.
6. Christus is God se openbaring van Homself.
7. Dit is God se manier om by mense te wees in die geskiedenis.
8. Dit is God se ontmoeting met dié aan wie Hy Homself wil bekend maak.

Ek wil graag by hierdie gedagtes oor openbaring ook nog die gedagtes van Fackre byvoeg, wat die volgende twee grafieke gebruik: "Authority and Interpretation" en "Revelation" (Fackre 1997:14&15).



Openbaring is die inisiatief van die Drie-enige God soos Hy Homself openbaar deur die storie van openbaring. God openbaar Homself algemeen in die wêreld/natuur/skepping/kuns, maar spesifiek en in die besonder in die geskiedenis van Israel en in die lewe van die geïnkarnearde Woord, Jesus. Die Skrif is `n profetiese getuienis wat na Christus lei en in die apostels se skrywe is ook getuienis oor Hom, as die sentrale en kardinale hoofstuk in die narratief van openbaring. Die Bybel is dus die bron (source) van openbaring, omdat dit ons enigste toegang is tot God se optrede in die geskiedenis van Israel en in die lewe van Jesus. Hierdie bron word verstaan, interpreteer, en verkondig in die kerk; die gemeenskap van gelowiges (resource) is die nodige ruimte waarbinne die individuele gelowige in sy/haar konteks (setting) aangespreek word.

Vanuit die bogenoemde beskrywings en bespreking van openbaring, blyk dit dat openbaring nie net verbind is aan Bybelse tekste nie. Openbaring kan in die geskiedenis gebeur, in prediking of selfs in `n literêre werk. Dit beteken dat `n boek soos *The Lord of the Rings* `n openbaring kan wees, as openbaring nie beperk is tot die Bybel nie.

5.3.2.5 Openbaring en die Bybel

’n Belangrike vraag in hierdie studie is die verhouding tussen openbaring en die Skrif. Is openbaring moontlik sonder die Skrif? In die hele hermeneutiese soeke na die verhouding tussen openbaring en die Skrif is dit baie maklik om die indruk te kry dat openbaring **agter** en **buite** die woorde van die Skrif is eerder as wat openbaring na ons toe kom **in** die woorde van die Skrif. Is God se openbaring **in** die narratief, of iewers **agter** of **buite** die Bybelse narratief?

“The reality of revelation is God with man in the midst of his history and it is obvious that that reality by its nature cannot be transferred to writings in a book, and such transference being in some measure an abstraction. That the revelation can be mediated through the writings in a book to another age in history is another matter” (Smart 1970:142).

My verstaan van die narratief, is openbaring vóór die storie, maar binne die narratief-kritiese benadering word ín die storie en ágter die storie ook deel van die dialoog.

Wat belangrik is is dat die onderskeid tussen openbaring en die Bybel behoue bly, met ander woorde dat die Bybel nie gelyk is aan openbaring nie, maar dat dit deur die werking van die Gees ’n moment kan wees van openbaring. Die Bybel is ’n getuigenis van openbaring en die Bybel kan die medium wees waardeur God Homself aan mense vandag openbaar deur die werking van die Heilige Gees, maar dit is nie insigself ’n openbaring nie. Die Bybel speel wel ’n baie belangrike rol as die primêre bron van openbaring en as sulks dien dit as kriterium vir ander openbarings. Jodock beskryf die verhouding tussen die Bybel en openbaring as volg: “Words usually have to be sought; they are not normally given in the revelation itself. In the main, revelation is not the reception of packaged information or knowledge from God. Whatever is gained from the presence of God is articulated only as persons touched by the divine presence reflect upon it and draw out as implications the whole range of possibilities it opens” (Jodock 1989:99).

Dit beteken nie dat die Bybel eenkant toe geskuif kan word of dat die Bybel geen outoriteit het nie, aangesien dit die enigste toegang is wat ons het tot die openbaring van God in die geskiedenis van mense en hierdie toegang het ons deur lees en

uitleg van die Bybelse teks. `n Boek soos The Lord of the Rings, kan nie die Bybel vervang nie, maar dit kan help om die getuie van openbaring in die Bybel beter te verstaan.

Daar is `n dubbele verborgenheid ten opsigte van openbaring, omdat dit verborge is in die geskiedenis sowel as in die geskryfte wat `n getuie is van daardie geskiedenis. Openbaring is nooit direk verbind aan `n teks nie, maar die moment van kommunikasie is ook die moment vir God se openbaring, soos Barth sou sê, deur die werking van die Heilige Gees. Die Bybel bestaan uit woorde wat uiters belangrik is, want hulle wys na iets buite hulself - na die teenwoordigheid van God in die geskiedenis. “ ... words pointed beyond themselves to an identity-forming presence of God and could be judged by their adequacy in conveying to the Corinthians the correct identity of the God whose presence had been experienced” (Jodock 1989:99).

5.3.2.6 Openbaring en ander tekste – Bybels of nie-Bybels

Die tese van hierdie studie is dat stories kan help om God se openbaring toeganklik te maak deur die leser toegang te gee tot wie God is. Stories is nie gevangenis nie, want stories is altyd oop (open-ended)¹². Stories gaan nie oor leerstellings nie, maar dra betekenis oor en dus ook God se openbarende aktiwiteit in die verlede en hede. “Stories can open us up to an encounter with God” (Barton 2000:2).

Geld dit slegs vir Bybelse stories? Wat van ander tekste en wat van die lees van ons wêreld as `n teks? Kan ander verhale gelykgestel word aan Bybelse verhale? Dit is een van die vrae van hierdie studie: kan `n boek soos The Lord of the Rings vergelyk word met `n Bybelse verhaal soos die boek Openbaring, met ander woorde kan `n nie-Bybelse verhaal `n outentieke of gesagvolle openbaring wees? Ek het in `n vorige gedeelte gesê, ja dit kan. In hierdie gedeelte wil ek verder ondersoek hoe dit moontlik is dat tekste, selfs nie-Bybelse tekste, `n openbarende funksie kan hê volgens die verstaan soos bo beskryf.

¹² Ek sal hierdie gedagte bespreek in die hieropvolgende gedeelte, “Alle tekste is eskatologies”.

Alle tekste is eskatologies

Volgens Fiddes is alle tekste oop. “All writing may be said to be eschatological, at least in the sense that it opens up meaning and so defers or postpones the finding of meaning to the future” (Fiddes 2000:31). Jacques Derrida sê: “Wouldn’t the apocalyptic be a transcendent condition of all discourse ...?” (Derrida 1982:57). Dit beteken dat geen teks ooit finaal en absoluut `n sekere betekenis kan hê nie, omdat tekste **altyd oop** bly vir ander interpretasies. Betekenis van `n teks is dus altyd ook in die toekoms te vind en dus eskatologies. “They activate the eschatological call for Christian pilgrimage, in the sense of beckoning onwards towards new future action” (Thisselton 1992:569). Dit kan egter ook wees dat die narratief wil waarsku teen bepaalde optrede in die toekoms. Ons sou dus kon sê dat die narratief op verskillende maniere die leser wil verander: dit kan omstandighede skep waarin die leser kan identifiseer met die situasie of met die karakters, dit kan nuwe moontlikhede open vir optrede in die toekoms, dit kan `n nuwe toekomspektief bewerk. Hierdie eskatologiese verstaan van alle verhale is moontlik omdat ons verstaan van eskatologie `n Bybelse verstaan is en daarom is die Bybel die primêre bron van openbaring. Die feit dat ons verhale as eskatologies kan verstaan is omdat die Bybel ons `n verstaan van eskatologie gegee het.

Stories maak die toekoms oop vir nuwe moontlikhede

Powell vergelyk die binnetree van `n verhaal met die bywoon van hedendaagse films. “Once inside the theatre, we may find ourselves involved with a view of reality distinct from that of the world in which we actually live. Nevertheless it is possible for our encounter with this simplified and perhaps outlandish view of reality to have an effect on us, an effect that may continue to make itself felt long after we leave the theatre and return to the real world” (Powell 1990:90).

Verhale is nie slegs oop vir die toekoms in terme van hul betekenis nie, maar stories (dramatiese narratiewe) open ook *moontlikhede* vir die toekoms en daarom is daar in stories altyd `n element van hoop. Dit is veral die filosoof Paul Ricoeur wat vir ons hierdie perspektief op die narratief gee. Ricoeur staan bekend as die ‘philosopher of hope’, wat dikwels verwys na die ‘passion for the possible’ en dié passie definieer hy as hoop (Vanhoozer 1991:17). Die hoop verstaan hy as dit wat kan wees, maar wat

nog nie is nie. Dit gaan met ander woorde vir hom nie primêr oor wat is nie, maar oor wat kan wees – die *moontlike*. Volgens hom is die enigste manier hoe dit wat kan wees in taal uitgedruk kan word, deur middel van kreatiewe en figuurlike taal, soos in narratiewe voorkom. Hy beskou narratiewe en metafore as **taal van hoop** (van wat nog nie is nie, maar kan wees) en verduidelik dat metafore nuwe moontlikhede skep om na die wêreld te kyk en die wêreld te verstaan, terwyl narratief nuwe moontlikhede skep om die mens in die wêreld te sien (Vanhoozer 1991:120). Hierdie eienskap van narratief is moontlik as dié narratiewe as `n outoriteit gesien word. Die nuwe moontlikheid is ook die begeerte van openbaring: “I believe that the fundamental theme of revelation is this awakening and this call, into the heart of existence, of the imagination of the possible” (Vanhoozer 1991:120). Volgens Ricoeur en die filosofiese gesprek oor openbaring, open die openbaring nuwe moontlikhede van bestaan.

Die narratief kan dié verandering na `n nuwe bestaansmoontlikheid bewerk deur lewensaspekte in die wêreld en die lewe wat chaoties en deurmekaar voorkom, te herorden en herrangskik in `n nuwe sinvolle geheel, en deur simbole en metafore te gebruik wat mens tot nadenke bring.

Paul Ricoeur praat ook van die *reference* van stories wat moontlikhede eerder as werklikhede uitdruk (Ricoeur 1980:99-100). Die wêreld van `n storie verwys na die “mimesis” van die lewe in die sin dat tekste skep en naboots (*imitate*); “the text refers, not to what is, but to what might be. The world to which it refers is not the present world behind the text but a projected world in front of the text” (Fiddes 2000:31).

Tekste, beide kanonies en nie-kanonies, verwys na moontlikhede en bring so `n mate van hoop met betrekking tot die toekoms. Die vraag is of hierdie openheid tot nuwe moontlikhede en tot toekomshoop verstaan kan word as openbaring?

Ricoeur maak `n belangrike onderskeid deur te sê dat die *reference* van stories nie direk die wêreld om ons is nie en dit is ook nie `n nabootsing van die werklikheid nie, maar dit verwys na `n werklike wêreld soos wat dit sou kon wees. Stories verwys nie

na wêreld buite of agter die teks nie, maar na `n wêreld vóór die teks (Ricoeur 1980:98-99). Ek het in `n vorige gedeelte genoem dat openbaring geskiedenis skep en die hede oopmaak vir toekomsmoontlikhede. Smart is van mening dat dit die mens in `n spanning plaas tussen die wêreld soos dit is en die wêreld soos dit kan wees volgens God se bedoelings (Smart 1970:106-107). Dit is nie slegs `n teologiese stelling nie, maar ook `n linguistiese stelling.

Stories skep `n wêreld soos dit sou kon wees – `n ‘nuwe’ wêreld

`n Storie open nie slegs die wêreld vir toekomsmoontlikhede as gevolg van God se wil wat openbaar is nie, maar ook as gevolg van wat Derrida `n surplus van betekenis (surplus of meaning) noem. In `n vorige gedeelte het ek die verband tussen Karl Barth se verstaan van die ontoeganklikheid van God en Wittgenstein se beperkinge van taal uitgewys. Op dieselfde manier kan die moontlikhede van God se bedoelings vergelyk word met die surplus van betekenis van “signs” in die eindelose ketting van “signifiers” (Derrida 1976:7). Freeman het gesê dat taal altyd weer na taal sal verwys omdat taal nie `n direkte toegang het tot die werklikheid nie.

“...if indeed there really is no world (to speak of) apart from language, then there really isn’t much reason to become distraught over the alleged fact that we can never get it quite right. From this perspective, in other words, there is nothing to ‘get’; there is only language itself, discourse, texts, ‘social constructions’ of the world, nothing more” (Freeman 1993:11).

Taal verwys dus altyd weer na taal in `n eindelose ketting en in hierdie eindelose ketting van “signifiers” wat uitreik na die wêreld, maar dit nooit bereik nie, beteken dit ook dat betekenis eindeloos uitgestel word. Vir Derrida beteken dit dat `n teks nooit werklik na iets anders as sigself verwys nie. Ricoeur het in hierdie eienskap van taal `n moontlikheid gesien om hoop te gee en die rede vir hierdie hoop vind Ricoeur in `n eienskap van die mens – altyd toekomsgerig, met `n passie om te leef. “This is because there is an overflowing surplus of being in human existence itself, from which we are oriented forward in a passion to be, and this is the true basis of hope” (Fiddes 2000:38).

Ons sou egter ook kon sê dat stories nie net die wêreld open nie, maar dat dit in werklikheid ten diepste `n *nuwe wêreld* met *nuwe moontlikhede* (‘possibilities’) open.

“Narrative projects possible worlds which engage the imagination by providing strategies of projection for future action ...The narrative world often contributes a possible world which projects future possibilities for actions and scenarios for imaginative exploration” (Thiselton 1992:571). Dit is hierdie ‘possible worlds’ wat die vermoë het om ons te verander of om ons perspektief te verander, deurdat dit ons verbeelding stimuleer deur nuwe strategieë te voorsien vir moontlike toekomstige optrede. `n Eie wêreld word as’t ware geskep, `n narratiewe wêreld, met aksielyne en karakters wat die leser intrek.

Hoe doen die narratief dit? Ek ondersoek die vraag in 5.3.1 Stories en verandering/transformasie. Wat hier van belang is, is die mening van Ricoeur vir wie die antwoord te vind is in die narratief se vermoë om die verskillende temporele momente in `n nuwe temporaliteit te omvorm (Ricoeur 1985:54ff). So vorm metafore ook uiteenlopende objekte in een geheel. Stories en beelde *her-beskryf* die werklikheid en skep sodoende `n fiktiewe ervaring waarna mens nie kan verwys as “seeing as” (Fiddes 2000:38) nie. Hierdie her-beskryfde werklikheid wat fiktief is, is “not yet” en maak dus die wêreld oop vir nuwe moontlikhede. “Ricoeur thus understands texts as eschatological, but not merely in the sense that they defer meaning forwards; in their very meaning, in their sense (structure) and reference (creating a new world) they present hope by which human beings can live” (Fiddes 2000:38). Stories onthul met ander woorde moontlikhede, nie as gevolg van hulle inhoud nie, maar as gevolg van hulle linguistiese struktuur, naamlik die interaksie tussen *sense*, *significance* en *reference*.

Ons sou dus kon sê dat dit die doel van die narratief is om `n wêreld te ‘skep’ wat deur die leser betree kan word en wanneer die leser eers die wêreld betree het, kan hy/sy gekonfronteer word met of blootgestel word aan nuwe moontlikhede, byvoorbeeld lewensbeskouing, point of view, alternatiewe maniere van reageer en oordeel. Thiselton skryf dat die narratief die leser onverhoeds kan betrap omdat die narratief die leser in hierdie nuwe wêreld intrek en so word hulle onbewustelik blootgestel aan allerlei indrukke en moontlikhede (Powell 1990:566).

`n Boek soos *The Lord of the Rings* skep hoop en nuwe perspektief op die lewe, nie

omdat die boek dit direk uitspel nie, maar weens sy *sense, significance* en *reference*. Hoe is dit moontlik en wat is die verhouding van narratiewe (stories) tot die mens dat narratiewe so groot invloed het op mense? Beide Openbaring en The Lord of the Rings is kragtige verhale wat mense se lewens raak en selfs verander. Hoe gebeur dit? Ek het al kortliks verwys daarna dat narratief die vermoë het om mense te verander en om identiteit nuut te skep. In die volgende gedeelte wil ek hierdie gedagte nog verder ondersoek, omdat albei verhale van hierdie studie lewensveranderende invloed het op hul lesers en my vraag is: wat is dit in hierdie verhale (en ander) wat dit moontlik maak?

Die mense se kreatiewe vermoë om nuwe moontlikhede te skep

Volgens Ricoeur is hierdie eienskap wat inherent is aan tekste ook inherent aan mense. Hy verstaan die mens self as moontlikheid (Fiddes 2000:38). Deel van wat dit beteken om mens te wees is om die vermoë te besit van verbeelding om werklike nuwe moontlikhede te skep. Hierdie skepping van nuwe moontlikhede vind plaas deur mites en simbole, aangesien dit verwys na realiteite wat nog moet kom. Albei verhale van hierdie studie werk met *fantastiese*¹³ werklikhede, met ander woorde werklikhede wat nie is nie, maar wat kan wees en daarom nuwe perspektief moontlik maak op die huidige werklikheid. In hierdie sin het fiksie die vermoë om die werklikheid te verander omdat dit nuwe moontlikhede open in die huidige realiteit.

God se openbaring skep geskiedenis, want dit plaas die mens in die spanning tussen die wêreld soos dit nou is en God se wil/doel vir die wêreld. Dus plaas fiksie op dieselfde manier die mens in die spanning tussen die wêreld soos dit is en soos dit kan wees, en skep sodoende geskiedenis. Dit is hierdie idee van die moontlike wat oorgedra word in stories/tekste, wat tot die hart van die mens spreek wat as 'n historiese wese 'n passie het vir die moontlike.

Stories verander ons

Powell (1990:90) verwys na die mag van die Bybelse narratief om transformasie te bewerkstellig in die lewe van die leser, en gaan voort deur te sê: "There is an increasing appreciation among scholars today for the ability of stories to engage us

¹³ Verwys na die bespreking van Genre in hoofstuk 3. Narratief-kritiese Benadering

and to change the way we perceive ourselves and our world” (Powell 1990:90). Thiselton sluit hierby aan wanneer hy skryf, “the major function of Biblical narratives remains a perspectival and refigurational one. They ... have the capacity to transform us, or to ‘change our view’ (Thiselton 1991:358). Op die vraag na *wat* verander word, antwoord Vanhoozer: “That which changes is simultaneously our vision of the world, our power to communicate and the understanding that we have of ourselves” (Vanhoozer 1991:61).

Die funksie van `n narratief is nie beperk tot individue nie, maar funksioneer ook op sosiale vlak, veral wanneer `n verhaal geskryf is met `n bepaalde groep mense in gedagte. So kan `n individu, maar ook `n hele gemeenskap, gevorm word en ‘verander’ word deur `n bepaalde narratief, wat hul storie of geskiedenis word. “The possibilities that narratives display are not only possibilities for the individual, but for whole societies or communities” (Vanhoozer 1991:86).

Dit is dié vermoë van die narratief om verandering te bewerk, waarin hierdie studie geïnteresseerd is. Die studie vra die vraag: wat is dit wat die verhaal wil verander in die implisiete leser en hoe wil die verhaal dit doen? Ek glo dat die vraag moontlik kan help in die beantwoording van die groot vraag van die studie: of `n ander parallele verhaal gebruik kan word om `n eerste verhaal wat nie meer toeganklik is nie, te verstaan.

Op die vraag na waarom stories so effek op die leser kan hê, volg ons Powell se argument dat dit is omdat dit so met die lewe ooreenstem. “There is an intrinsic narrative quality underlying all human experience. Stories have the power to shape life because they formally embody the ‘shape of life’” (Powell 1990:90). Dit beteken nie dat verhale mens kan verander omdat dit `n verwysing na iets anders is nie. Daar is immers baie opsigte waarin die stories glad nie soos die lewe is nie en dan is daar weer baie lewensgetroue stories, maar wat nie noodwendig dié is wat die diepste verandering bewerk en betekenis het nie. “Rather, the narrative form itself corresponds in some profound way to reality and thus enables us to translate our experience of the story world into our own situation” (Powell 1990:90).

Stories maak ons 'readers of our lives'

Wanneer ons skryf oor hoop, nuwe moontlikhede en verandering, dan raak dit nie net ons kognitiewe bestaan nie, maar ook ons emosies. By Simbool verwys ons na die psigologiese effek van simbole op mense. Dit geld ook vir narratiewe. Ricoeur is van mening dat emosies die manier is hoe ons onself ten opsigte van ons wêreld verstaan. "Feelings is the way of orienting oneself in the world. Feelings relate us to the world in quite a different manner than does knowledge. Where knowledge tends to make the subject feel 'distant' from the object, feelings involve us with the things on another level (Vanhoozer 1991:63). Uiteindelik wil die narratief ons nie net in 'n nuwe wêreld intrek en ons blootstel aan nuwe moontlikhede nie, maar het dit ten diepste ten doel om die leser te maak tot 'lesers van ons lewens', "readers of our lives"(Vanhoozer 1991:103). Die drama effek is dat die leser met karakters in verhale kan identifiseer en dan kan ons begin verstaan wie ons is en hoekom ons dit is.

God en die moontlikhede van openbaring in taal

Jüngel is van mening dat religieuse taal die huidige werklikheid bevraagteken as die uiteindelijke *reference*. Die Woord van God bevraagteken die wêreld soos dit is. Dit bevraagteken die huidige werklikheid en open die deur vir die moontlike. Jüngel redeneer dat metafoor die huidige stand van sake tot spreke bring wat die huidige werklikheid oorskry. Metafoor verwys nie na die wêreld soos dit is nie, maar soos dit nog moet word (Jüngel 1989:32).

Jüngel was krities oor Ricoeur se verstaan van die moontlike as potensiaal vir werklikheid, want hy het geglo dat ons daardeur weer die moontlike ondergeskik stel aan die werklike. As die moontlike slegs verstaan word as dit wat nog nie is nie (die 'not yet'), dan word die moontlike afhanklik van dit wat is (Fiddes 2000:39). Vir Jüngel was dit belangrik om die konsep "moontlike" te verstaan in terme van dit wat God skep en om dit nie te definieer na aanleiding van tendense in die huidige werklikheid nie. "That which God makes possible in his free love has ontological priority over that which he makes actual through our acts" (Jüngel 1989:103).

Die *moontlike* is in en by God net soos regverdiging altyd 'n inisiatief van God is. Metafoor "testifies to a possible world for which we hope, but this is established by

the external agency of God on whom it is contingent” (Fiddes 2000:39). Hierdie hoop is nie gebaseer op die werklikheid nie, maar op `n skepping *ex nihilo*. Die verskil tussen Ricoeur en Jüngel is dat Ricoeur die moontlike van tekste sien in die *nog nie* van die werklikheid, terwyl Jüngel dit sien as `n skepping van God se genade. Jüngel verbind openbaring met die kruis van Christus - die kruis wat `n oordeel uitspreek oor die huidige werklikheid, net soos die moontlikhede in tekste die beperkinge van die huidige blootstel.

Openbaring in tekste en die kruis van Christus

Hoewel Ricoeur saamstem met Jüngel dat die kruis God se oordeel oor die werklikheid is soos wat dit is (Ricoeur 1980:163), is dit vir hom die lig van die opstanding wat die mens lei na die moontlike toe, maar die individu moet ontvanklik wees vir hierdie gedagte en hierdie ontvanklikheid is gebaseer op die mens se passie vir die moontlike (Fiddes 2000:39).

Volgens Ricoeur kommunikeer alle stories met hierdie passie vir die moontlike in die mens en dus daag tekste die huidige werklikheid uit en projekteer `n nuwe wêreld **voor** die teks. Hierdie is `n vorm van a-religieuse openbaring (Fiddes 2000:40). `n Mens kan sê dat die ervaring van die kruis en die opstanding gesien kan word as die oordeel oor die werklikheid en die daarstelling van moontlikhede, en dit is essensieel inherent aan alle stories. Die kruis as oordeel oor die werklikheid en die opstanding as die daarstelling van nuwe moontlikhede is inherent aan alle verhale, of hulle nou Christelik is of nie, weens die eienskap van taal en die verhouding van taal tot die werklikheid.

Bybelse openbaring en die kruis in alle tekste

Bybelse openbaring is anders in die sin dat hierdie openbaring van die moontlike direk geassosieer word met die Een wat homself openbaar en tog verborge bly. Jüngel begin met die spesifieke openbaring van God in Christus wat “moontlikheid” as `n suiwer geskenk van genade gee. Van hierdie spesifieke openbaring beweeg hy na die meer algemene openbaring in alle stories. Hy glo dat hierdie spesifieke openbaring van die lewe, dood en opstanding van Christus waarde het vir die hele wêreld (Jüngel 1986:175f).

Jüngel is van mening dat as ons een keer die openbaring van God in Christus se kruis ervaar het as God se oordeel oor die werklikheid, dan word die hele lewe nuut ervaar (Jüngel 1986:196-197). Openbaring bevry dus die hoop van die beperkinge van die huidige werklikheid deur die openbaring van die moontlike. God openbaar homself in die objektiwiteit van taal sodat die individu in God se moontlikhede ingetrek kan word. God verbind Homself tot menslike taal sodat mense ingetrek kan word in Sy bevrydings- en verlossingsgeskiedenis.

“Once we have experienced the Kingdom through scriptural parables, we find that the natural order can become a parable of the Kingdom” (Fiddes 2000:41). **Dit impliseer dat nie-kanoniese tekste gelykenisse van die Koninkryk kan word.** Kan `n mens die onthulling van nuwe moontlikhede in alle tekste gelykstel aan openbaring, of slegs in spesifieke Bybelse tekste? Jüngel beweer dat die moontlikheid wat deur tekste geskep word God se moontlikhede is, omdat God na alle menslike tekste toe kom, sodat die onthulling van moontlikhede dus ook openbaring is, want dit is God se moontlikhede wat in alle tekste geopenbaar word. Dus kan ons praat van openbaring daar waar die huidige werklikheid veroordeel word en nuwe moontlikhede geskep word.

Alle tekste weens hulle linguistiese eienskappe is dus `n openbaring in dié sin dat selfs `n enkele woord altyd weer nuut interpreteer kan word en dus `n kruis is wat `n oordeel uitspreek oor die huidige interpretasie, en in die woord self is daar nuwe moontlikhede van interpretasie (opstanding). Woorde, sinne en verhale bly dus altyd oop vir nuwe interpretasie en dus is die betekenis altyd **voor** die teks in die toekoms van nuwe interpretasies. Alhoewel dit in `n sekere mate `n linguistiese waarheid is vir elke woord weens die gaping tussen woorde en realiteit, is dit nie waar dat elke sin `n mens op so manier aanspreek dat dit verandering bring nie. Die woord ‘kat’ byvoorbeeld verwys na die dier en hierdie *reference* bly uit linguistiese redes oop vir moontlike nuwe interpretasie, maar uit ervaring en die alledaagse gebruik is dit duidelik waarna die woord verwys en daarom sou ek dit nie beskryf as `n openbaring nie. Dit is spesifiek die simbole, metafore en dus ook narratief wat in hulle aard oop is omdat hulle na iets verwys wat nie so duidelik en sigbaar is nie, waar ons van

openbaring kan praat.

Die boek *The Lord of the Rings* skep hoop omdat dit nuwe perspektief gee oor die huidige werklikheid. Die verhaal openbaar, in Jünger se woorde, die kruis wat 'n oordeel uitspreek oor die huidige wêreld en nuwe moontlikhede skep.

Openbaring en die mens se antwoord

In die vorige gedeelte het ek na verskillende punte verwys aangaande openbaring, onder andere dat openbaring nuwe moontlikhede onthul. Vanuit 'n teologiese standpunt kan openbaring niks anders as die self-onthulling van die verborge God wees nie. Barth beskryf openbaring as “God’s speaking person” (Barth 1975:136), maar ons moet in gedagte hou dat “speaking” verstaan moet word as 'n metafoor (Fiddes 2000:42). God openbaar homself, nie in 'n leemte nie, maar met 'n doel. Daar is altyd 'n reaksie op God se openbaring en die Bybel is 'n getuigenis van hierdie antwoord op God se openbaring. Die menslike respons tot God se openbaring “employ a spectrum of verbal signs, from the more imaginative forms of story and metaphor to the more reasoned forms of concept and analogy” (Fiddes 2000:42).

Fiddes onderskei tussen onthulling en openbaring: hy sien openbaring as God se daad van selfonthulling of selfopoffering, en onthulling as die menslike reaksie of die uitvloeisel van die interaksie tussen Goddelike self-openbaring en menslike respons (Fiddes 2000:42-43). Ek het reeds gereflekteer op Barth se verstaan van openbaring as dat God mense (woorde) gebruik om Homself beskikbaar te stel. Vir Barth is daar drie sulke vorme, naamlik preke, die Skrif en die geskiedenis van Jesus. Hy sien ook dat die primêre openbaring Jesus is en die Skrif en prediking sekondêr tot hierdie primêre openbaring is. Die teks van die Skrif is dus nie slegs die tekens wat deur mense gebruik word in antwoord op die openbaring nie, maar ook 'n geleentheid vir openbaring.

God neem objekte in die menslike geskiedenis aan om objektief te word vir ons. Die naakte God beklee Homself vir ons. “Daher kommt er zu ihm nicht als der bloße ohne Hülle, sondern er hüllt sich ein, kleidet sich, legt sich eine Maske vor, damit wir

ihn ertragen und fassen können” (Althaus 1983:32). So byvoorbeeld openbaar Hy Homself in die lewe van Jesus, Hy openbaar homself in die Skrif en in preke. Tog word Hyself nie `n objek van ondersoek nie, en dus is Hy nie soos ander objekte nie. Daar bly altyd `n digte sluier van misterie en duisterheid om God. “This hiddenness at the heart of revelation is a theological reason why meaning remains open to the engagement of the reader, and can never be finally closed” (Fiddes 2000:43). Ek het egter ook vroeër bespreek (3.1.3 *reference* van die teks) dat in linguistiek daar altyd `n gaping is tussen “signifier” en “signified”. Daar is dus `n ooreenkoms tussen die verborgenheid van God in die objekte waardeur Hy kies om homself te openbaar, en die verborgenheid wat inherent aan taal is tussen die “signified” en die “signifier”. Hierdie verskillende faktore skep wat ook bekend is as die “crisis of representation” (Fiddes 2000:43).

Openbaring en die Drie-eenheid

Die leser word in hierdie krisis ingetrek soos hy/sy ingetrek word in die hele proses van verteenwoordiging. In `n teologiese sin beteken dit dat die leser opgeneem word in die lewe van God, “and in this sense revelation is the root of the doctrine of Trinity” (Barth CD I/1.8 1975:166ff). Die leerstelling van die Drie-eenheid is nie `n leerstelling wat gelowiges help om God waar te neem nie, maar dit sluit gelowiges in die verhaal van God in. In `n sekere sin kan die Drie-eenheid gesien word as die meta-narratief. In postmodernisme word die konsep van meta-narratief bevraagteken, aangesien meta-narratief die hele werklikheid uitbeeld en dikwels ideologieë word wat verdrukking veroorsaak. Ek verwys egter na die Drie-eenheid as `n meta-narratief, omdat dit nie `n geslote ideologiese narratief is nie, maar dit is oop juis omdat dit in wese te doen het met die verborgenheid van God. `n Mens kan in `n sekere sin argumenteer dat die meta-narratief van die Drie-eenheid dekonstruktief is, as gevolg van die sentraliteit van die verborgenheid van God en die paradoks van die kruis. `n Literêre kritikus Valentine Cunningham sê: “biblical logocentricity is already deconstructive” (Cunningham 1994:400-402).

Dus, in reaksie op die vraag of buite-Bybelse stories verstaan kan word as `n openbaring, wil ek antwoord dat dit wel kan. “Whenever people are drawn towards a new world of possibility which enhances truly personal life, they are being drawn into

the life of the triune God. That is, the images and stories of all creative literature can be a response to the self-unveiling of God, and an occasion for the self-offering of God here and now” (Fiddes 2000:45).

The Lord of the Rings maak `n mens deel van `n nuwe werklikheid van moontlikhede, en kan daarom verstaan word as `n openbaring van die Drie-enige God. Openbaring gebeur wanneer die teks `n leser in die storie intrek en sodoende die leser se verstaan van hom/haarself en die werklikheid verander. Dit bring my by die volgende gedeelte waar ek wil reflekteer op hóé die narratief lesers in `n nuwe wêreld intrek.

5.3.3 Openbaring as storie

Narratief het in wese die vermoë om moontlikhede te openbaar¹⁴. Dit is nie net deel van die essensie van stories om moontlikhede te openbaar nie, maar narratief het ook die vermoë om lesers in `n storie in te trek. “We find with a sense of surprise that the drama is still going on, and that we are being drawn into it” (Fiddes 2000:30). Alle stories wil lesers in die storie intrek, en so is dit ook die geval met die Bybelse narratief. “The believer, brought to Jesus Christ by that Word spoken and received through the power of the Spirit, is led into the Great Narrative found only in this Book. To be drawn to Christ is to be drawn into the Story, into its ‘source’ text, and into its ‘resource’ community. The authenticity of the encounter with the Word of Jesus Christ, is inseparable, therefore, from the trustworthiness of Scripture” (Fackre 1997:162).

In `n vorige gedeelte (narratiewe kritiek) het ek die narratiewe benadering beskryf as `n benadering wat fokus op die teks self en nie die “waarheid” of betekenis soek nie, en dus nie na die openbaring soek agter die teks nie, maar **in** die teks self. Die vraag was: “can the structures of a text give the text the potential for being the occasion for revelation?” (Barton 2000:4). Deur te reflekteer op die werk van Jüngel en Ricoeur het ek ontdek dat dit inderdaad in die struktuur van narratief is waar moontlikheid vir openbaring bestaan. Ek het die vorige gedeelte afgesluit met die gedagte dat

14 Sien die bespreking van die Narratief in Hoofstuk 3, Narratief-kritiese benadering.

narratief die individu intrek in die meta-narratief van die drie-enige God. In hierdie proses verander die individu, en sy/haar verstaan van hom/haarself en die wêreld.

Stroup sê dat openbaring `n proses is wat ontstaan in `n historiese oomblik, maar wat voortgaan om ervaar te word as `n teenwoordige realiteit.

“Revelation is not simply a body of knowledge about God and the world which must be believed in order for individuals to become part of a particular community; rather, revelation is an event, a process, in which an individual’s understanding of himself and his understanding of reality have been radically altered. In each instance a form of narrative serves as the basis for this process of reinterpretation” (Stroup 1974:147).

5.3.4 Stories en verandering/transformasie

Ons het gekyk na hoekom en hoe stories die toekoms oopmaak en dat hulle tot die hart van die mens spreek, maar ons het nie bespreek hoe presies die narratief `n impak maak op die narratiewe van individue nie. In hierdie gedeelte wil ek kortliks bespreek wat dit is in die narratief, soos The Lord of the Rings of Openbaring, wat mense se lewens verander. Vir Stroup speel storie `n belangrike rol in die proses van openbaring, omdat die storie die individu/gemeenskap intrek en sodoende transformeer.

Die vraag wat ek in hierdie gedeelte wil ondersoek, is: Hoe werk stories? Green formuleer die vraag so: “How might our reading of the New Testament reform our ‘dispositions’ and so influence in this way our practices in the world?” (Green 1995:412). Barton skryf hieroor: “Paradoxically perhaps, they do so by showing us who we are ourselves, by opening to us the possibilities and the problems of being human in God’s world” (Barton 2000:54). Binne die Christelike gemeenskap is dit natuurlik die Bybel wat as primêre verhaal gesien word.

Dit is belangrik ten opsigte van die verandering wat stories bewerk, om daarop te wys dat stories nie ontvlugting bied nie, maar dat die teendeel eerder waar is. Auerbach skryf spesifiek oor die Bybelse narratief: “Far from seeking ... merely to

make us forget our own reality for a few hours, it seeks to overcome our reality: we are to fit our own life into its world, feel ourselves to be elements in its structures of universal history” (Auerbach 1957:12).

Dit is nie net dat daar moontlikhede lê in die struktuur van die teks van narratief nie, maar ook dat die mens se bestaan en selfverstaan essensieel narratief is. Dit is deur narratief dat die mens sin maak van hulle lewens en hulle bestaan. “Thus personal identity is just that identity presupposed by the unity of character which the unity of narrative requires” (MacIntyre 1989:102).

Meylahn gee `n opsomming van die belang van narratief in die verstaan van persoonlike identiteit (Meylahn 2003:103):

“Narrative understanding of human existence:

1. The character of the agent of an action needs to be understood in the context of narrative.
2. The subject of an action is thus a narrative subject.
3. Narrative understanding of character mediates between the two limits of personal identity (identity as the continuity (sameness) of selfhood and identity as selfhood without continuity).
4. Human existence is essentially narrative.
5. Memory is primary in understanding the self and memory takes the form of narrative.
6. Human lives are texts (narratives) of life, in other words literary artefacts” (Meylahn 2003:103).

As persoonlike en gemeenskapsidentiteit essensieel narratief is en as openbaring `n proses is waarin `n mens se verstaan van jouself en die werklikheid verander word, dan het openbaring te doen met identiteitsnarratiewe van individue en gemeenskappe wanneer hierdie identiteitsnarratiewe in God se meta-narratief ingetrek word. “revelation is both an *identity-forming* presence ... and *community forming* presence, whose impact is not merely private but corporate ... is *relationship-forming*” (Jodock 1989:93-94). God se openbaring in geskiedenis was nog altyd verbind aan God se optrede en die gevolglike antwoord van die mens, wat aan ons

bekend gemaak is deur die geskiedenis, waarvan die Bybel getuig. Openbaring het te doen met individuele en gemeenskapsidentiteit, maar die openbaring kom in die vorm van narratief (die storie/geskiedenis van God se Woord/optrede en die mens se respons).

Martha Nussbaum glo dat narratief so goed werk om moontlikhede aan ons te openbaar, omdat daar geen vasgestelde grens is tussen die narratiewe van mense in die werklikheid en narratiewe van mense in stories nie (Nussbaum 1986).

Goldberg (1982) in sy boek, *Theology and Narrative*, het drie verskillende narratiewe moontlikhede geïdentifiseer hoe 'n mense die verhouding tussen openbaring en die identiteitsnarratiewe van individue en gemeenskappe kan verstaan.

1. Openbaring as die strukturering van storie

Bybelse narratiewe is geskiedenis-agtige narratiewe of realistiese narratiewe. Met ander woorde die narratiewe is so realisties dat die leser in die wêreld van die teks intree. Die leser word so deel van die wêreld van die narratief dat hy/sy die narratief as werklikheid verstaan en dus sy/haar werklikheid by die werklikheid van die teks inpas (Goldberg 1982:162).

Aangesien die strukture van die Bybelse narratiewe en die werklikheid so ooreenstem kan dit lig werp op die werklikheid van die leser, en sodoende nuwe insigte en verstaan openbaar. Die leser kan dus deur 'n Bybelse teks insig in haar/sy werklikheid en lewe kry, en dit is moontlik as gevolg van die geskiedenis-agtigheid of werklikheids-ooreenkoms van die Bybelse narratiewe. Die onderskeid tussen die karakters in fiksie en karakters in die werklikheid word onduidelik. In 'n sekere sin is die werklike mense net so denkbeeldig soos die karakters van 'n storie (Barton 2000:55). Die Bybelse narratief of inderdaad enige narratief openbaar sekere waarhede aangaande die werklikheid van die individu. Die waarheid wat narratief openbaar is dat die realiteit beperk is en moontlikhede vir 'n ander en hoopvolle toekoms word oopgemaak deur narratief. In die vorige gedeelte het ek Ricoeur se gedagtes opgeneem dat die kruis van Christus in alle stories die werklikheid oordeel en dat die opstanding mense tot nuwe moontlikhede van hoop lei. Hierdie waarheid

is implisiet in alle tekste en deur hierdie moontlikhede kan `n individu sy/haar persoonlike narratief herstruktureer. Die Bybelse narratief bied aan die leser `n raamwerk waarbinne die wêreld van die leser en sy/haar lewe herstruktureer kan word en dan sin maak. Die boek Openbaring en The Lord of the Rings bied albei vir die leser `n raamwerk waarbinne hulle hul lewens en wêreld kan verstaan en ook hulle lewe nuut kan interpreteer.

2. Openbaring as die volg van die storie

Die Bybelse stories vertel vir ons wie God is en dit is slegs deur die stories dat ons kan verstaan wie God is. Lesers kan verstaan wie God is deur die storie te volg, aangesien God se karakter in die stories openbaar word. Eerder as om abstrakte teologiese leerstellings oor God te maak, word alles wat daar te wete is oor God opgevang in die Bybelse stories (Goldberg 1982:168).

3. Openbaring as `n uitleef van die storie

Goldberg identifiseer Hauerwas en Yoder as verteenwoordigers van hierdie verstaan van openbaring. Die gedagte is dat die narratief karakters vorm en karakters reageer op die wêreld na aanleiding van hulle karaktereenskappe. `n Persoon se karakter kan slegs verstaan word binne die konteks van die persoon se storie en hierdie storie word gevorm in die konteks van die gemeenskap waaraan die individu behoort. Daar is dus `n storie-verhouding tussen die individu en die geloofsgemeenskap (Root 1989:266). Om mens te wees beteken om doelbewus op te tree, maar hierdie optrede kan net verstaan word binne die konteks van hoe die wêreld gesien en verstaan word (Goldberg 1982:175). Met ander woorde `n mens se verstaan van die wêreld bepaal `n mens se optrede.

Die verstaan van die wêreld word oorgedra in die narratiewe van die gemeenskap. Hierdie narratiewe van die gemeenskap vertel die “viewpoints, judgments and reversal of assumptions” (Thiselton 1992:567). Die leser kan hierdie standpunte en oordele gebruik om sy/haar toekomstige optrede te bepaal soos wat hy/sy probeer lewe in ooreenstemming met die standpunte en oordele van die narratief - daardeur dus die narratief uitleef.

“The narrative projects possible worlds which engage the imagination by

providing strategies of projection for future action. Narrative stimulates the imagination, and offer constructs which project possibilities for future action. They activate the eschatological call of Christian pilgrimage, in the sense of beckoning onwards towards a new future action, or in some cases also warning readers of projected possibilities to be avoided. They provide a resource by which readers can transcend the present” (Thiselton 1992:569).

Ek glo dat al drie hierdie narratiewe interpretasies van openbaring belangrik is, en dat hulle nie noodwendig mekaar weerspreek nie, maar eerder mekaar komplementeer.

Die leser word gekonfronteer met stories en as gevolg van die realistiese aard van stories word die leser ingetrek in die wêreld van die narratief, maar in die storie word die leser gekonfronteer met die beperkinge van sy/haar werklikheid en die moontlikheid van 'n ander wêreld word in die verhaal openbaar. Hierdie openbaring van die beperkings en die moontlikhede open vir die leser nuwe moontlikhede om hulself en die wêreld te verstaan en dus ook nuwe moontlikhede om anders op te tree.

Die leser word ingenooi in die storie in (spesifiek die Bybelstorie) en deur die storie te volg ontdek die leser iets van die karakter van God. Die leser word in die storie ingetrek en sy/haar storie word hervertolk in die lig van God se openbaarde verhaal in die geskiedenis van die mens. Die nuwe verhaal van die leser sal sy/haar optrede in die toekoms bepaal omdat sy/haar karakter deur hierdie nuwe narratief gevorm is. Narratief het die vermoë om 'n leser in die wêreld van die teks in te trek en so ook deel te word van die leser se lewe en daarom kan narratief 'n transformerende funksie vervul.

Narratiewe het die vermoë om mense te verander of uit te daag om aanpassings te maak. Dit kan ook bevestiging gee vir die leser ten opsigte van spesifieke perspektiewe. “The self-understanding of the reader is challenged. Between the horizon of the text and that of the reader a creative tension develops which calls for the affirmation of the status quo or for the openness and courage to accept a new

self-understanding” (Lategan 1992:154). Dit is waar van alle verhale en dus ook van die boek Openbaring en The Lord of the Rings. Verhale kan mense verander en hulle perspektief op die lewe verander, maar die verhaal moet verstaan word. Openbaring word nie meer verstaan nie en daarom kan dit ook nie mense in die verhaal intrek nie. The Lord of the Rings aan die ander kant is toeganklik vir vandag se lesers en dus trek dit mense in die leefwêreld van die boek in en kan individue verander. Die vraag ontstaan egter: as The Lord of the Rings dit doen het ons dan nog die boek Openbaring nodig? Met ander woorde het ons dan nog die Skrif nodig en het die Skrif dan nog enige gesag?

5.4 Die narratief-kritiese benadering en Skrifgesag

Dit is nie die doel van die studie om deel te word van die debat ten opsigte van Skrifgesag of om kant te kies in hierdie debat nie. Dit is egter wel belangrik vir die studie om na die problematiek rondom die tema van Skrifgesag te kyk, omdat die studie die moontlikheid daarvan ondersoek om `n buite-Bybelse bron te gebruik om `n Bybelboek te verhelder.

Een van die uitdagings van die studie, wat aan die begin geformuleer is, is dat die Bybel nie meer gelees word in vandag se wêreld nie. Dit bring die hele vraag na die outoriteit van die Bybel ter sprake. As ek dan nou van `n buite-Bybelse bron gebruik wil maak om die leser te help om die Bybel te verstaan en te interpreteer, word die gesag van die Skrif daardeur ondermyn? “One difference between ‘stories’ in general and the bible is that no secular story has an ultimate or irreducible character for us, whereas for Christians there is an irreducibility about Scripture” (Barton 2000:4).

Alhoewel ek in die vorige gedeelte daarop gewys het dat ander stories dieselfde openbarende moontlikheid as die Skrif het, beteken dit nié dat die Bybel irrelevant is nie. Die Bybel se relevansie en outoriteit lê nie in die unieke karakter om God te openbaar aan die lesers nie, maar in die unieke getuienis van `n openbaring van God in die geskiedenis van die mens en daarom sal die Bybel altyd die primêre bron wees. Is dit al dat die Bybel die primêre bron is? Of is die Bybel `n outoriteit? Ek wil

graag reflekteer op die rol wat die Skrif as outoriteit in die kerk beklee.

Een van die uitdagings van die postmodernisme is die vraag na die outoriteit van die Skrif. “Two, or possibly three, questions have preoccupied Christians during the past two centuries: questions of authority in the church (whether the authority of the Bible, of dogma, or of the papacy), of the relationship between Christianity and modern society, and (possibly) of ecumenical relations” (Jodock 1989:1). Robin Nixon is van mening dat dit die groei in godsdienstige pluralisme is, saam met vele ander faktore waarmee die mensdom vandag gekonfronteer word, wat die vrae na die outoriteit van die Skrif op die voorgrond plaas (Nixon 1977:334). Die resultaat van hierdie uitdagings aan die Skrif is dat twee botsende sieninge ontwikkel het binne die populêre fundamentalisme, naamlik fundamentalisme en wat die fundamentaliste na verwys as liberalisme. Die twee sieninge blyk prominent te wees (Barton 1988:1). Mens is dus óf in die kategorie wat bevestig dat die Bybel foutloos is in elke opsig en dat dit die enigste en absolute bron is van alle Christelike waarheid, óf jy is “liberaal” en het oorgegee aan die relativisme van die wêreld.

Ek wil nie deelneem aan die debat nie, maar wil graag gedagtes formuleer en uitspreek ten opsigte van my siening van die outoriteit van die Skrif, met die oog op my studie. Ek glo dat die debat uit meer fasette bestaan as slegs die genoemde twee standpunte. So is daar byvoorbeeld die Westminster Symposium van 1946, *The Infallible Word*, wat `n verstaan van onfeilbaarheid / foutloosheid voorstaan wat nie noodwendig versoenbaar is met fundamentalisme nie.

Daar is ander teoloë, soos Moisés Silva (Silva 1988:67-80), in die Westminster skool en die sogenaamde Old Princeton skool wat argumenteer ten gunste van foutloosheid, maar wat ook pleit vir kritiese historiese eksegeese saam met hermeneutiek. Hulle argumenteer dat `n verstaan van foutloosheid onmoontlik is sonder histories-kritiese eksegeese en hermeneutiek.

Walter Brueggemann meen dat hierdie vraag nie opgelos kan word nie, want “the unsettling and disputatious quality of the question is, I believe, given in the text itself, because the Bible is ever so endlessly “strange and new” (Brueggemann 2002:5). Hy gaan voort deur te sê: “There is something intrinsically unfamiliar about the book, and when we seek to override that unfamiliarity we are on the hazardous ground of

idolatry” (Brueggemann 2002: 5).

John Barton is van mening dat nie al die argumente van die fundamentaliste sleg is nie, “but a good thing gone wrong: they point us towards important truths, but veer away from them themselves at the last moment because a doctrinaire conservatism blinds their eyes” (Barton 1988:2). Hierdie debat het sy oorsprong in die modernisme en vandag moet die debat oor Skrifgesag die postmodernisme ernstig neem.

Dit is belangrik om te reflekteer oor sommige van die sentrale sake rakende die debat, naamlik die kanon, inspirasie, foutloosheid en onfeilbaarheid, en outoriteit binne `n gemeenskap.

5.4.1 Die Kanon

Die gedeelte kan ingelei word met die vraag na hoe die Nuwe Testamentiese gemeentes outoriteit verstaan het. Die Nuwe Testamentiese gemeentes het drie outoriteite geken, naamlik 1. die Ou Testament, 2. die apostels en 3. Christus as hoogste outoriteit. Al drie hierdie outoriteite is getuies van God se Woord (Pöhlmann 1990:62), met ander woorde outoriteit vir die Nuwe Testamentiese gemeentes was die Woord van God.

In die eerste instansie was hierdie Woord van God mondelings gewees deur die apostels en ooggetuies van Jesus. Eers na die dood van die apostels het die geskrewe woord `n outoriteit geword. „Nach dem Tode der Apostel gewannen diese Schriften ... an Ansehen und Autorität, weil sie die verstummte *viva vox* der Apostel ersetzen mußten“ (Pöhlmann 1990:62).

Later het daar in die vroeër kergeskiedenis ander geskrifte ontstaan uit ander tradisies, onder andere die gnostici, en dit het tot gevolg gehad dat `n kanon saamgestel moes word om as `n riglyn en maatstaf te funksioneer. Die Nuwe Testament kanon is dan in die jaar 200 saamgestel, met 21 geskrifte, en in die tweede helfte van die 4de eeu is dit hersien en saamgestel soos ons dit vandag ken. Reeds met die ontstaan van die kanon het die vroeë kerk hulself al aan die *sola scriptura* beginsel verbind, met ander woorde alleen wat in hierdie kanon ingesluit is geld as Skrif. Die kanon was in sy oorsprong `n riglyn en `n maatstaf waaraan alle

tradisies gemeet is.

Teoloë verskil onder mekaar oor watter beginsels gebruik is in die samestelling van die kanon. So is daar byvoorbeeld Gaffin wat meen: “It may seem that the solution to this problem lies in the direction of establishing or distinguishing certain criteria – an index or mark that, by its presence or absence, demonstrates the canonicity or the non-canonicity status of a book in question” (Gaffin 1988:168). Gaffin glo egter dat die kerk nie sulke kriteria kon vind nie en dat dit ook nooit ooit moontlik sal wees om sulke kriteria te vind nie (Gaffin 1988:168), want hy is oortuig daarvan dat die kanon sigself geskep het. “Instead we must recognize that we are shut up to the New Testament canon as a self-establishing, self-validating entity. Canonicity is a unique concept. It neither coincides with what is apostolic nor even with what is inspired. Rather, canonical is what belongs to the New Testament, and what belongs to the New Testament is canonical” (Gaffin 1988:170). Volgens Gaffin is God die outeur en die oorsprong van die kanon (Gaffin 1988:171). Ek het slegs kortliks na Gaffin se gedagtes verwys omdat hy `n sekere standpunt verteenwoordig wat iets weerspieël van die debat oor Skrifgesag, maar wat nie die standpunt is van hierdie studie nie.

Die kanon het ontstaan uit `n historiese proses van 200 jaar waarin baie verskillende faktore `n rol gespeel het. Dat God betrokke was by hierdie proses is nie te betwyfel nie, maar dat in die samestelling van die kanon ook groot menslike faktore `n rol gespeel het is ook nie te betwyfel nie.

Wat belangrik is, is dat die Bybel (kanon) binne die kerk tradisioneel verstaan is as die teologiese beginsel van verstaan - *principium cognoscendi*. Wat bedoel word is “Scripture is an unconditional prerequisite of theology because God reveals God’s own self there and has endowed it with the divine spirit. God acts in God’s Word” (Sauter 2000:7). Hierdie beginsel beteken dat alle teologie wat gefundeer is op die Bybel onveranderbaar en onwankelbaar is deur enigiets en enigiemand. Die Bybel word dan bestudeer met die oog daarop om hierdie vaste kennis te verkry en dan word die Bybel soos `n fort teen die huidige geskiedenis, wanneer God en alle kennis van God vasgevang word in die “letter”. Was dit die idee van die Hervormers met die konsep *sola scriptura*, dat die Bybel hierdie bron is van kennis wat so seker

en vas is dat dit nie bevraagteken mag word nie? As dit die verstaan van die outoriteit van die Skrif is dan is die kerk in `n eenderse situasie as die religieuse instelling van Jesus se tyd. Dit is nie wat die Hervormers in gedagte gehad het nie.

“It is worth considering here that the appeal to Scripture, indeed to Scripture alone (*sola scriptura*), can have no other ground than the confession of ‘justification by grace alone’ (*sola gratia*). ‘Justification’ cannot have one meaning here and a different meaning there. God communicates God’s righteousness by speaking with us. Reading the Bible, like prayer, should be done with the expectation that God desires to give God’s own self to us. The two are not to be separated from each other. God’s unmerited gift is communicated to us nowhere but in the biblical word, and conversely, justification by grace and only in faith (*sola fide*) depends on the expectation of the action of God, an expectation which leads us to Scripture and lets us search in it. We do not search there to find what we already know, what we have been informed about for all time through a biblical instruction, but rather to come upon Christ in the pages and to hear him alone (*sola christus*) among all the voices; we encounter him anew time after time” (Sauter 2000:8-9).

Bybelse outoriteit word nie gevind in die woorde, reëls, regulasies, die wet of die Skrif nie, maar in die feit dat dit alleen die getuie is van God se optrede in die geskiedenis van Israel en in die lewe van Jesus. Die Bybelse outoriteit kan gevind word in die Christelike geloofsgemeenskap wat God uit Sy eie gekies het met die doel om Homself aan ons te openbaar deur hierdie getuie. Daarom is *sola scriptura* nie verskillend van *sola gratia*, *sola fide*, *sola christus* - almal geloofstandpunte - nie. *Sola scriptura* is `n geloofsinstelling waarmee die gelowige die Bybel benader, aangesien hy/sy oortuig is van God se getrouheid om te praat en te openbaar deur hierdie getuie. Dit is nie `n stelling van absolute gesag wat los staan van die geloof in `n getroue en openbarende God nie.

5.4.2 Inspirasie

Dit was eers later met Justin dat die outoriteit van die Skrif verbind is aan die inspirasieleer. Nog later, na *Vinzenz von Lerinum*, is die Skrif gesien as voldoende,

hoewel die Skrif die tradisie nodig het vir korrekte verstaan (Pöhlmann 1992:63). Hierdie gedagte het deel geword van die Katolieke leer dat Skrif en tradisie saam die outoriteit is vir die kerk - 'n gedagte wat eers weer deur die Reformatore bevestig is. Vir Luther was die Skrif geïnspireerd, maar dit was ook moontlik om die Skrif krities te benader vanuit die sentrum van die Skrif, wat Christus is volgens Luther se beskouing - „was Christum treibet“.

„Die Konkordienformel bekennt in ihrem >>Summarischen Begriff<<, allein die Hl. Schrift sei >>*iudex*<< (=Richterin), >>*norma*<< (=Richtschnur), >>*regula*<< (=Maßstab) und >>*Lydius lapis*<< (=Prüfstein) der Lehre, ihr sind die Traditionen >>niemals gleichzuordnen, sondern ... unterzuordnen<<“ (Pöhlmann 1992:64).

Die vraag na die Skrifgesag is 'n vraag oor die verhouding tussen Skrif en openbaring of Skrif en God se Woord. Vern Sheridan Poythress vra die vraag: “Does God’s meaning at every point coincide with the intention of the human author?” (Poythress 1988:81). Tradisioneel is die verhouding as volg verstaan: „Gott und Mensch als *causa efficiens* (=Wirkursache) bei der Entstehung der Schrift fungieren, und zwar Gott als *causa principalis* (=Hauptursache) und ihre menschlichen Verfasser nur als *causae instrumentales* (=werkzeugliche Ursachen)“ (Pöhlmann 1992:64).

Poythress meen dat die Bybel self vir ons die verhouding verduidelik. “The Bible itself shows the way to a more satisfactory resolution of the difficulty. In the Bible the human and divine authors do not simply stand side by side. Rather, each points to the other and affirms the presence and operation of the other” (Poythress 1988:83). God is die *causa efficiens*, byvoorbeeld in Deut 5:31; 6:1 waar God vir Moses uitsonder om Sy stem te wees vir die mense. Dit bly egter belangrik dat die mens, Moses, Paulus, of die profete die *causae instrumentales* is. Hulle is die instrumente met hulle eie verhale, kultuur en geskiedenis. Poythress argumenteer dat ons hierdie verhouding nie net kan ignoreer nie. “We cannot simply ignore the human author and try to concentrate only on what God is saying” (Poythress 1988:83). Dit is nie so maklik om die onderskeid tussen menslike bedoeling en Goddelike bedoeling in die Bybelse tekste uitmekaar te hou nie. Dit bring ons by die verborgenheid van God,

ook in die Skrif.

Die Bybel verstaan openbaring in verborgenheid, aangesien dit in die Bybel is wat ons die verborge, maar tog ook openbaarde God ontdek. So word die leser byvoorbeeld in die Evangelies vertel van die misterie van die teenwoordigheid van God in Jesus van Nasaret of die misterie van God geopenbaar in die kruis. “Gods voice, then is like an inaudible whisper – sometimes gentle, sometimes fierce – that jangles the nerves of the human spirit until, tensed and alert, it attends to what it is that God wants to “say”. That saying will be different according to the variable conditions in which the human spirit who encounter it find themselves” (Blount 2002:54). Ons het nie direkte toegang tot God nie. Slegs deur die inspirasie van die Gees het ons toegang tot God, maar selfs dan is die toegang onperfek en oop vir foutering.

Tekste wat aangehaal word om die gedagte van ’n onfeilbare verstaan van inspirasie te fundeer, is 2 Tim 3: 1; 2 Pet 1:20,21; Matt 5: 18; Joh 10:35; Openb 22:18. Hierdie tekste word gesien as tekste wat bewys lewer dat die hele Bybel deur God geïnspireer is of ingegee is (Du Toit 1996:417), en word beskou as die Bybel se getuienis oor die Bybel. James Barr antwoord op hierdie verstaan van die Skrif.

“According to the conservative arguments, it is not only Jesus who made “claims”; the Bible made “claims” about itself. The Book of Daniel “claims” to have been written by a historical Daniel some time in the sixth century B.C.; the book Deuteronomy “claims” to have been written by Moses; and more important still, the Bible as a whole “claims” to be divinely inspired. All this is nonsense. There is no “the Bible” that “claims” to be divinely inspired, there is no “it” that has a “view of itself”. There is only this or that source, like Timothy or 2 Peter, which makes statements about certain other writings, these rather undefined. There is no such thing as “the Bible’s view of itself” from which a fully authoritative answer to these questions can be obtained. This whole side of traditional conservative apologetic, though loudly vociferated, just does not exist; there is no case to answer” (Barr 1977:78).

Die vraag wat Barr tereg vra, is: Is hierdie tekste binne hulle konteks verstaan en

geïnterpreteer of is hulle buite hulle konteks aangehaal? As 'n mens die Skrif wil gebruik as 'n verdediging van die inspirasieleer, dan moet 'n mens probeer verstaan wat met die tekste bedoel is, maar moet mens ook kyk hoe Jesus en Paulus die Skrif gebruik het. Dan kan 'n mens dalk uitkom by 'n stelling van hoe die Skrif sigself verstaan.

Die Skrif se verstaan van die Skrif:

1. In die Skrif is daar tekens van 'n kanon, soos Ferguson dit stel, "there is evidence within the Old Testament of a canonical self-consciousness, a recognition that what is written is given by God to rule and direct his people" (Ferguson 1988:50)
2. In die Nuwe Testament word daar verwys na 'n Ou Testament kanon wat verstaan word as God se woord en wat gesag het vir die Nuwe Testament mense (Ferguson 1988:50). Jesus sowel as die apostels gebruik die Skrif as 'n norm.
3. Daar is 'n bewussyn onder die skrywers van die Nuwe Testament dat hulle skrywe dieselfde gesag het as die geskifte van die Ou Testament soos hulle dit destyds geken het (Ferguson 1988:51).

Ek glo dat hierdie insigte van onderskeidelik Barr en Ferguson belangrik is: dat die tekste wat aangehaal word buite konteks aangehaal word, maar dat ons wel in die Skrif 'n sekere Skrifverstaan vind. Die vraag is natuurlik, hoe het die skrywers van die Nuwe Testament of Ou Testament die Skrif verstaan en of die Skrifverstaan van die Skrif dieselfde is as die Skrifverstaan vandag. Jesus en die apostels het die Skrif as 'n gesag gesien, maar het hulle dit as 'n gesag gesien wat letterlik verstaan moet word, sonder interpretasie? "Die Skrif self gebruik die Skrif nie letterlik nie" (Du Toit 1996:418).

Die Skrif self kan vir ons vandag 'n aanduiding gee van hoe om die Skrif te gebruik. So byvoorbeeld haal Jesus in Lukas 4:18, Jesaja baie selektief aan. So kan 'n mens nog 'n klomp ander voorbeelde vind van hoe Jesus tekste of nie letterlik gebruik nie, of tekste selfs versag. "Die gesag van die Skrif beteken dus nie hier vir Jesus dat Hy dit letterlik net so moet neem nie. Telkens sien ons dat Jesus nie aan die Ou Testament 'n absolute gesag toeken op so 'n wyse dat dit slegs woordeliks geneem

mag word nie. Dit beteken nie dat Hy die gesag van die Ou Testament verwerp of geweld aandoen nie. Dit beteken maar net dat die betrokke Ou-Testamentiese tekste in relasie tot `n bepaalde situasie gestaan het en dat Hy dit nou gebruik relatief tot `n ander situasie. Daar is dus `n bepaalde historiese relatiewiteit tov die tekste” (Du Toit 1996:418-419). Die tekste moet binne hulle historiese en kulturele horison verstaan word. Jesus self het die tekste relatief tot hierdie horison verstaan. “What is worth noting, however, is that across the wide theological spectrum *everyone* agrees that you have to draw a line somewhere between the cultural assumptions in which the message of the Bible is presented and the message that is presented in them” (Placher 2002:39).

Paulus verstaan ook dat die gesag van die Skrif `n interpreterende gesag is. Die gesag van die Skrif is dus geïnterpreteerde Skrif (Dunn 1987:109-110).

Die gebeure wat in die Bybel opgeteken is, is nie `n beskrywing van eksakte geskiedenis nie, maar geïnterpreteerde geskiedenis. “Dit bevat ook nie die wil van God vir ons sonder meer so as `n tydlose en afgeslote grootheid wat `n mens maar net so direk kan aflees vir vandag nie, maar dit kom oor as die worsteling van die gelowige om tot die juiste verstaan van die wil van God te kom” (Du Toit 1996:419). Daar is geen direkte toegang nie, maar net die toegang deur die interpretasie deur die werking van die Gees.

Die teenwoordigheid van God in Jesus is slegs geopenbaar vir geloof, maar was histories verborge. Selfs die wat die naaste aan Jesus was het God nie in Jesus herken nie. Die Bybel is egter die enigste getuie van hierdie karakter van God en is dus essensieel vir die geloofsgemeenskap. Die insigte van Ricoeur en Jüngel in die voorafgaande gedeeltes sou nie moontlik gewees het as dit nie vir die Bybel was wat die verhaal van die Drie-eenheid en die verhaal van die kruis vertel nie.

God se teenwoordigheid is `n verborge teenwoordigheid, maar die Bybel vertel vir ons van `n God wat soek daarna om teenwoordig te wees in die geskiedenis. God was egter nie net teenwoordig in die geskiedenis van die verlede nie, maar is ook teenwoordig vandag in die gemeenskap van gelowiges, deur die krag van die Heilige

Gees. Die inspirasieleer sou verstaan kon word binne die narratief van die Triniteit. Die Gees was teenwoordig van die heel begin van die Christelike gemeenskap, waar Hy die gemeenskap gehelp het om tot spreke te bring, dit wat onuitspreeklik was / om te formuleer dit wat te groot is. “Whenever the people of God, formed by God’s presence, hunt for words to articulate the divine presence, Gods Spirit participates. The Spirit’s participation is inspiration. Inspiration is not identical with revelation but is a facet of the presence of God that comes after the identity-forming disclosure and experience called revelation” (Jodock 1989:100).

Die Gees werk daar waar die gemeenskap van gelowiges daarna streef om te verstaan en verlang om hul openbaringservaring tot uitdrukking te bring. “God’s wind blows through and blows past all our critical and confessional categories of reading and understanding. That blowing force that powers and enlivens, moreover, pertains not simply to the origin of the text but to its transmission and interpretation among us. The Spirit will not be regimented, and therefore none of our reading is guaranteed to be inspired. But it does happen – on occasion” (Brueggemann 2002:24).

Die woord inspirasie is problematies en is nie die korrekte vertaling van die Griekse woord *theopneustos* nie. “It is very desirable that we should free ourselves at the outset from influences arising from the current employment of the term ‘inspiration.’ This term is not a biblical term, and its etymological implications are not perfectly accordant with the biblical conception of the modes of the divine operation in giving the Scripture” (Warfield 1951:153). Hoe kan ons *theopneustos* vandag verstaan? “What is in view here is that *theopneustos* refers not to the in-breathing of God (either into the authors or into the text of Scripture) but to the “God-breathed” character of the product of the author’s writing” (Ferguson 1988:55).

In die ekstreme vorm van die inspirasie debat vind ons die gedagte dat tekste woordeliks geïnspireer is. Die gedagte “affirms that the inspiration of Scripture is not limited to its general teaching or to particular doctrines but extends even to the words” (Ferguson 1988:57). Ek vind aanklank by die gedagtes van Jodock in die verband. Woorde wat die Gees ons help om te vind word geïnspireerde woorde genoem op grond van die volgende redes:

1. Die begeerte om woorde te vind is reeds die werk van die identiteitsvormende teenwoordigheid van God in mens se lewe.
2. God se voortgaande teenwoordigheid vergesel die gemeenskap se getroue en kritiese ontdekking, hersiening en herformulering van hulle woorde, waardeur hulle uitdrukking gee aan die openbaring wat hulle beleef.
3. Die woorde wat gevind word is deursigtig en wys weg van hulleself na die teenwoordigheid van God (Jodock 1989:100).

Dit beteken dus dat inspirasie nie beperk is tot Bybelse boeke nie, maar dat `n boek soos The Lord of the Rings ook verstaan kan word as `n geïnspireerde boek, hoewel die Bybel normatief bly vir die nie-Bybelse bron. “Inspired nonscriptural sayings are subordinate to the inspired passages of the Bible in that the biblical texts passages are normative for the nonscriptural sayings” (Jodock 1989:101).

5.4.3 Onfeilbaarheid en foutloosheid

Die begrippe ‘onfeilbaar’ en ‘foutloos’ is dikwels gebruik met betrekking tot die Bybel, maar hierdie woorde kan vandag baie misleidend wees. Hulle is misleidend omdat hulle die fokus verskuif, weg van dit waarna die geïnspireerde woorde verwys, na die woorde self. Met ander woorde die fokus verander van dit wat deur die venster gesien word na die venster self (Jodock 1989:102).

Ten opsigte van die begrippe ‘onfeilbaarheid’ en ‘foutloosheid’, is daar verskillende ekstreme. Daar is dié wat glo dat die Bybel woordeliks en letterlik sonder foute is en dat histories-kritiese eksegeese of enige hermeneutiese teorie in teenstelling is tot die korrekte verstaan van die Bybel se outoriteit. Dan is daar die wat argumenteer dat onfeilbaarheid en foutloosheid kategorieë is wat glad nie meer in terme van die Bybel gebruik kan word nie. En dan is daar ook die wat `n middeweg volg, wat van mening is dat mens slegs ná histories-kritiese eksegeese en hermeneutiek, die Bybel se onfeilbaarheid vir die gelowige vandag kan ontdek.

Teoloë wat die foutloosheid van die Bybel verdedig, is byvoorbeeld die “inerrancy

movement” in Amerika en die Westminster Confession van 1973.

Dan is daar ook teoloë soos Tremper Longman, wat enersyds redeneer dat die Bybel `n lirerêre karakter het, maar andersyds verdedig hy `n teorie van foutloosheid. “To recognize this difference is to recognize that a literary analysis of a historical book is not incompatible with a high view of the historicity of the text, even one which affirms the inerrancy and infallibility of Scripture in the area of history” (Longman 1990:147).

Ouweneel (1987:29-35) verdedig ook die onfeilbaarheid van die Skrif, maar gebaseer op `n verstaan van inspirasie. Hy redeneer dat die Bybel sigself verstaan as `n geïnspireerde boek en daarom is dit deur God geïnspireer en kan dit dus geen foute bevat nie.

James Dunn kritiseer hierdie gedagtes, wanneer hy skryf, “(it) is in fact a flight from the relativities of the historical documents which make up the Bible. Such a position can be maintained only at the cost of abstracting the documents from their original life-settings in order to give them an absoluteness which is to all intents and purposes timeless – though the programme is never quite carried through with complete consistency” (Dunn 1984:24).

Hoe moet `n mens die onfeilbaarheid en foutloosheid van die Bybel verstaan?

Warfield argumenteer dat `n mens moet onderskei tussen wat die Bybel wil leer en wat deel was van hulle verstaanswêreld.

“No one is likely to assert infallibility for the apostles in aught else than in their official teaching. And whatever they may be shown to have held apart from their official teaching, may readily be looked upon with only that respect which we certainly must accord to the opinions of men of such exceptional intellectual and spiritual insight... A presumption may be held to lie also that [Paul] shared the ordinary opinions of his day in certain matters laying outside the scope of his teachings, as, for example, with reference to the form of the earth, or its relation to the sun; and it is not inconceivable that the form of his language, when incidentally adverting to such matters, might occasionally play into the hands of such a presumption” (Warfield 1951:196-197).

Dit is egter baie moeilik om te onderskei tussen wat in die Bybel mens as lerend sou

kon verstaan en wat in die Bybel net die opinie is van die skrywer of bloot deel was van sy leefwêreld. Elke leser van die Bybel sou natuurlik verskillende tekste as lerend beskryf. Placer maak die volgende voorstel: “I think we can, sometimes at least, with appropriate caution and self-criticism, draw lines between the point in the text (what it teaches) and the assumptions the author brought from his time and place to express that point” (Placer 2002:40).

Na aanleiding van hierdie argument sou teoloë soos Silva sê dat die Bybel nie letterlik foutloos is nie, maar dat die Heilige Gees sou verhoed dat die skrywers valse leerstellings maak, met ander woorde die inhoud van die leerstellings is wel foutloos. Die Heilige Gees werk ook saam met die outeur en gebruik die persoonlikhede en die kulturele en historiese situasie van die skrywers. Dit moet in ag geneem word en beteken dat, hoewel die inhoud van leerstellings dus foutloos is, kan die kulturele en historiese inbedding van die leerstellings nie as foutloos verstaan word nie (Silva 1988:71).

Hierdie debat is nie maklik om te volg nie, want oor wat presies foutlose leerstellings is, is daar oor nie eenstemmigheid nie. As gevolg van hierdie debat oor die foutloosheid en onfeilbaarheid van die Skrif is die outoriteit van die Skrif en die relevansie van die Bybel aangetas. Sommige teoloë het gedink hulle kan die outoriteit van die Bybel red deur die outoriteit van die Bybel te plaas binne die morele en geestelike waardes wat dit verkondig. Daar is egter ander antieke en moderne geskrifte wat ook morele waardes verkondig, so wat maak die Bybel meer gesaghebbend as ander geskrifte?

Die vraag na die historiese en kulturele verskille tussen vandag en destyds maak die Bybel ook ontoeganklik vir vandag se lesers. John Bright dui in sy boek, *The Authority of the Old Testament*, aan: “To read the Old Testament in its literal meaning is to see it in its strangeness; and to see it in its strangeness is to raise again the question of Marcion” (Bright 1967:63), Het die Ou Testament enige betekenis vir die Christen? Die letterlike betekenis van die teks word verkry deur die grammatikaal-historiese metode “the text taken as meaning what its words most plainly mean in the light of the situation to which they were originally addressed; the

grammar interpreted against the background of 'history'" (Bright 1967:63).

Dit kan egter slegs gesien word as die eerste stap in die interpretasie, want dit maak die teks ontoeganklik vir diegene wat nie in die oorspronklike situasie leef nie. Bright het gemeen: "it is through its theology, not its ancient forms and institutions, that the Old Testament speaks with relevance and authority to the church" (Bright 1967:152). Hierdie Bybelse teologie is in gevaar op die basis wat Bright voorstel, want as dit slegs binne die antieke konteks verstaan kan word, kan dit maklik niks méér wees nie as 'n beskrywing van Bybelse idees en gelowe. Vir Bright self is dit duidelik meer as dit - dit is die resultaat van sy beskrywende wetenskap, en dus kan enige geleerde wat dieselfde metode volg tot dieselfde slotsom kom.

Die probleem van die outoriteit van die Bybel is 'n probleem wat ontstaan as gevolg van kerklidmate se behoefte om God se gesag sigbaar en voelbaar te maak op 'n onbetwisbare manier soos dit nooit was vir die mense van die Bybel nie. "The authority of God's word everywhere in Scripture is invisible, intangible, and contestable" (Smart 1970:98). Die gesag is beleef deur diegene wat Gods Woord as openbaring beleef het, maar wanneer ander hierdie gesag bevraagteken het, kon hulle dit nie rasioneel of objektief bewys nie.

"The hidden character of divine authority is evident also at the center of Scripture in the life and ministry of Jesus. Jesus spoke and acted with authority, an authority that angered the religious officials of his day who claimed for themselves an incontestable divine authority based securely upon the text of Scripture which they identified in every detail with the word of God" (Smart 1970:100).

Die Woord en die Gees van God is onskeibaar. Dit beteken dat die Woord van God nie 'n reeks idees, woorde, gelowe of ander voorstellings is nie, maar dat dit God self is in sy gekose manier om mens te word. "No one has heard God's word until in the hearing of the word he has received God himself in his Spirit to be the sovereign center of his existence and the wellspring of his life" (Smart 1970:100).

Om God se Woord te ontvang is om die gesag en soewereiniteit daarvan te identifiseer. "This, then being the nature of God's authority for the prophets, for

Jesus and for the apostles, it would seem to be axiomatic for a Christian church that it can assert for the Scriptures or for itself as their interpreter no other authority than was claimed by those primary witnesses” (Smart 1970:101).

Ons kan nie die gesag van die Skrif vind in die religieuse begaafdheid van die skrywers of in die aanspraak dat `n objektiewe Bybelse teologie gevestig kan word deur `n metodologie nie. “The content of the text, freed from its time-conditioned context, and given new contemporary clothing in which to meet the present human situation, asserts its own authority. It requires the service of the scholar and the interpreter to find its liberty but neither of them can ever, however much he tries, make its authority other than invisible, intangible, and contestable” (Smart 1970:101).

`n Mens kan dus sê dat om jou te beroep op die outoriteit van die Skrif (*sola scriptura*) `n proses is waarin die logiese konklusie gebou moet word, maar dit is `n proses van betrokke raak by die narratief van God, onthul deur die Skrif en `n ervaring van teologiese verbintenis “of what is foundational, and becoming aware of its place within the Bible as a whole. In short, appeal to scripture means reading the bible with the well-founded assumption that God intervenes here, that the Word of God intervenes. This expectation steps out of scripture towards us, and we perceive it” (Sauter 2000:15).

Dit is belangrik om te onthou dat die Woord van God altyd in konflik is met die woord van die mens. Die outoriteit van die Skrif is dus nie `n appélhof om verskille van opinie en teologiese argumente uit te sorteer nie, maar die God wat Homself aan ons openbaar deur die Skrif en meer spesifiek deur die kruis van Christus, waarin Hy Homself openbaar in paradoks en so alle menslike opinies en teologieë uitdaag.

`n Riglyn vir die benadering van Bybelse tekste vind ons in drie sulke paradokse, naamlik: letter en gees, wet en evangelie, belofte en vervulling. Sauter se verstaan van hierdie drie is nie dat mens verskillende tekste met elkeen kan identifiseer nie, maar dat die Woord van God altyd beide is (Sauter 2000:22-24). God se Woord kom tot ons as letter, maar “spirit refers to God’s freedom in His speaking. God is not free, of course, with regard to what God has spoken. God communicates the divine

freedom to us and breaks open the walls we have built around ourselves, opening us up to listen to God's own self" (Sauter 2000:23). God se Woord kom tot ons as wet en as Evangelie. Dit beteken dat elke Bybelse woord ontmoet kan word as wet en as Evangelie. Die wet is God se oordeel en die Evangelie is God se genade en verlossing, en beide is aan ons openbaar in dieselfde woord. En uiteindelik kom God se Woord tot ons as belofte en vervulling, maar hierdie twee word nie gesien in historiese volgorde nie. Die belofte is vervulling en die vervulling is belofte soos aan ons onthul word in die storie van Christus.

Die foutloosheid van die Bybel kan verwys na die vermoë van die Bybel om die gelowige in die rigting van openbaring te stuur. Ek het vroeër daarna verwys dat die terme onfeilbaar en foutloos misleidend is, omdat dit die leser mislei deur die fokus te verskuif. Dit is egter op nog 'n manier misleidend. "They obscure the need for ongoing reinterpretation. They obscure the unending search for language more adequate to the task of mediating God's presence today. They obscure the role played by the ongoing presence of God in the community of faith as that community refines its language to make it once again transparent to the presence of God. Because language changes – as anyone realizes who tried to read Old English – the words themselves are not irreformable. Our language must be opened up to the same presence as that to which the original words witnessed" (Jodock 1989:103).

5.4.4 Outoriteit en Gemeenskap

In die eerste paragraaf wat handel oor die outoriteit van die Skrif, het ek verwys na die twee pole in die debat: 'n konserwatiewe fundamentalisme, en waarna die fundamentaliste verwys as liberalisme. Die fundamentaliste, of 'hard authority' in die woorde van Barr, neem nie die postmoderne realiteit in ag nie. Barr onderskei tussen "harde outoriteit" en "sagte outoriteit" (Barr 1971:27-29). In die debat oor outoriteit is 'n verdere onderskeid getref tussen "authoritarian" en "authoritative". "The first term would indicate that facts had to be accepted and commands obeyed however unreasonable they might seem simply because the source of authority had said so. The second is taken to mean that facts are accepted and commands obeyed because they commend themselves to those to whom they are addressed" (Nixon

1977:335). Die eerste siening van outoriteit is ondermyn omdat outoriteit in die modernisme as sulks bevraagteken is.

In die kerkgeskiedenis is hierdie beginsel van *sola scriptura* gebruik as 'n beginsel van regverdiging. Dit is gebruik om leerstellings, idees, morele wette ensovoorts te regverdig. Hierdie verstaan van die outoriteit van die Bybel wat tradisies en leerstellings regverdig is oor die laaste dekades ondermyn en het die gebruik van die Skrif bevraagteken.

Die outoriteit van die Skrif word deur verskeie faktore ondermyn:

1. Die moderne mens het geweier om onmondig te bly, wat Bonhoeffer noem "man's coming of age". Dit gaan nie soseer oor volwassenheid nie, as oor die mens se trots, aangesien die dae van blinde geloof in godsdiens, politiek en opvoeding verby is.
2. Die ontwikkeling van moderne tegnologie en kennis speel ook 'n rol in die ondermyning van die outoriteit van die Bybel.
3. Die ontwikkeling van historiese kritiek.

B. A du Toit wys daarop dat die gesag van die Skrif vir baie moderne mense gegrond is op die gedagte dat die Bybel historiese feite op 'n akkurate wyse weergee (Du Toit 1996:414). Hierdie gedagte word dan voortgesit in 'n sekere waarheidsbeskouing waarvolgens waarheid gelykgestel word aan historiese feite (Ord & Cloote 1994:xi,xii).

"In a postmodern society, the conservative alternative perceives at least part of the problem. It recognizes the relativism, the secularism, the disorientation, and certain facets of the individualism of postmodern human beings. But it recoils from the features it recognizes rather than emphathizing with or letting itself "be with" those caught up in them. The solution recommended by the conservative position involves assent to an authoritarian view of the Bible, one that imposes upon the church and, often, upon society one particular historical embodiment of the kingdom of God" (Jodock 1989:8-85).

Ek glo dat die outoriteit van die Skrif nie lê in die unieke openbarings nie, maar eerder in die unieke getuienis van openbarings en veral in die rol wat die Bybel speel in die vorming van identiteit van geloofsgemeenskappe (Israel en die kerk). Die outoriteit van die Skrif lê in sy narratiewe karakter om mense in te trek in `n nuwe verhaal wat hulle `n nuwe perspektief gee op die lewe. “The Bible does not prescribe solutions for the perplexing issues of our day or supply ready-made answers to every difficulty, but it does offer the framework with which to address them” (Jodock 1989:83). “The Bible shows how certain human beings derived from the identity of God the standards that would govern their own behavior as a community of faith and the standards by which they would assess the behavior of peoples beyond the boundaries of their own community” (Jodock 1989:83).

My siening dat die Bybel outoriteit het, selfs is daar ander tekste wat ook geïnspireerd is, wil ek op twee maniere motiveer.

5.4.4.1 Die funksionele antwoord

Baie kortliks gestel het die Bybel gesag omdat mense in die kerk in die verlede en vandag waarde daarin vind om die Bybel as `n gesag te sien. Wat beteken gesag? Gesag is net gesag binne `n gemeenskap en binne `n konteks en kan ook net uitgeoefen word binne die sekere konteks en gemeenskap. So byvoorbeeld is die gesag van `n Zulu koning net gesagsvol binne `n Zulu gemeenskap en sou dit baie min beteken in `n stedelike konteks van Noord-Amerika. Gesag is dus altyd aan `n sekere konteks en gemeenskap verbind. Net so geld die gesag van die Bybel ook net binne `n sekere konteks en gemeenskap, naamlik die geloofsgemeenskap. “In the community of faith the Bible makes its claim on persons – to be taken seriously in their decision making and to inform their sense of direction purpose” (Jodock 1989:106). Die Skrif het eers gesag oor `n mens as die individu die teenwoordigheid van God beleef het wat deur die woorde van Markus, Lukas of Paulus aan hom/haar oorgedra is. “Authority is the result rather than the presupposition of this encounter. It grows out of the functioning of the text and is the product of the text’s usefulness in mediating the presence of God” (Jodock 1989:107).

Dieselfde geld vir die waarheid van die Bybel. Dit is `n eksistensiële waarheid wat ervaar moet word en eksistensiële verandering moet plaasvind voordat dit as waarheid erken en aanvaar word. “A person is not convinced of the Bible’s truth before a transformative contact with the community of faith. The truth of the Bible can be established only by praxis, by living its insights in fellowship with others” (Jodock 1989:108).

5.4.4.2 Die materiële antwoord

Hoekom is die Bybel so `n goeie funksionele gesaghebbende boek vir die geloofsgemeenskap?

- i. Die Bybel het die waardigheid om die “identity-forming presence of God” oor te dra. “In a metaphor, the Scriptures are transparent: revelation shows through the Bible’s words” (Jodock 1989:114). Die woorde van die Skrif wys dus na dit wat buite die woorde is, naamlik die openbaring van die teenwoordigheid van God. “When used properly in the context of Christian community, the words communicate to readers and listeners the identity-forming presence of God. They mediate to the present generation the revelation that shaped the identity of the Christian community” (Jodock 1989:115).
- ii. Die Bybel leer vir ons die taal van geloof. Ons is almal deel van `n taal-wêreld en hierdie taal-wêreld bepaal hoe ons die wêreld sien en verstaan. Die gelowige met sy/haar taal-wêreld word blootgestel aan `n openbaring van God se teenwoordigheid in ons wêreld en in ons geskiedenis, en die taal van die persoon het nie die vermoë om hierdie gebeurtenis te verwoord nie. Die taal-wêreld van die individu moet vergroot word om hierdie ervaring te akkommodeer (Lindbeck 1984:32-41). Elke nuwe ervaring het hierdie taal-wêreld nog verder en verder vergroot totdat `n taal gevind is wat die teenwoordigheid van God en die identiteit van die gemeenskap kon kommunikeer.

Die Bybelse narratiewe is getuies van die openbaring en hierdie getuies word die tradisie wat voortdurend herinterpreteer word in die konteks van die groeiende geloof van Israel en die kerk.

“The tradition was alive and growing as the expression of Israel’s faith and at the same time it became the authoritative definition of that faith as witness to the nature of God’s relation not just with Israel but with all of men” (Smart 1970:145). Vandag hoef ons nie nuwe taal te skep om te verstaan nie, maar ons word deel van die taal van die geloofsgemeenskap, die taal van mense wat voor ons God se teenwoordigheid beleef het in die geskiedenis van die wêreld. So word die taal van die Skrif normatief vir die gelowiges. Die taal van die Skrif het ook in dié sin gesag, dat dit ook die werklikheid van die gelowige vorm (Jodock 1989:116).

Hierdie taal-wêreld is nie afgesluit nie, maar is oop vir die toekoms en om gedurig nuut interpreteer te word.

Beide die tradisie en die verbondsverhouding waarvan die Skrif getuig was nie afgesluit nie, maar oop vir die toekoms en het vorentoe gekyk. Gabriel Josipovici voer aan dat die Ou Testament gekenmerk word deur openheid (Josipovici 1988:274). Die Bybel is nie ’n geslote stel beginsels of voorveronderstellings nie, maar is oop vir verdere interpretasie en verstaan soos wat die inhoud van geloof duideliker word. Dit is hierdie tradisie wat getuig van die openbaring van God in geskiedenis en wat neergeskryf is in die Ou Testament, wat die storie en identiteit van Israel vorm. Sonder hierdie storie sou daar geen Israel wees nie en sonder die storie sou Israel haarself nie in die toekoms kon sien nie, want haar stories is altyd oop vir die toekoms.

Hierdie stories is onmisbaar vir die selfverstaan van Israel en vir die Christene vandag. Dit is slegs deur die stories van God se optrede in geskiedenis en Israel se antwoord op God se optrede dat die identiteit van Israel bepaal en gevorm word. Die Skrif is noodsaaklik vir die lewe en die identiteit van die geloofsgemeenskap. “On the threshold of the New Testament we receive a warning of the peril to revelation when the dialectic between the witness of the tradition and the continuing reality of revelation in the community of faith is dissolved” (Smart 1970:146). As dit gebeur word beweging gestop en die geloofsgemeenskap steek vas in religieuse strukture. Dit gebeur wanneer tradisie gelykgestel word aan openbaring en dan is daar geen ruimte meer vir profete soos Johannes die Doper of vir Jesus nie. Die God van die

verbondsverhouding word dan aanbid op 'n afstand van tradisie en daar word nie meer van God verwag om lewend en aktief te wees vandag nie. Jesus het hierdie dialektiek van openbaring herstel deurdat hy God 'vrygemaak' het van die gevangenis van tradisie (Smart 1970:146). Die hele vraag aangaande die outoriteit van die Skrif is deur die eeue misbruik en het van die Bybel iets gemaak wat dit nie bedoel was om te wees nie. In die proses is die Bybel verskraal tot 'n tradisie wat op 'n afstand aanbid word.

Wat in Israel gebeur het kan maklik herhaal word in die kerk, dat tradisies oor die openbaring so gesaghebbend word dat God se teenwoordige en aktiewe openbaring in die geskiedenis nie gehoor of gesien word nie.

Hierdie getroue God word geopenbaar aan die mens en die Skrif getuig van die openbaring. Die hart van die evangelie van Jesus was 'n herinterpretasie van die werklikheid van openbaring wat aan die hart van Israel se bestaan was, naamlik dat God by die mens is en die mens by God. Wat hierdie openbaring nuut gemaak het was dat die teenstrydigheid tussen die mens en God, wat Israel se tragiese geskiedenis en die mens se pynlike dilemma was, oorkom is (Smart 1970:146). Die openbaring in Jesus moet gekonfronteer word met die teenstrydigheid tussen 'n mens self, 'n mens se wêreld en God, maar terselfdertyd gekonfronteer word met die genade van die liefde van God wat graag die verbondsverhouding tussen mens en God wil herstel. "The revelation was reality in him and through him in the community of faith that had its origin from him (Smart 1970:147).

Hierdie was 'n radikale herinterpretasie van die verbondsverhouding tussen God en Israel en dit is duidelik uit die ontwikkeling van die Nuwe Testament kanon dat dit nie 'n ordelike proses was om tradisie te ontwikkel wat getuig het van hierdie openbaring soos dit deur die kerk ervaar is nie. "That continuing presence in history, then, is the reality of the Christian revelation, but it is sustained only as the church in its tradition, whether it be gospels, letters, or history, continues to remember the events in which it had its origin" (Smart 1970:148).

Stanley Hauerwas voel dat die outoriteit van die Skrif gevind moet word in die soort gemeenskap wat die narratief skep. "The authority of Scripture derives its

intelligibility from the existence of a community that knows its life depends on faithful remembering of God's care of his creation through the calling of Israel and the life of Jesus" (Hauerwas 1981:53). Met ander woorde, volgens Hauerwas moet die gesag van die Bybelse narratief verstaan word binne die konteks van die gemeenskap wat hierdie narratief skep. Otoriteit kan nooit apart van gemeenskap verstaan word nie. "A community is a group of persons who share a history and whose common set of interpretations about that history provide the basis for common actions. The diversity of accounts and interpretations of a community's experience is exactly the basis of authority" (Hauerwas 1981:60).

Om op te som: die gesag van die Skrif binne die Christelike konteks is dieselfde krag wat 'n gemeenskap in staat stel om intelligent te reageer op die hede deur 'n beredeneerde herinterpretasie van die Woord van God - die Woord van God soos dit na ons toe kom in die paradoks van die kruis en die opstanding en wat dit beteken vir die toekoms. Dié Woord van God word aan ons gekommunikeer deur die storie van God.

Gesag word belangrik en relevant wanneer 'n gemeenskap besluite in die hede kan regverdig op die grondslag van 'n gedeelde tradisie/storie van daardie spesifieke gemeenskap. Die tradisie (narratief) is die otoriteit waarop besluite gebaseer word. "This leads us to a final reason for the special authority of the Bible: the church is a community of faith which has been shaped by reliance upon the text of scripture, and which has made scripture the foundational witness in its life. As long as we regard ourselves as members of this community, we have an obligation to relate to scripture and to wrestle with it for meaning. We must always be in dialogue with the history of scripture" (Fiddes 2000:46).

6. DIE VERTALING VAN DIE SKRIF IN KONTEMPORÊRE TAAL

Die vraag is of dit wenslik is om die boodskap van die Bybel in eietydse taal te vertaal? Die vraag kan ook anders gestel word in die lig van hierdie studie: Is dit

moontlik om eietydse metafore en narratiewe te gebruik om Bybelse betekenis uit te druk? Is dit moontlik om verskillende tekste te vind om dieselfde *reference* oor te dra, en om dieselfde bedoelings as die oorspronklike/implisiete outeur oor te dra?

In die vorige gedeelte het ek aangedui dat openbaring wel in buite-Bybelse tekste plaasvind en dat openbaring inherent in tekste is, aangesien dit oop is vir nuwe moontlikhede. Ek het ook aangedui dat die Skrif belangrik is vir die geloofsgemeenskap en dat die Skrif gesaghebbend bly, aangesien dit die storie van 'n openbarende God vertel en hoe mense gereageer het op hierdie openbarende God, en hoe die geloofsgemeenskap deel van hierdie storie voel. Om hierdie rede kan die Skrif nie geïgnoreer word nie, maar moet dit geïnterpreteer word en toegelaat word om tot taal te kom in die hedendaagse konteks.

Ek wil ondersoek hoe moontlik en regverdigbaar dit is om nuwe stories/metafore te gebruik om die Skrif toe te laat om tot taal te kom in die hedendaagse konteks. Die narratief-kritiese benadering redeneer dat die leser op die teks moet fokus. Die narratiewe benadering ontken nie die historisiteit van tekste nie, maar redeneer dat die historisiteit relatief is en nie absoluut nie, aangesien die teks betekenis deur tyd en oor kulturele grense heen oordra. Die tradisionele argument teen vertaling van Bybelse tekste in eietydse taal is dat die Bybel oor tydlose waarhede beskik en dat interpretasie en vertaling daarom nie kan of moet verander oor tyd nie.

Hierdie mening is beslis nie Bybels nie, aangesien die Bybel self nie waarheid in hierdie platoniese kategorieë verstaan nie. "Such a view of truth can be described as theological only if Christianity is built on Platonist metaphysics" (Thiselton 1986:153). Volgens die Griekse verstaan is waarheid nodig en onveranderlik. "It belongs to the essence of truth to be unchangeable and, thus, to be one and the same, without beginning or end" (Pannenberg 1970-1973.2:19). 'n Mens moet onderskei tussen noodsaaklike waarheid en toevallige waarheid. Noodsaaklike waarheid hang nie af van gebeurtenisse nie, maar of 'n stelling waar is by definisie (Thiselton 1986:153). Toevallige waarheid hang af van omstandighede en kan verander van tyd tot tyd. Pannenberg voer aan dat Bybelse waarheid eerder toevallig as noodsaaklik is, aangesien dit verbind word aan historiese gebeurtenisse en nie aan absolute

stellings wat waar is by definisie nie. Die waarheid van God is nie `n noodsaaklikheid nie, maar moet gedurig gestaaf word (Pannenberg 1970:73.2:8). “A God of necessary truth would be unrelated to human life and experience” (Thiselton 1986:153). Hierdie is die verstaan van waarheid deur die Bybel self, soos die waarheid van God keer op keer openbaar is. Die Bybelse verstaan van die waarheid van God is dus `n toevallige waarheid wat openbaar word deur gebeure in die geskiedenis. Bybelse verstaan van waarheid is toevallig, aangesien dit keer op keer opnuut interpreteer word regdeur die geskiedenis van Israel.

Om bloot die oorspronklike woorde te herhaal, “[is] nothing more than just a tradition, mere form of speech, a dead relic of the language of the past” (Ebeling 1967:3). Die funksie van vertaling is om betekenis oor te dra en die betekenis relevant en betekenisvol te maak vir die nuwe konteks. In die denke van Ebeling en Fuchs beteken dit nie dat die Nuwe Testament nie die “mag” het tot selfinterpretasie, of nie ruimte kan skep vir verstaan nie. Daarom dring Ebeling aan dat hermeneutiek “consists in removing hindrances in order to let the word perform its own hermeneutic function” (Ebeling 1963:318-319). Die narratief-kritiese benadering sal saamstem met Ebeling dat tekste die mag het om hulself te interpreteer, maar dat die struikelblokke uit die weg geruim moet word sodat tekste hul hermeneutiese funksie kan vervul. Struikelblokke is byvoorbeeld simbole en metafore wat deur tyd gekondisioneer is, sowel as tradisionele interpretasies wat die voorbegrip van die werklike lesers vorm sodat die implisiete leser nie meer die boodskap kan ontvang nie.

Die sleutel tot die nuwe hermeneutiek is hoe die Nuwe Testament op `n nuwe manier tot ons spreek. Wolfhart Pannenberg sê: “in a changed situation the traditional phrases, even when recited literally, do not mean what they did at the time of their original formulation” (Pannenberg 1970:9). Dus, sê Ebeling, “the same word can be said to another time only by being said differently” (Ebeling 1971:265).

Om na `n nuwe taal te vertaal noodsaak dus dat die woorde opnuut bedink word (Ebeling 1961:188). Dit is nie slegs waar vir Bybelse vertalings nie, maar ook vir prediking. Die prediker vertaal die teks gedurende prediking na die wêreld van

sy/haar hoorders.

Die Bybel self is `n getuie van hoe die Skrif kontemporêr geword het, aangesien die Bybel `n periode van duisende jare dek. Gedurende hierdie lang geskiedenis het een ding konstant gebly en dit was die verbondsverhouding tussen `n onsigbare God en mense wat bewus was van die aanspraak wat hierdie God op hulle maak. In hierdie tradisie wat getuig het van die verbondsverhouding was daar `n volharding om druk van omringende kulture te weerstaan, en terselfdertyd `n beweeglikheid te hê/te ontwikkel tot herformulering in elke nuwe tydperk op `n relevante en geskikte manier tot die tydperk. Wanneer die leser toetree tot die wêreld van die Skrif verleen hierdie Skrif aan die leser die vryheid en verantwoordelikheid om geloof uit te druk in `n taal van sy/haar eie. Dit ontken nie die feit dat Bybelse waarhede in `n sekere sin tot `n mindere mate ewig is nie. Thielicke redeneer dat hierdie waarhede ewig is in die sin dat dit moontlik is om hulle toe te pas deur die eeue heen, natuurlik deur hermeneutiese refleksie. Vir Thielicke is Bybelse waarhede “historically variable” aangesien hulle “change with each new present” (Thielicke 1974:25).

Om slegs die woorde van die Nuwe Testament meganies te herhaal, sou ontrou wees aan die “intention of the New Testament writers” (Thiselton 1986:156). Pannenberg sê: “in a changed situation the traditional phrases, even when recited literally, do not mean what they did at the time of their original formulation. ... an external assimilating of Christian language to the thoughts and manner of speaking of the biblical writings is always an infallible sign that theology has sidestepped its own present problems, and thus has failed to accomplish what Paul or John, or, in his own way, even Luther, each accomplished for his own time” (Pannenberg 1970-73.2:9). Die kerk sou dus nader kon kom aan die Bybelse bedoelings as die kerk ernstig met die probleme en gedagtes van die tyd omgaan. Ebeling ontken nie dat daar momente is wanneer `n teks net soos dit is gebruik kan word en dat dit dan insig bring en betekenis oordra nie. Hy reflekteer hierop in die konteks van `n situasie waar `n groep soldate na die oorlog gehoor het van die dood van Hitler en hy `n gedeelte uit Jesaja 14 gelees het (Ebeling⁶1967:11). Ebeling verwys terug na die Hervormers wanneer hy sê: “Luther is concerned with setting forth and affirming

⁶ Ek verwys na die boek *The Problem of Historicity in the Church and its Proclamation*.

the necessity of an interpretation which is always carried through anew in repeated listening to the word of Scripture, as opposed to a persistence in a normative interpretation previously established and now placed above the Scriptures” (Ebeling 1967:14). Ebeling se ‘normatiewe interpretasie’ kan vergelyk word met wat die narratiewe kritiek verstaan as die bevooroordeelde lees deur die regte leser. Ek gebruik die term ‘bevooroordeelde lees’ omdat die regte leser lees vanuit `n konteks wat deel uitmaak van `n tradisie.

In hierdie konteks is dit belangrik om `n onderskeid te tref tussen woorde (meervoud) en die Woord, met ander woorde dit is nie `n kwessie van die verstaan van enkele woorde nie, maar verstaan van die Woord. “... not a matter of new means of speech, but of a new coming to speech” (Ebeling 1961:16).

Die Skrif in die protestantse tradisie is nie sonder meer die geskrewe woord nie, maar ook die *viva vox evangelii* - dit is die lewende woord wat ons in die hier en nou vind. Om die *viva vox evangelii* te verkondig is interpretasie en dus vertaling nodig. Ebeling meen “interpretation does not jeopardize but actually established the claim of Scriptures to be the Word of God” (Ebeling 1967:15). Fuchs skryf: “God’s revelation consisted simply in God’s letting men state God’s own problems in their language” (Fuchs 1964:135-146).

Thiselton skryf: “... the power of the word of God in the Old and New Testaments depend not on a particular supposedly ancient “Hebraic” view of language but on the fact that the word in question is spoken with the authority of God” (Thiselton 1986:159).

Dit is belangrik om God se Woord toe te laat om tot taal te kom en dit beteken om nuwe maniere te vind om die teks te vertaal, sodat die teks se boodskap oorgedra kan word en God tot taal kan kom.

7. DIE POSTMODERNE UITDAGING TOT PERSOONLIKE/ CHRISTELIKE IDENTITEIT

Die hermeneutiese krisis in die interpretasie van die Skrif in 'n postmoderne konteks word weerspieël in die hermeneutiese krisis in verstaan van die self in die postmoderne konteks. Hierdie twee hou ook verband met mekaar wanneer oor die identiteitskrisis van die Christen of die Christelike kerk gereflekteer word. Ebeling beskryf hierdie tweevoudige krisis as die gevaar van “language poisoning” of ‘n “sepsis in our spiritual life” (Ebeling 1967:3). Die krisis in die Christelike identiteit word veroorsaak deur die hermeneutiese krisis rondom interpretasie en toe-eiening van die Skrif.

Die vraag na Christelike identiteit sentreer rondom die vraag wat Jesus aan sy dissipels gevra het by Caesarea Philippi: “Maar wie sê julle is Ek?” (Matt 16:15; Markus 8:29; en Luk 9:20). In die drie evangelies merk hierdie vraag die keerpunt in Jesus se verhouding tot sy dissipels “and in the larger narrative itself because it points to a central feature of Christian faith - namely that a person’s understanding of Jesus’ identity is inseparable from his or her understanding of the nature of discipleship” (Stroup 1984:14). Met ander woorde die Christen se verstaan van die identiteit van Jesus het direkte gevolge vir die persoon se daaglikse lewe.

“At the center of Christian faith is the question of identity a question that is two-sided. On the one hand it is a question about Jesus of Nazareth and the God whom Christians confess to be disclosed in Jesus’ life, death, and resurrection ... But that is only one side of the identity question in Christian faith and only one part of the task of theology. Equally important are the consequences of what it means to confess Jesus Christ as “the only begotten Son of God.” Traditionally Christians have claimed that anyone who makes that confession is led to consider what kind of person one is and how one lives in the world. In more cases than not that confession seems to require a person to “turn around,” reinterpret personal identity, and live differently in the world” (Stroup 1984:14-15).

Dit is duidelik dat hierdie tweevoudige identiteitsvraag sentraal staan tot die vraag

van Christenskap, want dit is essensieel `n vraag van dissipelskap. Hierdie identiteit is gebaseer op die identiteit van Jesus as Christus. Hoe word die individu blootgestel aan die identiteit van Jesus as Christus? Dit word in die Hervormde tradisies geglo dat `n mens gekonfronteer word met die identiteit van Jesus as Christus in die Woord van God, naamlik in gesaghebbende proklamasie. Hierdie gesaghebbende verkondiging is gebaseer op die Bybel. Soos ek reeds in die vorige gedeeltes verduidelik het is dit presies die probleem wat ons in die gesig staar vandag, naamlik dat die Bybelse getuienis wat verkondig dat Jesus die Christus is, nie meer gesaghebbend is nie. Daar is verskeie redes waarom dit nie meer as gesaghebbend beskou word nie - sommige van hierdie redes is reeds in die vorige gedeeltes bespreek. Een deurslaggewende rede is dat die Bybel nie meer gelees word in die Christelike gemeenskap nie, en wanneer dit gelees word, word dit 'inkorrekt' gedoen. Dit word nie gelees nie omdat dit nie verstaan word nie, of die inhoud word verstaan as argaïes en nie relevant vir vandag nie. Ek kan dus sê dat die hermeneutiese krisis in die interpretasie van die Skrif `n direkte invloed uitoefen op die Christelike identiteit en dus ook die relevansie van Christene in die wêreld.

Die Openbaring aan Johannes is `n boek wat poog om leiding aan Christene te gee oor hoe om te lewe en dus ook hoe om relevant te wees in `n wêreld in nood. Dit is in wese `n boek oor die rol en identiteit van die kerk en hoe dit gebaseer is op die identiteit en rol van Christus binne die verlossingsgeskiedenis. In hierdie boek word egter beelde en simbole gebruik wat vasgevang is in geskiedenis en dus nie meer toeganklik is vir die eietydse leser nie. So `n boek kan heeltemal die teenoorgestelde effek hê as waarvoor dit oorspronklik bedoel is.

Postmodernisme het `n relatiwiteit van denke en waardes gebring, en saam met globalisering is hierdie relatiwiteit vererger deur die pluraliteit van wêreldbeskouings en godsdienste wat in een stad saamleef. Die stedelike kerklidmaat word daagliks gekonfronteer met en blootgestel, nie slegs aan die dominante kultuur van individualisme en `n verbruikersmentaliteit nie, maar ook aan `n verskeidenheid van ander godsdienstgroepe en wêreldbeskouings. Baie Christene in die Westerse wêreld dink nog dat die kulture waarbinne hulle leef min of meer Christelik is en vra dus nooit werklik die vraag na die Christelike identiteit nie. Dit is omdat die Skrif nie

die gesaghebbende ruimte gegee word om dominante ideologieë en dus identiteite uit te daag nie.

Stroup meen dat dit hoofsaaklik `n probleem is van Christene wat nie die konsep “openbaring” verstaan nie, asook nie die verwarring rondom hierdie konsep nie.

“Many Christians simply no longer understand what revelation means. Because of their awareness of the integrity and legitimacy of other religious traditions it has become difficult for Christians to make universal and imperialistic truth claims about Christian faith, claims that often were based on a doctrine of revelation” (Stroup 1984:16).

Aan die ander kant vra Christene ook die vraag na wat - indien enige - die onderskeidende kenmerk is van die Christelike geloof. Hierdie onderskeibaarheid “is described partially by means of a doctrine of revelation” (Stroup 1984:17).

Stroup glo dat dit moontlik is om hierdie vrae oor openbaring en identiteit op te los. **Hy stel `n narratiewe benadering tot teologie voor.** “One of the strengths of narrative theology has been that it provides a foundation for theology by uniting experience and reflection in a way that other recent forms of systematic theology apparently have been unable to do” (Stroup 1984:17).

In die voorafgaande het ek die narratiewe verstaan van openbaring bespreek en ook die narratiewe verstaan van persoonlike identiteit. Ek stem saam met Stroup dat `n narratiewe benadering tot openbaring die krisis in die interpretasie van die Skrif sowel as die krisis in die identiteit van die kerk en die individu kan aanspreek.

8. SAMEVATTING

Is dit hermeneuties en teologies regverdigbaar om gebruik te maak van sekondêre, buite-Bybelse literatuur wat vergelykbaar is in doel en genre as hermeneutiese instrument om primêre Bybelse literatuur toeganklik te maak en te verhelder?

Dit is in wese `n vraag oor hermeneutiese oriëntasie en ek het in hierdie hoofstuk probeer om my hermeneutiese oriëntasie te beskryf. Ek wil graag ter afsluiting

aanvoer, na aanleiding van al die voorafgaande, dat ek oortuig is dat dit hermeneuties regverdigbaar is om sekondêre literatuur te gebruik.

Ek het aan die begin van die hoofstuk gekyk na die krisis in die kerk aangaande die Skrif en dat hierdie krisis `n hermeneutiese krisis is. Daarna het ek gereflekteer op die ontwikkeling van hermeneutiek oor die laaste paar dekades en toe het ek die studie binne die hermeneutiese ontwikkeling gevestig, spesifiek binne die narratief-hermeneutiese oriëntasie van narratiewe kritiek.

Openbaring en die verstaan van tekste het te make met vier aspekte, naamlik:

1. Die teks self (*sense*)
2. Die outeur/implisiete outeur (*significance*)
3. Die onderwerp van die teks - *reference*
4. Die leser/ implisiete leser van die teks.

`n Boek soos Openbaring maak wyd gebruik van simbole in die kulturele veld, wat simbole is wat slegs verstaan kan word binne `n spesifieke kultureel-historiese opset. Dit is `n boek ryk aan simbole en metafore wat aan die hand van linguistiese konvensies funksioneer, en tydgebonde is. Sekere Bybelse tekste, as gevolg van die groot mate van simboliese en metaforiese inhoud, is ontoeganklik vir die moderne leser wat nie hierdie simbole en metafore deel nie.

Ek is dus van mening dat in die geval van sekere Bybelse tekste die teks self ontoeganklik is vir die moderne onopgeleide leser. Die Openbaring van Johannes is `n boek wat totaal ontoeganklik is vir die moderne leser as gevolg van die tyd-bepaalde simbole en metafore wat nie verstaan kan word sonder kommentaar en verduideliking nie. Die probleem word vergroot wanneer ons sou byvoeg dat `n poging tot teksuitleg of verduideliking, die hele effek wat die teks wil bewerk, sal bederf.

Die teks van `n sekondêre literêre werk is toeganklik vir die onopgeleide leser omdat die taal en simbole deel is van sy/haar taaltradisie. The Lord of the Rings is al beskryf as die grootste literêre werk van hierdie eeu, dit is gelees deur meer as 100

miljoen mense en die film trilogie het vir drie agtereenvolgende jare die meeste kykers wêreldwyd gehad, en is dus uiters toeganklik vir vandag se lesers.

As die bedoelings van die implisiete outeur van hierdie sekondêre literêre werk ooreenstem met die bedoelings van die implisiete outeur van die primêre Bybelse teks, en as die *sense* waarna die teks verwys, met ander woorde die teologiese inhoud, ook ooreenstem en as parallele en ooreenkomste gevestig kan word tussen die implisiete lesers van die twee tekste, en daar analogie is in die genre wat die doelwitte van die outeurs reflekteer, dan glo ek dat dit binne die narratiewe hermeneutiese benadering teologies en hermeneuties regverdigbaar is om sekondêre literêre werke te gebruik om primêre Bybelse tekste te verhelder.

Die fundamentele bedoeling van alle Bybelse tekste is om 'n boodskap oor te dra ('n openbaring van God se handeling in die geskiedenis) aan 'n gehoor/leser.

Binne die narratiewe benadering is die teks die fokus, en betekenis van die teks word verstaan na gelang van die bedoeling van die implisiete outeur en die *reference* (Sache) van die teks wat vertel word aan 'n implisiete leser. Die "Sache" van die teks is God se Woord soos aan ons geopenbaar deur menslike woorde. In prediking dra ons daardie geopenbaarde Woord oor deur die Bybelse teks te vertaal in 'n taal wat deur die gehoor verstaan sal word. 'n Sekondêre verhaal kan ook gesien word as 'n draer van die boodskap in die gebruik van verskillende beelde wat beter verstaan word deur vandag se lesers.

Binne die narratief-hermeneutiese benadering is dit beslis hermeneuties regverdigbaar om sekondêre tekste te gebruik as die implisiete outeur se bedoelings, die *reference* en die implisiete lesers ooreenstem.

Daar was ook die teologiese vraag oor die verhouding tussen openbaring en Bybelse tekste. In hierdie hoofstuk het ek verduidelik dat openbaring intrinsiek aan tekste is en daarom nie eksklusief tot Bybelse tekste behoort nie. The Lord of the Rings kan verstaan word, en móét verstaan word as 'n openbaring, binne die verstaan van Ricoeur en Jungel.

Die laaste vraag waarop ek gereageer het in hierdie hoofstuk was dat as sekondêre literatuur gebruik word, dit nie die gebruik van die Skrif sal ondermyn nie. Ek het aangevoer dat die gesag van die Skrif ontdek word in die rol wat dit speel in die geloofsgemeenskap, in die vorming en hervorming van die identiteit en karakter van die gemeenskappe, en hierdie gesag en belang van die Skrif kan nie weggeneem word deur sekondêre literatuur nie. Wanneer die Skrif egter nie verstaan word nie, het dit nie gesag nie en verloor dit relevansie. Dit is dus belangrik dat nuwe maniere gevind word waarop die Skrif verstaan kan word deur eietydse lesers sodat dit weer opnuut `n rol kan speel as gesaghebbend in die vorming van die identiteit van geloofsgemeenskappe. Die gebruik van sekondêre literatuur is `n instrument waarmee die struikelblokke na die self-interpreterende karakter van die Skrif, uit die weg geruim kan word. The Lord of the Rings help om die volgende struikelblokke uit die weg te ruim:

1. Tyd-gekondisioneerde simbole van Openbaring, aangesien dit metafore gebruik wat deur eietydse lesers verstaan word;
2. vooroordele en voorbegrippe van tradisionele interpretasies.

Ek glo dat dit hermeneuties regverdigbaar is om sekondêre literatuur as `n hermeneutiese instrument te gebruik om primêre Bybelse tekste te verhelder, dat dit teologies korrek is en dat dit prakties noodsaaklik is om nuwe maniere te vind om die Boodskap tot taal te bring.