

HOOFSTUK 4

MAG, GESAG EN GODSBEELDE

4.1 Inleiding

Die kerk word normaalweg met gesag geassosieer. Die Rooms-Katolieke teoloog, Hans Küng ([1967] 1995:356), verwoord dit soos volg: “The authorized mission of the apostles has been handed on to the Church which the apostles summoned together; the authorized ministry of the apostles has been handed on to the Church which the apostles ministered to. The Church is the successor of the apostles in obedience, and from this obedience it derives its authority.” Hierdie woorde van Küng bring die besef na vore dat die wyse waarop die kerk en pastors aan gesag inhoud gee van wesenlike belang is en roep die problematiek na die wyse waarop geloofsgemeenskappe prakties aan “authority” gestalte gee, na vore.

Die titel van hierdie studie waarin die betekenisdraende terme *gewonde genesers* en *emosionele intelligensie* is, dui aan dat pastors se identiteit nie deur middel van ’n outokratiese magsbeskouing en interpretasie van Bybelse materiaal beskryf gaan word nie. Daar word eerder gepoog om ’n “sagte” benadering te volg waarin pastors as verwonde mense geteken word. Ek is nie van mening dat pastors “gesag van God ontvang het” en daarom deur mense gerespekteer moet word nie. Pastors moet soos enige ander persoon die reg om deur ander gerespekteer en aangehoor te word, verdien. Dykstra (2005c:69-75) verwoord iets hiervan in sy insluiting en beskrywing van “paradoxical images”. Die paradoks wat telkens in die genoemde metafore na vore kom, dui daarop dat pastors nie harde, outoritêre taal wil aanwend in hulle refleksie oor hulle bediening nie. ’n Metafoor soos “wounded healer” kommunikeer eerder ’n ingesteldheid van innerlike worsteling as die sekerheid wat met outokratiese magsbeskouings gepaard gaan. Dit beteken egter nie dat gewonde genesers sonder “gesag” optree nie.

In die huidige, postmoderne omgewing ervaar mense toenemend ongemak met kerklike leierskap wat in patriargale denkpatrone en strukture vasgevang is, waardeur gesag op 'n outokratiese wyse “van bo af” op mense afgedwing word (Barr 1969:150). Borg (kyk 2003) toon met sy beredenering oor die opkomende paradigma aan dat so 'n neerbuigende uitoefening van gesag problematies binne die huidige samelewingsklimaat is. Die pluraliteit binne Christelike geloofsgemeenskappe soos deur Borg aangedui word, open kreatiewe ruimtes vir pastors om mense gesagvol as gewonde genesers te bedien, maar nie as outokratiese gesagsdraers wat antwoorde op alle vrae verskaf nie. Die gesag wat gewonde genesers openbaar, kom na vore in hulle bereidheid om saam met mense op hulle lewensreis te gaan en in hulle worstelinge te deel. Emosionele intelligensie speel 'n belangrike rol in hierdie proses. Pastors ervaar ambivalente emosies wanneer hulle poog om teologies oor 'n snel veranderende samelewing te reflekteer. Hulle kan hulle emosies op verskillende wyses hanteer. Aan die een kant kan hulle hulleself op rigiede wyse in bekende konfessionele ruimtes terugtrek en mense se worstelinge met outokratiese taal beantwoord. Hierdie soort optrede kan plaasvind terwyl pastors onbewus is van negatiewe emosies wat by hulle opgewek word, of hulle kan juis as gevolg van die negatiewe emosies rigied en outokraties reageer. Aan die ander kant kan hulle bewus raak van hulle emosies in bepaalde omstandighede en dit op intelligente wyse in hulle dialoog met ander mense in berekening bring. In hierdie geval sal pastors hulleself afvra waarom hulle negatief of bedreig voel oor vrae en teologiese besinnings wat vreemd aan hulle eie denke en oortuigings is. Die uitdaging aan pastors is om in te sien dat hulle emosionele belewenisse belangrike boodskappe oor hulle menswees en funksionering kommunikeer. Indien hulle hierdie boodskappe bewustelik en intelligent in hulle teologiese refleksie integreer, kan dit tot hulle eie en ander se genesing bydra. Dit sal ook teweegbring dat mense hulle sal vertrou omdat hulle ervaar dat hulle ernstig opgeneem word en dat daar nie met tradisionele antwoorde met hulle worstelinge “klaargespeel” word nie. Die

wyse waarop pastors met hierdie sake omgaan, kom na vore in die taal wat hulle gebruik, byvoorbeeld die beelde wat hulle gebruik om oor God te praat.

Hierdie taal hang saam met mense se beskouing oor die Bybel en die tipe gesag wat aan die Bybel toegeken word, wat hulle beskouings oor God, mense, geslag, kerklike strukture en praktyke en die omgewing bepaal (Borg 1998:57-83; vgl Nixon [1977] 1979:336; Mollenkot 1992:94; Washington 1997:344-363). Die netwerk van relasies tussen belangrike temas soos Godsbeskouing, Skrifbeskouing, antropologie, kerkordelike strukture en pastoraat vereis genuanseerde denke en formulering. Hermeneutiese teologiese besinning laat teoloë en pastors besef dat daar nie reglynig en eendimensioneel met die Bybel en teologiese tradisie omgegaan kan word nie. Mense se perspektief op die gesag van die Bybel en die teologiese tradisie het 'n bepalende invloed op die wyse waarop hulle die mag en outoriteit van God verstaan (Barr 1969:150; 1973:27-29; vgl Nixon 1979:334-350). Indien daar 'n harde tipe outoriteit aan die Bybel toegeken word, sal God se gesag as absolute mag en beheer verstaan word. Indien daar van 'n sagte outoriteit met betrekking tot die Bybel uitgegaan word, sal God se gesag in minder absolute terme verstaan word. Om sinvol oor hierdie sake te reflekteer word die wyse waarop mag en gesag sosiaal en religieus gestempel en verwoord word, krities in hierdie hoofstuk bespreek.

Oorkoepelend beskou word twee sake teenoor mekaar gestel, naamlik *manlike* taal oor God en *vroulike* taal oor God. Hierdie onderskeid het nie soseer met geslagtelikheid te doen nie, maar vra onder andere na die onderliggende motivering vir die gebruik van bepaalde beelde oor God. Jesus het byvoorbeeld oor God as "Vader" gepraat, maar 'n ander inhoud daaraan gegee as wat die Joodse godsdienstige leiers van sy tyd gedoen het. Jesus se "manlike uitbeelding" van God kommunikeer op 'n liefdevolle en helende wyse met mense. Wanneer negatiewe uitvloeisels van manlike beelde oor God in hierdie hoofstuk krities beoordeel word, is die bedoeling nie dat die metafore

as sodanig ongeldig is nie, maar word die wyse waarop die taal die samelewing help struktureer het en sekere individue en groepe in die gemeenskap daardeur te na gekom en gemarginaliseer is, onder die loep geneem. Eweneens word vroulike beelde oor God nie positief geag bloot omdat dit vroulik is nie, maar omdat daardie beelde mense help om te verstaan dat God nie geslagtelik is nie en dat daar nie eendimensioneel oor God gepraat behoort te word nie.

Die hipotese in hierdie studie dat pastors se verwonding as bron van genesing kan dien, staan teenoor tradisionele manlik-georiënteerde taal waarmee daar oor God en pastors gereflekteer word. Manlik-georiënteerde taal adem tradisioneel 'n gees van oorheersing en word dikwels met fisiese krag, oorlog en dominerende geassosieer. 'n Konsep soos “gewonde geneser” daarenteen verwoord sagtheid, deernis teenoor ander en die vermoë om in kontak met eie en ander se emosionele belewenisse te wees. Normaalweg word die emotiewe met die “sagter fasette” van menswees geassosieer.

Die intensie van hierdie hoofstuk is om aan te toon dat daar 'n komplekse verweefdheid tussen Godsbeelde, magsbeskouings, emosionele belewenisse en die wyse waarop pastors oor hulleself en ander dink, bestaan. Die hoofstuk sal verder aantoon dat die keuses vir bepaalde metafore nie “onskuldig” is nie, maar “polities” gemotiveer word. Polities word hier in 'n breë sin van die woord gebruik, naamlik die struktureering van 'n gemeenskap. Pastors en hulle geloofsgemeenskappe se gebruik van 'n sekere soort religieuse/teologiese taal word gedoen met die bewustelike intensie om aan hulle gemeenskappe struktuur te gee, wat die vorming van magsrelasies insluit. Om bogenoemde verweefdheid en taalgebruik te beskryf word begin deur 'n beskrywing van mag in die antieke wêreld (par 4.2) as algemene verwysingsraamwerk aan te bied. Daarna word die saak teologies toegespits deur aan te toon watter effek mense se Godsbeskouings op hulle interpretasie van mag (par 4.3) uitoefen. Hieruit volg 'n bespreking van twee manlike beelde van God, naamlik God as

monarg (par 4.4) en God as vader (par 4.5). Hierdie twee beelde is gekies omdat dit volgens Borg (2003) die twee oorheersende metafore was waarmee daar in die Christelike geloofsgemeenskap oor God gepraat is. Die metafoor van God as moeder (par 4.6) word opgevolg deur twee paragrawe oor vroue se ervaring van manlike taal oor God (par 4.7) en reaksie vanuit die wêreld van vroue hierop (par 4.7.1). Die aktualiteit van die metafoor God as Gees (par 4.8) vir die tema van die studie word bespreek, voordat oorbeweeg word na die vraag watter effek Godsbeelde op mense se relasies met “Ander” het (par 4.9). Die hoofstuk word met ’n samevattende besinning oor die tema “Godsbeelde, gesag en pastors” (par 4.10) afgesluit.

4.2 Mag en gesag in die antieke wêreld

Deur die loop van die geskiedenis is op verskillende wyses inhoud en uitdrukking aan mag en gesag gegee. Binne die antieke Romeinse wêreld het ’n pa absolute mag oor sy kind uitgeoefen, wat selfs daarop kon uitloop dat hy sy seun kon laat doodmaak (Clarke 2000:87). Hierdie tipe gesag was ’n harde gesag en is met die woord “potestas” benoem en is deur die staat aan die pa toegeken. Die Romeinse kultuur het ook ’n sagter tipe outoriteit erken, wat met die begrip “auctoritas” benoem is. “Auctoritas” het met insig, wysheid en charisma gepaard gegaan, wat ook die vaardigheid van beïnvloeding en oorreding insluit. Persone met “potestas” kon ’n positiewe invloed op die samelewing uitoefen indien hulle gesag ook met “auctoritas” gepaard gegaan het. ’n Persoon met “potestas” het egter nie noodwendig oor “auctoritas” beskik nie.

Outoriteit kom na vore waar dit in vryheid deur ander mense aanvaar word (Gunneweg & Schmithals [1980] 1982:17). Indien “auctoritas” deur “potestas” verdring word, loop dit uit op gesag wat op mense afgedwing word en daarmee word hulle van hulle vryheid tot keuse en groei ontnem. Binne die raamwerk van die omskrywing van harde outoriteit (“potestas”) en sagte outoriteit (“auctoritas”) hierbo, sal laasgenoemde as geldige gesag aanvaar kan word.

So 'n beskouing oor gesag rym ook met die perspektief op pastors as *emosioneel intelligente gewonde* genesers. "Auctoritas" is met ander woorde 'n tipe gesag wat deur liefdevolle en deernisvolle optrede verdien word, omdat mense ervaar dat hulle met die lig- én skadukante in hulle lewens aanvaar word en nie veroordeel word nie. Hierdie sagte wyse van gesag word geïllustreer in die wyse waarop Jesus "die vrou wat op owerspel betrap is" (Joh 8:1-11) behandel het, in teenstelling met die harde outoriteit van destydse godsdienstige leiers. Harde outoriteit gaan met veroordeling gepaard en word deur Jesus afgewys wanneer sy dissipels dink dat dit is hoe mense (veral leiers) in God se koninkryk funksioneer (Mk 10:42-45). Jesus en die godsdienstige leiers in die eerste eeuse Joodse samelewing se beskouing oor mag en gesag is deur hulle konsepte oor God gevorm.

4.3 Die effek van Godsbeelde op beskouings oor mag en gesag

Die harde en sagte benaderings tot gesag was nie vreemd aan die wêreld van die Bybel nie. Die wyse waarop oor hierdie sake gedink is, kom in die beelde en metafore waarmee God benoem word na vore (kyk McFague [1982] 1983; Borg 1998:57-61, 64-68, 75-77). Alle uitsprake oor God is menslike konstruksies en word onder andere deur die mense wat die uitsprake maak se posisie in die samelewing bepaal en beïnvloed. Die oorheersende manlike (patriargale) beelde en metafore vir God in die Bybel en in die Christelike teologiese tradisie spruit voort uit die manlik- en patriargaal-gedomineerde wêreld waarin die Bybel en die teologiese tradisie ontstaan het. Die dominante Godsbeelde van 'n geloofsgemeenskap beïnvloed die wyse waarop daar korporatief aan die gemeenskap identiteit toegeken word, asook die wyse waarop die geloofsgemeenskap gestruktureer word. Hierdie struktureering vind onder andere gestalte in die Kerkordes van kerklike denominasies.

Borg (1998:61) argumenteer dat die verskillende metafore vir God in die Bybel hoofsaaklik in twee primêre "modelle" (Borg se term) van God gegroepeer kan word, naamlik:

- 'n *monargiese model* waarin die metafore *koning, heer en vader* vir God aangewend word, wat lei tot 'n *prestasie-model* vir die Christelike lewe;
- 'n model waarbinne *verhoudings* belangrik is, wat lei tot 'n *relasionele model* vir die Christelike lewe.

Die relasie tussen modelle en metafore word soos volg deur McFague (1987:33-34; kyk ook 1982:67-102, 1987:22-23, 29-40; kyk Barbour 1974:12-16; kyk Ricoeur 1978:134-148; 1995:1-34, 144-180; kyk Van Wijk-Bos 1995:35-36) verwoord:

Metaphor always has the character of “is” en “is not”: an assertion is made but as a likely account rather than a definition. That is, to say, “God is mother,” is not to define God as mother, not to assert identity between the terms “God” and “mother,” but to suggest that we consider what we do not know how to talk about – relating to God – through the metaphor of mother.

The differences between a metaphor and a model can for our purpose be simply stated: a model is a metaphor with “staying power.” A model is a metaphor that has gained sufficient stability and scope so as to present a pattern for relatively comprehensive and coherent explanation.

Beide bogenoemde modelle wat deur Borg geïdentifiseer word, word deur die loop van die geskiedenis in die Christelike tradisie aangetref en vind in verskillende metafore uitdrukking. Die eerste model is egter die oorheersende. Hoewel Borg hom tot die beskrywing van twee modelle beperk, het ander navorsers meer modelle geïdentifiseer en bespreek (kyk Barbour 1974:155-165). Die monargiese model het veral sedert die vierde eeu tot in die huidige era oorheers (Barbour 1974:155-157; 1990:244-247; Moltmann 1981; McFague 1987:63-69; 1993:138-139;). Hierdie oorheersing kan daaraan toegeskryf word dat die Christelike godsdiens vanaf die vierde eeu die

dominante godsdiens in die Westerse kultuur geword het. Die model is waarskynlik ook aangewend om goddelike sanksie aan Konstantyn se heerskappy te verleen. Ten spyte van pogings om die twee modelle met mekaar te kombineer, reflekteer dit twee verskillende en kontrasterende perspektiewe op God en die Christelike lewe (kyk ook Soelle 1995:21-29).

Omdat pastors se selfbeskouing en hulle visie op hulle bediening deur hulle beskouing oor God beïnvloed word, word bepaalde metafore oor God bespreek met die doel om my keuse vir 'n spesifieke beskouing op God en die keuse vir die beskrywing van pastors as *emosioneel intelligente gewonde genesers*, te motiveer.

4.4 God as monarg

Hierdie model het so oorheersend in die Christelike tradisie geword dat dit nie as slegs een van talle perspektiewe op God geag is nie, maar as die natuurlike wyse waarop daar aan die verhouding tussen God en die wêreld uitdrukking gegee word (McFague 1987:63; vgl Ramshaw 1995:59-74). Die effek van hierdie model is diepliggend en vir die doeleindes van hierdie studie is dit belangrik om dit opsommend weer te gee. Borg (1998:63-71) se beskrywing word as uitgangspunt gebruik. Die model bied 'n drieledige perspektief op God.

4.4.1 'n Veraf God met mag en gesag

In die eerste plek word God volgens hierdie model as 'n magtige wese gesien wat sigself aan die wêreld onttrek en met mag en gesag oor mense heers. God eis absolute gehoorsaamheid aan voorskrifte en wette. Oortreding hiervan word as sonde en meer bepaald as ongehoorsaamheid geag en word gestraf. Mense kan egter deur skuldbelydenis en offers boete doen en sodoende aan God se straf ontkom. Binne die Christelike tradisie word Jesus as 'n offer beskou wat vir die sonde van die wêreld moes boet, sodat God mense wat Jesus Christus as hulle verlosser aanvaar kan vryspreek.

4.4.2 God as man(lik)

In die tweede plek bied hierdie model God as manlik aan. Aardse konings was manlik, daarom kon God nie anders as manlik wees nie. Die model maak nie net van antropomorfe taal gebruik om oor God te praat nie, maar ook van androsentriese taal¹³. Omdat menslike spreke oor God altyd vanuit mense se eie ervaringswêreld geskied (die onbekende word in terme van die bekende beskryf) is dit noodsaaklik dat die manlike en outokratiese beelde vir God in die Bybel verstaan word as taal wat binne 'n bepaalde kulturele en historiese milieu ontstaan het. Manlike taalgebruik oor God is oor eeue heen deur teologiese refleksie en kerklike diskoerse in die Christelike geloofsgemeenskap as die enigste spreekwyse oor God gevestig. Die geskiedenis van filosofiese en teologiese denke toon dit aan. Die teologiese en eksegetiese tradisie is in verskillende eras in die geskiedenis deur kontemporêre filosofiese strominge beïnvloed: "The construction of gender difference in the Christian tradition is connected with the reception of the philosophical systems of Platonism, Neoplatonism and Aristotelianism, which were read into the Bible" (Gössmann 1996:198).

4.4.3 God as regter

In die derde plek word God as wetgewer en regter gesien. Hierdie model laat wel ruimte vir die liefde van God, maar dit word binne 'n wetlike raamwerk ingebed. Borg (1998:65) dui die volgende temas aan as belangrik binne 'n wetlike perspektief:

God as lawgiver and judge; sin as violation of God's laws; people as guilty and deserving of punishment; compensation as necessary; God as

¹³ *Antropomorfe* taal is taalgebruik waarin daar in menslike beelde oor God gepraat word, byvoorbeeld wanneer daar gesê word dat God 'n hand of 'n mond het; dat God op 'n troon sit; dat God vir mense sorg soos 'n pa vir sy kinders sorg; dat mense by God rus vind soos 'n kind by haar moeder tevredenheid vind. *Androsentriese* taal is taal waarin mans en manlikheid oorheersend is. Hierdie taal kom na vore in metafore waarin God net as manlik voorgestel word. Hierdie voorstellings van God is oorheersend in die Bybel en die Reformatoriese Christelike tradisie.

merciful and therefore offering another way of becoming righteous (namely, through Jesus); and at the end, a final judgement with eternal rewards and punishments.

Thus, even when the model incorporates Jesus as the sacrifice offered for us, it essentially leaves intact the image of God as lawgiver and judge and images the Christian life within the framework of law.

Die inherente logika en dinamiek van hierdie model lei tot 'n negatiewe en pessimistiese antropologie, omdat mense eendimensioneel as sondaars beoordeel word wat tot niks goeds in staat is nie. Die Christelike lewe word gesien as bepaalde voorwaardes waaraan mense moet voldoen om deur God aanvaar te word, ten spyte van die feit dat daar ook oor God se genade, liefde en vergifnis gepraat word. Berou en boetedoening is belangrik om God se genade te ervaar. Binne die koninklike teologie van antieke Israel is hierdie meestersverhaal in die tempel in Jerusalem geïnstitusioneel (Borg 1998:63). Die Christelike tradisie het die inhoud van hierdie teologie op Jesus oorgedra. Die wyse waarop institusioneel word, word nou verder aan die orde gestel, omdat die gewonde geneser metafoor inherent suspisies teenoor mag staan.

David Horrell ([1997] 1999) maak van die “structuration theory” van Anthony Giddens (1984; kyk 1979; 1982) gebruik om 'n kerklike leierskapsmodel binne die konteks van institusioneel te verduidelik. “Structuration theory” dui aan dat die vormingsproses van 'n gemeenskap 'n voortgaande proses is. In hierdie proses van struktureel word simboliese en linguïstiese bronne aangewend om bepaalde oorheersingspatrone te legitimeer (kyk Horrell 1995; 1996:45-59). Max Weber ([1947] 1968:15-16; vgl Horrell 1999:312-313) onderskei tussen drie tipes gesag, naamlik wetlike gesag, tradisionele gesag en charismatiese gesag. Hoewel daar kritiek teen Weber se tipologie uitgespreek is (kyk Winch 1958:238; Friedrich 1963:235; Sternberger 1968; Horrell 1999:313), is Holmberg (1978:137-150) van mening dat Weber se klassifikasie van waarde is vir die bestudering van nie-moderne historiese

situasies. Weber se analise is daarom relevant vir die bestudering van die ontwikkeling van charismatiese gesag (*auctoritas*) na geïnstitutionaliseerde gesag (*potestas*) in die vroeë Christendom.

Yolanda Dreyer (2002b:632-636) bespreek gesagsfigure en –instellings in die Ou Nabye en Midde-Ooste, Israel en die Hellenistiese keiserkultus en die invloed daarvan op die wyse waarop daar aan Jesus charismatiese gesag toegeken is. Deur die titel *kyrios* as aanspreekvorm vir Jesus te gebruik, is Jesus as heerser benoem. Hy het die vyande (sonde en dood) oorwin, hulle mag en oorheersing weggeneem en op dié wyse ’n heerser geword. Deur hierdie taalgebruik is Jesus se gesag (*auctoritas*) in die sfeer van gedwonge mag geplaas. Deur die aanwending van Christologiese titels vir Jesus is hy tot ’n posisie van mag (*potestas*) verhef. Hierdie ontwikkeling kom na vore in die wyse waarop die na-Pase gemeenskap oor Jesus gereflekteer het en veral ook in die na-Konstantynse periode (kyk Crossan 1994a).

’n Postmoderne interpretasie van kerklike en teologiese tradisies gaan uit van die standpunt dat die ontwikkeling van beskouings oor gesag en die vestiging van gesagstrukture na aanleiding van hierdie beskouings, ook in die Christendom nie onskuldig was nie. Die “structuration” teorie van Giddens toon aan dat simboliese en taalkundige bronne op ideologiese vlak funksioneer om onaanvaarbare mag te legitimeer. ’n Postmoderne hermeneutiek van suspisie lei tot demistifisering van waardes wat as “natuurlik” en “legitiem” geag word en toon onderliggende ideologiese motiewe aan (Adam 1995:5; vgl Appiah 1991:360-367).

Jeremy Punt (2001:129-145) beklemtoon vanuit ’n postkoloniale raamwerk dat bestudering van tekste (ook Bybelse tekste) die institusionele praktyke en sosiale strukture wat buite tekste lê ernstig moet neem. Postkoloniale studies ag ideologiesekritiek en ’n hermeneutiek van suspisie belangrik vir die bestudering van die wyse waarop imperiale ideologie in meesternarratiewe

neerslag vind en aangewend word om sodanige ideologie/-ë in stand te hou. Horsley (2000:10; vgl Sugirtharajah 1998:15) verwoord die reikwydte van postkoloniale studies soos volg: “Pioneers of postcolonial criticism are from the outset also seeking to make alliances with those subjected to and seeking liberation from sexual, racial, colonial, and class domination.” Postkoloniale kritiek beweeg verby die bestudering van die inhoud van tekste en vra kritiese vrae oor die volgende aspekte:

- die bydrae wat teologiese werke maak tot die vestiging en instandhouding, of die dekonstruering van kolonialisme en imperialisme (Punt 2001:131);
- ’n etiek van verantwoordelikheid en verantwoordbaarheid vir navorsers van Bybelse tekste (Punt 2001:132).

Elizabeth Schüssler Fiorenza (1999:54) verwoord die belangrikheid van sensitiwiteit vir konteks en ideologie soos volg: “A critical rhetorical-
emancipatory process of interpretation challenges practitioners of biblical studies and readers of the Bible to become more theo-ethically sophisticated readers by problematizing both the modernist ethos of biblical studies and their own sociopolitical locations and functions in global structures of domination.” Dit is derhalwe belangrik om nie net ideologieë grondliggend aan antieke tekste in ag te neem en krities te interpreteer nie, maar ook navorsers en pastors se eie ideologiese vertrekpunte. Hierdie strategie met betrekking tot die lees van tekste laat die vraag ontstaan waarom die begrip “sonde” so ’n sentrale plek in die tradisionele Christelike meestersverhaal inneem. Daar kan baie verklarings voor gegee word (kyk Craffert 2003:67-87; Spangenberg 2003:100-102) maar dit lê buite die fokus van hierdie studie.

Die sentrale plek wat aan sonde toegeken word, bepaal nie net die inhoud van die diskoers nie, maar ken ook identiteit toe aan die mense wat dit as hulle

meesterverhaal aanvaar. Hierdie meesternarratief “defines repentance as feeling really bad about oneself. To be sure, we may also be forgiven sinners, but the definitive characterization of us as sinful and guilty remains” (Borg 1998:66). Die *Nederlandse Geloofsbelydenis*, Artikel 14 (Diensboek van die NHKA 1997:120) stel dat God die mens volgens sy beeld gemaak het, wat beteken dat die mens “met sy wil in alles met die wil van God kon ooreenstem. Maar ... hy het homself egter, deur na die woord van die duiwel te luister, willens en wetens aan die sonde en daarmee aan die dood en die vervloeking, onderwerp.” In Artikel 15 (Diensboek van die NHKA 1997:121) word die volgende uitspraak oor die mens gemaak: “Ons glo dat die erfsonde deur die ongehoorsaamheid van Adam oor die hele menslike geslag uitgebrei het. Dit is ’n verdorwenheid van die hele natuur en ’n oorgeërfde gebrek waarmee selfs die klein kindertjies in die moederskoot besmet is.” Hierdie teologiese konstruk word in die huidige doopformulier van die NHKA (Diensboek van die NHKA 1997:51, 52) soos volg verwoord:

Die eerste hoofpunt is dat ons en ons kinders van ons eerste lewensomblik af sondig is en in sonde gebore word en daarom onder die oordeel van God staan, sodat ons nie in sy ryk kan kom tensy ons weer gebore word (Ps 51:7).

Alhoewel ons kinders hierdie dinge nie verstaan nie, is dit nie ’n rede om hulle van die doop uit te sluit nie. Sonder dat hulle dit weet, verkeer hulle immers vanweë die sondeval van Adam onder die oordeel van God...

Aanvaar u dat ons kinders van hulle eerste lewensomblik af sondig is en in sonde gebore word en onder die oordeel van God verkeer?

Die *Heidelbergse Kategismus*, (Diensboek van die NHKA 1997:138, 139) verwoord hierdie saak op die volgende wyse: “... ek is van nature geneig om God en my naaste te haat” (Sondag 2); “... die val en ongehoorsaamheid van ons eerste ouers, Adam en Eva, in die paradys. Daar het ons natuur so

verdorwe geraak dat ons almal in sonde ontvang en gebore word” (Sondag 3); “... die mens het homself en sy hele nageslag as gevolg van die aanhitsing van die duiwel en deur moedswillige ongehoorsaamheid ...” (Sondag 4).

Hierdie donker, pessimistiese antropologie het deur die eeue ook in die prediking van die kerk neerslag gevind (vgl Bos 2001:234-235) en vind hedendaags steeds uiting in vele liturgiese ontwerpe van protestantse geloofsgemeenskappe waar die Dekaloog (Eks 20; Deut 5) aangewend word om mense aan hulle sonde te herinner (kyk Diensboek van die NHKA 1997:18-43). 'n Eenduidige “Bybelse”/teologiese mensbeskouing wat die mens primêr as sondaar beskou, hou nie rekening met ontwikkelinge in die sielkunde en antropologie nie. 'n Antropologiese verwysingsraamwerk wat deur die gewonde geneser metafoor, Jung se dieptepsigologie en navorsing oor emosionele intelligensie geïnformeer word, reflekteer veel meer genuanseerd oor mense as wat Bybeltekste en belydenisskrifte dit doen. 'n Pessimistiese antropologie soos in belydenisskrifte op grond van 'n anakronistiese¹⁴ interpretasie van die Bybel verwoord is, sal mense moeilik help om religieuse, psigiese en emosionele heling te ervaar. Die wyse waarop die Bybel in die kerklike belydenisskrifte as sogenoemde “bewysplase” vir leerstellige kwessies aangewend word, dui op 'n ongenuanseerde, anakronistiese lees van die Bybel. Hiermee word bedoel dat die historiese kontekste waarin die belydenisskrifte ontstaan het, die Skrifgebruik bepaal het, sonder om Bybelse geskrifte binne hulle historiese kontekste te verstaan. Op dié wyse het 'n teologiese konstruk soos die “erfsondeleer” ontstaan en is tekste buite verband aangewend om die betrokke leerstuk “Skriftuurlik te begrond”. Op grond hiervan word alle mense as “honderd persent dieselfde” beskou, naamlik as “sondaars” en dat hulle boonop “in sonde ontvang en gebore is.” Indien daar vanuit 'n sosiaal-wetenskaplike model oor sonde gedink word (kyk Van Aarde

¹⁴ Anakronisme vind plaas wanneer die sosiale kontekste waarin Bybelse geskrifte ontstaan het, asook die historiese afstand tussen Bybelse tekste en postmoderne lesers nie in ag geneem word nie. Dan word die Bybel gelees asof daar geen verskil tussen premoderne en postmoderne samelewings bestaan nie, “imposing the cultural artifacts, meanings, and behavior of your own period on people of the past” (Malina 2001:10).

2001:51-58) toon die navorsing aan dat daar anders oor sonde gedink behoort te word as die heersende opvatting wat in hedendaagse Christene se denke vasgelê is (kyk Malina 2001:58-60).

Dit is belangrik om in te sien dat mense nie net as individue opgroei en ontwikkel nie, maar dat hulle ook deur die waardes van hulle kultuurgroep gevorm word (Haviland 1996:5-8; Malina 2001:7-11). Hierdie kulturele waardes verkry dikwels goddelike sanksie as gevolg van ongenuanseerde teologiese konstrukte. Al die kontekste waarbinne mense leef en funksioneer is belangrik. Benewens 'n *religieuse* konteks, bevind mense hulleself ook binne *intrapsigiese* en *sosiale* kontekste. Die intrapsigiese konteks het met mense se verhouding met hulleself, die dinamiese psigiese prosesse wat intrapersoonlik in mense afspeel, te doen. Die sosiale konteks het met hulle interpersoonlike verhoudings te make en sluit 'n breë spektrum van kontekste in, naamlik huwelik, gesin, beroepslewe, vriendekring, geloofsgemeenskap en ook die omgewing. Mense leef nie binne 'n vakuum nie, maar hulle lewe speel elke dag binne hierdie veelheid van kontekste af (Jordaan & Jordaan [1984] 1998:38-44). Bos (2001:238) wys ook daarop dat die Bybel nie slegs negatief oor mense praat nie, maar dat daar ook positiewe aspekte van menswees na vore kom.

Aan die een kant kan mense vernietig, verwond en verneder word. Aan die ander kant kan mense ook goed wees, ander help heel word en die waardes van God se koninkryk nastreef en uitleef. In hierdie verband is dit noodsaaklik om in te sien dat mense dikwels die slagoffers van ander se kwaad is (Bos 2001:240-241). Mense se reaksie op skade wat hulle aangedoen is, kan nie summier as "sonde" getipeer word nie. Slagoffers moet kan reken op die begrip en solidariteit van pastors wat luister, medelye en respek betoon en nie met hulle optrede verdere skade aan mense aanrig nie. Indien pastors nie op 'n sensitiewe wyse met mense omgaan nie, kan mense onnodig met skuldgevoelens oorlaai word. Mense se optrede word tot 'n groot mate deur

onbewustelike psigiese inhoude bepaal (Jung 1976:6). Dit lei daartoe dat mense negatiewe denke en gedrag kan openbaar wanneer negatiewe emosies oor skade wat hulle aangerig is nie bewustelik geprosesseer word nie. Daarom kan mense nie eenduidig en negatief as “sondaars” beskou word en negatiewe gedrag as “sonde” veroordeel word nie. Jesus het in sy optrede teenoor mense so ’n eng beskouing oor menswees deurbreek. Hy het aan mense wat as “sondaars” beskou is en daarom volgens die heersende religieuse konvensies van sy tyd buite God se teenwoordigheid moes lewe, hoop gegee.

In die eerste eeuse wêreld was daar vir elke persoon en objek ’n bepaalde plek en enige persoon wat nie op sy/haar plek was nie, was as onrein (sondig binne die Joodse kultuur) beskou. So is manlike persone wat nie aan die aanvaarde oortuigings van manlikheid voldoen het nie en daarom “uit plek uit” was, as sondaars beskou. Die Bybelse begrip vir sonde is met individualistiese en moralistiese inhoud gevul en alle uitsprake oor sonde en sondigheid word vanuit hierdie beskouing gelees sonder om te vra of dit wel is wat die tekste sê. Malina (2001:59-60) verwoord hierdie saak, na aanleiding van Paulus se refleksie in Romeine 7:21-23, soos volg:

...is he pointing to some internalized standard of morality; to some sense of personal guilt; to a self-punitive, self-critical reaction of remorse and anxiety after the transgression of some commandment of God? Certainly St. Augustine (d. 430) and, much later, Martin Luther, thought so. However, the general problem with their interpretation is that Paul believed that the Law was observable and that he himself did not transgress the commandments of God in the Law. ... Hence it was not guilt or anxiety relative to the Law that led him to Jesus groups or maintained his conversion tot hose groups.

In order to generate some understanding of first-century personality, I have chosen two models from cultural anthropology that seem to fit the data in our documents. The first of these models deals with the nonindividualistic, strongly group-oriented, collectivistic self-awareness

that seems to have been characteristic of the first-century people in our New Testament.

Hierdie formulering van Malina, asook sy verdere omskrywing van persoonlikheidstipes in die eerste eeuse wêreld (kyk Malina 2001:60-80; kyk ook Borg 1998:97-109 oor die konsep “sondaars” en die beskuldiging dat Jesus saam met “sondaars” geëet het), bevestig die insig dat die leer oor die “erfsonde” soos dit in die belydenisskrifte en liturgiese formuliere verwoord is, die produk van teologiese konstruksie uit die sestiende en sewentiende eeu is wat daarop gemik was om bepaalde verskille binne die kerk van daardie tyd aan te spreek. Die betrokke leerstuk en ander relevante omskrywings in die belydenisskrifte laat geen ruimte vir Malina (2001:7-11) se onderskeid met betrekking tot mense se individualiteit nie.

Die model van “God as regter” speel ’n belangrike rol binne so ’n teologie en word soos volg in Sondag 4 van die *Heidelbergse Kategismus* (Diensboek van die NHKA 1997:139) geformuleer:

..., sy [God se] toorn is verskriklik, sowel oor die erfsonde as die sonde wat ons self doen. Hy wil dit in die tyd en ewigheid met ’n regverdige oordeel straf. Hy het immers gesê: “Vervloek is elkeen wat nie stiptelik alles doen wat in die boek van die wet geskrywe staan nie.” ... God is wel barmhartig, maar Hy is ook regverdig. Daarom eis sy geregtigheid dat die sonde wat teen die allerhoogste majesteit van God gedoen is, ook met die swaarste straf gestraf moet word – dit is met die ewige straf aan liggaam en siel.

Sondagafdelings 5-31 in die *Heidelbergse Kategismus* beskryf hoe God sy geregtigheid laat seevier het, naamlik deur Jesus Christus aan ’n kruis te laat doodmaak omdat mense sondig is (McGrath & Marks 2004: 9-10; Zachman 2004:26). Die meerderheid hoofstroom teoloë aanvaar vandag egter nie meer dat Jesus self die doel van sy lewe as ’n offer vir mense se sonde verstaan het

nie, maar dat dit as 'n refleksie oor die dood van Jesus deur die na-Pase geloofsgemeenskap verstaan moet word (Borg 2003:92). Daar kan vyf verskillende interpretasies van Jesus se kruisdood in die Nuwe Testament aangedui word (kyk Borg 2003:92-96), waarvan die interpretasie dat Jesus vir mense se sonde gesterf het een is.

Die beskouing dat Jesus vir mense se sonde gesterf het, moet binne die konteks van die eerste eeuse offerandesistiem by die tempel in Jerusalem verstaan word. Volgens die tempelteologie kon daar vir sekere sondes en onreinhede slegs deur middel van offerandes by die tempel vergifnis ontvang word: "Temple theology thus claimed an institutional monopoly on the forgiveness of sins; and because the forgiveness of sins was a prerequisite for entry into the presence of God, temple theology also claimed an institutional monopoly on access to God" (Borg 2003:94).

Gelees teen hierdie agtergrond, word die stelling dat Jesus Christus vir mense se sonde gesterf (geoffer) het, verstaan as 'n ondergraving van die monopolie wat die tempel sisteem op vergifnis van sonde en versoening met God gehad het. Dit beteken dat God in Jesus reeds alles wat mense van God kan vervreem verwyder het en dat mense toegang tot God het sonder om enige offer te bring of aan enige voorwaardes te voldoen. Die episode oor die "reiniging van die tempel" (Mk 11:15-19//Mt 21:12-17//Lk 19:45-48//Joh 2:13-22) kan as illustrasie van hierdie saak dien. Matteus 21:12-17 beskryf hoe Jesus die mense wat as gevolg van die reinheidsistiem nie toegang tot die tempel gehad het nie, in die tempelruimte laat inkom en hulle genees. Hiermee word bevestig dat mense wat deur religieuse en sosiale grense gemarginaliseer word, hulleself in God se teenwoordigheid bevind omdat God die grense verwyder (kyk Carter 2000:418-421). Die uitdrukking "Jesus het vir mense se sonde aan die kruis gesterf" is daarom 'n metafoor om God se radikale genade te verwoord.

Borg (1998:66-67) wys daarop dat die model van “God as regter” vir God met Freud se idee van die superego kan verwar en gevolglik die Christelike lewenswyse tipeer as ’n lewe onder beheer van die superego, “the suggestive German term that Freud used: the superego as *das Über-mich*, that which stands over me (in judgment)” (Borg 1998:81n18). Hiervolgens word die superego gesien as ’n beskuldigende stem wat mense voortdurend herinner dat hulle verkeerd doen en nie goed genoeg kan presteer om deur God aanvaar te word nie: “Thus the monarchical model of God generates a ‘performance’ model of the Christian life. Our eternal destiny depends on how well we ‘perform,’ on whether we believe or do what is necessary in order to be saved. The self is perpetually ‘on trial’” (Borg 1998:67).

Hierdie model genereer skuld, omdat dit nie kan funksioneer sonder die konsep van sonde waarvoor daar boete gedoen moet word nie. Ten spyte daarvan dat baie mense betekenis in hierdie meestersverhaal vind, ervaar vele ander dit as ’n denkwysie wat hulle verhinder om ’n genadige God te vind. Borg (1998:68) formuleer hierdie gedagte soos volg: “The awareness of global religious pluralism and of the cultural origins of religion and its social and psychological functions makes it difficult to believe that the Christian story as gestalted by the monarchical model is true in any literal sense of the word.”¹⁵

¹⁵ Borg (1995:69-95) beredeneer Jesus se bediening as ’n alternatief op die *konvensionele wysheid* van sy tyd. Konvensionele wysheid toon volgens Borg (1995:76-77) die volgende kenmerke: (i) dit bied leiding aan mense oor hoe om te lewe en handel oor praktiese sake vanaf etiket tot lewenswaardes soos dit in ’n betrokke kultuur aangetref word; (ii) dit is gegrond op ’n dinamiek van beloning en straf; (iii) dit het sosiale en psigologiese konsekwensies. Konvensionele wysheid kondisioneer mense om die waardes wat binne ’n betrokke kultuur belangrik is raak te sien en daaraan aandag te gee: “It is a world of judgment: I judge myself and others by how well I and they measure up ... It is a life of anxious striving, and feeling okay or not okay to the extent that we do or do not measure up. It is a living according to the ‘performance principle,’ in which everything depends upon how well I perform ... When conventional wisdom appears in religious form, God is imaged primarily as lawgiver and judge” (Borg 1995:77-78).

4.4.3.1 Die geregtigheid van God – ’n ekskursie

Wanneer Van Aarde (2006:103-122) sy beskouing oor die wyse waarop die kerk sending behoort te beoefen artikuleer, maak hy die volgende belangrike uitsprake (Van Aarde 2006b:107) wat my keuse vir ’n “inklusiewe” antropologie verwoord:

Ons, diegene binne die kerk, geniet immers nie die nagmaal omdat ons sonder sonde is nie! Eers wanneer jy grensloos kan dink en lewe, deur die “outsider” as potensiële “insider” te sien, gee jy legitimiteit aan die belydenis van die kerk dat die kerk “apostolies” is.

En dit vra om die “Ander” – insluitende die straatkind, die prostituut, die anders-biologies geskape en anders-seksueel georiënteerde, die anders-volkige, die anders-gekleurde, die anders-godsdienstige – nie as onaanvaarbaar vir inkom in die kerk te beskou nie, omdat hulle nie is soos jy is of is soos jy wil hê hulle moet wees nie.

Van Aarde se beredenering oor “die geregtigheid van God” bied ’n belangrike perspektief op my voorafgaande bespreking oor die metafoor van “God as regter” en daarom word hierdie kort ekskursie aan die hand van Van Aarde se uiteensetting hier onderneem.

Volgens Van Aarde (2006:109) behoort die woorde van Jesus in Mattes 28:16-20 verstaan te word as ’n versoek aan sy dissipels om mense deel van Israel te maak, omdat (die Matteaanse) Jesus die kerk as verlengstuk van Israel gesien het. Die vraag wat gevra moet word is dus hoe mense deel van Israel geword het en hoe hulle daar binne gebly het? Om hierdie vraag te beantwoord, maak Van Aarde (2006:109) van ’n uitdrukking van E P Sanders gebruik, naamlik *covenantal nomism* (Sanders 1992:262), wat as “wettiese verbondsbegrip” vertaal kan word. Hierdie begrip beteken dat God die inisiatief neem en op grond van God se genade mense inbring en dat die mense wat ingebring is binne bly deur die wet te gehoorsaam. Hierdie gehoorsaamheid aan die wet word dikwels tot karikatuur gemaak as sou dit

beteken dat mense deur wetsgehoorsaamheid moes “verdien” om ingebing te kon word: “Die inkom is op grond van God se genade – ook vir oud-Israel. ’n Twee-in-een-gebeure, genade-en-gehoorsaamheid, word bedoel wanneer die woord ‘geregtigheid’ in Israel se literatuur gebruik word. God doen wat reg is en jy doen wat reg is; God het lief en jy het ook lief” (Van Aarde 2006b:109).

Wanneer Paulus oor geloof “op grond van die geregtigheid van God” (Rom 10:3) reflekteer, bedoel hy dat mense sin, betekenis en geluk sal soek in vertrouwe op God (Rom 1:17) en nie in wetsgehoorsaamheid nie. Dit beteken egter nie dat Paulus oud-Israel veroordeel as “wettiese” mense wat hulle godsdiens op wetsonderhouding en nie op God se genade gebou het nie. Daar moet meer genuanseerd hieroor gedink word. Paulus se refleksie beteken dat mense nie hulle geluk sal soek in dit wat hulle as mense kan doen nie, maar in God se genade wat beteken dat God mense vry maak. In 2 Korintiërs 5 stel Paulus dat hierdie vrymaking daarin bestaan dat God deur Christus die wêreld met God versoen het en mense nie hulle oortredinge toereken nie. God se genade is vir almal, nie net vir dié wat “reeds binne” is nie. Hierdie gedagte sluit by Matteus se uitbeelding van Jesus aan wat sê dat God die son laat opkom oor hulle wat binne is en hulle wat buite is (“slegtes en goeies”; Mat 5:45); dat die mense wat buite is met dieselfde liefde bejeën moet word as die wat binne is (Mat 5:43-44; 22:39; by Paulus in Rom 12:16-18); dat die geregtigheid wat teenoor ander bewys word kwalitatief anders moet wees as dié van die verteenwoordigers van die tempelteologie, naamlik die Fariseërs en skrifgeleerdes.

God se radikale genade beteken dat alle mense toegang tot God het, dat alle mense binne kan kom en binne kan bly. Dit is ook nie uit mense se eie toedoen dat hulle binne bly nie, maar deur God se genade. Die reinheidsstelsel het veronderstel dat mense op grond van menslike handeling en menslike reëls inkom en binne bly. Dit is egter ’n selfsugtige lewe, aangesien dit oor selfhandhawing gaan (Van Aarde 2006b:110). God se

geregtigheid beteken dat mense wat nie volgens menslike reëls kon inkom en binne bly nie, ruimte kon vind voor God en in die geloofsgemeenskap. Van Aarde (2006b:110-111; vgl Crossan 1998:182-208) identifiseer hierdie mense as:

- armes wat tot die staat van bedelaars verklaar is en geen status meer gekry het nie (soos Lasarus in 'n Lukaanse gelykenis van Jesus);
- kinders wat buite normale huishoudings moes oorleef;
- vroue met wie daar geen raad was nie, omdat daar nie 'n man in hulle lewe was wat kon beheer uitoefen nie;
- wese, vreemdelinge, weduwees en armes wat die voorwerpe van God se ontfermende geregtigheid was.

Op grond van God se genade kom 'n nuwe geloofsgemeenskap tot stand – 'n gemeenskap wat “gesien word in die lig van die kruis- en opstandingsevangelie in Matteus: die afsterf van 'n ou bedeling en 'n aanbreek van 'n radikale nuwe bedeling. ... die gebroke kerk, die 'sondaarskerk', ... nie 'n volmaakte kerk nie, maar 'n onvolmaakte kerk...” (Van Aarde 2006b:113). Dit is 'n geloofsgemeenskap van verwonde mense, waarbinne gewonde genesers hulle bediening beoefen. Hierdie gewonde genesers verbind ander se wonde in die oortuiging dat hulle slegs deur God se genade ingekom het en binne bly en daarom medelydend met ander omgaan. God se geregtigheid motiveer hulle om mense nie koud en afsydig as “sondaars” te veroordeel nie, maar as medemense en mede-verwondes te sien, saam met wie hulle van God se teenwoordigheid in hulle lewens bewus kan raak.

Jesus het op grond van sy fundamentele ervaring van God as Vader die waardes soos hierbo aangedui, uitgeleef. Sy beskouing oor God as Vader het egter radikaal van die gangbare beskouing in die kringe van die Joodse

godsdienslike elite verskil. Hierdie verskille kan baie ver in die geskiedenis van Israel teruggevoer word.

4.5 God as Vader

Wat die beeld van God as Vader betref, wys Borg (1998:73) daarop dat die wyse waarop die Christelike tradisie God as Vader binne die monargiese model oor God geassimileer het, in kontras met die Bybelse gebruik daarvan staan. Dorothee Soelle (1995:25) huldig dieselfde mening as Borg en verwoord dit soos volg: “The father who is obsessed with his power, watches over it, and will not let anything be taken from him, may be an end product of the social history of Christianity; but it has nothing in common with the use of the word in the Bible.” In die Nuwe Testament gebruik Jesus die woord “abba” as intieme aanspreekvorm vir God (Borg 1998:73, 82n45).

Robert Hamerton-Kelly (1979) maak in sy boek *God the father* van Sigmund Freud se beskrywing van die Oedipus¹⁶-kompleks gebruik, soos oorgeneem en aangepas deur Ricoeur (1970) vir besinning oor hermeneutiek, om die ontwikkeling van die idee van “God as Vader” in die Ou en Nuwe Testament te beskryf.

Volgens die Freudiaanse interpretasie van die Oedipus mite, begin ’n seun se identifikasie met sy pa by ’n begeerte in sy vroeë kinderjare om soos sy pa te wees. Hierdie begeerte word egter later vervang met die drang om sy pa se plek in sy ma se lewe in te neem. ’n Seun ontdek dus dat hy nie net soos sy

¹⁶ Die mite oor Oedipus is deur die antieke Griekse dramaturg, Sophokles, geskryf. Oedipus was die seun van Laius en Jokasta. ’n Orakel deel Laius mee dat sy seun, Oedipus, hom gaan doodmaak. Om dit te voorkom laat Laius pas na Oedipus se geboorte gate deur sy enkels maak en bind dit aan mekaar vas. Hy gee Oedipus vir ’n skaapwagter en beveel hom om Oedipus in die veld te los om te sterf. Die skaapwagter gee Oedipus egter aan ’n vriend en op sy beurt neem die vriend die baba na sy koning, by wie Oedipus opgroei. ’n Orakel vertel vir Oedipus dat hy sy pa sal doodmaak en met sy ma gaan trou. Onder die indruk dat die orakel sy stiefouers bedoel, verlaat Oedipus hulle huis. Op pad konfronteer ’n vreemde man (sy biologiese pa, Laius) hom en Oedipus dood hom in ’n geveg. Sy reis neem hom na Thebes waar hy ’n Sfinks se raaisel oplos en so die stad se mense van ’n plaag red. As beloning trou hy met Jokasta, sy biologiese ma. Toe Oedipus jare later die waarheid oor homself ontdek, verblind hy homself deur sy eie oë uit te sny en Jokasta pleeg selfmoord (kyk Gould 1970).

pa wil wees nie, maar sy pa wil vervang. Met die besef dat hy deur die kulturele taboes oor bloedskande verhinder word om dit te doen (Freud voer hierdie taboes terug na 'n oermite waarin 'n “oer-misdaad” plaasvind deurdat seuns hulle pa vermoor en opeet [kyk Freud 1964; Hamerton-Kelly 1979:9-10]), word die seun in besit geneem deur skuldgevoelens omdat hy sy pa wil doodmaak. Freud gebruik die oermite as hermeneutiese sleutel om die ontstaan van monoteïsme soos dit in die Ou Testament beskryf word, te verklaar.

Ricoeur neem Freud se beskouings oor en herinterpreteer dit om die beeld van God as vader in die Bybel na te speur (Ricoeur 1974:468-497). Volgens Ricoeur beweeg die ontwikkeling van die Oedipus kompleks deur drie fases, naamlik die vorming van die kompleks, die vernietiging daarvan en die derde fase waartydens die kompleks op 'n nuwe vlak van betekenis permanensie verkry. Hierdie insig van Ricoeur met betrekking tot die Oedipus hipotese maak dit moontlik om die gebruik van die begrip “vader” as uitbeelding van/simbool vir God in Bybelse tekste na te gaan.

4.5.1 God en vaders in die Ou Testament

Vir die bestudering van Bybelse beskouings oor God moet in gedagte gehou word dat die Hebreërs wat onder Moses se leiding verenig is, se voorsate ander gode wat deel was van die Kanaanitiese godsdiens aanbid het (Hamerton-Kelly 1979:22; Collins 2005¹⁷). Die godheid vir wie Abraham aanbid het toe hy Palestina binnegetrek het was die god “El”, die god van die lug, die hoof van die Kanaanitiese pantheon. Abraham sou hierdie god waarskynlik as “die vader van die gode” kon beskryf. Uit die benamings vir

¹⁷ John Collins is Holmes Professor of Old Testament Criticism and Interpretation aan die Yale Divinity School in die VSA. In sy boek *The Bible after Babel: Historical criticism in a postmodern age* plaas hy met behulp van tekstuele en argeologiese verwysings die godsdiens van antieke Israel binne hulle kulturele, godsdienstige en geografiese omgewing. Collins wys daarop dat monoteïsme 'n later ontwikkeling binne die godsdiens van Israel was en dat aanbidding van ander gode uit hulle bekende wêreld selfs in die hoogbloei van die monoteïstiese tyd aan die orde van die dag was – privaat in mense se huishoudings asook publiek in die tempel (Collins 2005:99-129; vgl Rubinstein 1986:3-25; Lang 2002).

God in Genesis word dit duidelik dat God benoem is met beskrywings wat by die destydse Kanaanitiese godsdienst gepas het (kyk Hamerton-Kelly 1979:24-25; Armstrong [1993] 1999:21-23).

Bybelse uitbeeldings van God verskil van die Kanaanitiese in die opsig dat God in 'n persoonlike verhouding tot mense staan en nie aan lokaliteit gebonde was of is nie. Die verhouding het tussen God en die patriarg as verteenwoordiger van die hele groep (stam) bestaan. Die simbool van God se betrokkenheid by die groep was die vader van die familie, wat op sy beurt verantwoordelik was daarvoor dat die hele groep God moes aanbid en gehoorsaam. Om in God se seën te deel, moes iemand deel van 'n familie wees. Op hierdie wyse is die status van die patriarg goddelik gesanksioneer en God op intieme wyse aan die versorging, opvoeding en voorspoed van die familie verbind (kyk De Boer 1974). Lede van 'n familie se voorspoed en beskerming was daarin geleë dat hulle natuurlike afstammeling van die vader was en onder sy seën geleef het (Gen 27 & 28).

In 'n volgende stadium van ontwikkeling vind 'n belangrike en betekenisvolle verskuiwing plaas. Abraham word in Genesis 12:1 uit die beskermd omgewing van sy familie weggeroep en deur God gekies¹⁸. God se seën word gegee aan diegene wat hulle ouerhuise verlaat: "Thus the idea of election profoundly reformulates the idea of fatherhood. The unprecedented act of leaving one's father's house, where one's blessing resides, of stepping outside

¹⁸ Die gedagte van "uitverkiesing" deur God is nie onproblematies nie. Die ideologie van g(G)oddelike uitverkiesing en Kanaan as "belofde land" het aan Israel die motief verskaf om ander mense se grond in besit te neem en die uitwissing van Kanaanitiese groepe te regverdig as God se wil (kyk Lüdeman 1997:55-75; Levenson 2000:239-246; Collins 2005:70-73). Hoewel Joel Kaminsky (2003:397-425) 'n saak daarvoor uitmaak dat die verkiesing van Israel nie beteken het dat alle nie-Israeliete onderdruk of minderwaardig behandel moes word nie, kan nie ontken word nie dat die uitverkiesing-gedagte aanleiding gegee het tot optrede wat deur Jeremy Cott (1984:204) soos volg beskryf word: "The biblical idea of election is the ultimate antihumanistic idea." Collins (2005:71) stel dat Cott se formulering dalk te sterk is, maar erken tog soos volg: "[T]he implication of the idea of election in the justification of genocide remains troubling."

of the sacred circle of the family, leaving behind the graves of the ancestors, becomes the paradigm of the relationship to God” (Hamerton-Kelly 1979:31).

In die Jahwistiese tradisie soos verwoord in die epifanie van Moses by die brandende doringbos en die verdere ontwikkeling daarvan, blyk dat “Mosaic theology wanted to eradicate any hint of the mythological idea that God is the actual progenitor of his people ... In order to express this new and characteristically Mosaic theology, the Yahwists chose the image of adoption” (Hamerton-Kelly 1979:31-32). Deur die simbool van “aanneming” te gebruik om God se verhouding met mense te beskryf, deurbreek en transendeer die Jahwistiese tradisie die natuurlike familiale bande. Aanneming van mense geskied op grond van vrye en verantwoordelike keuse, wat in Genesis 15 en 17 en Eksodus 19 met die beeld van ’n verbond tussen God en mense beskryf word. Op hierdie wyse word die gemeenskaplike lot van mense soos verwoord in die Oedipus-mite deurbreek. Die mens is nie aan ’n onontkombare noodlot uitgelewer nie, maar word in staat gestel om keuses te maak. ’n Nuwe verhouding “beyond God the natural father” (Hamerton-Kelly 1979:32) word hiermee gevestig.

Gedurende die tyd van die profete in die sewende eeu kom die gebruik van die vader-simbool op ’n meer direkte wyse na vore en word God onder andere in Hosea beskryf as ’n pa wat sy kinders in die wildernis gevind het (Hos 9:10; kyk ook Eseg 16). Die motief van aanneming bring ’n aspek na vore wat binne daardie kultuur eksklusief met vrouens (moeders) geassosieer is, naamlik “the reception rather than the initiation of life” (Hamerton-Kelly 1979:35). In die Deuteronomistiese tradisie (Deut 26:5-10) word die verhouding tussen God en mense as ’n verhouding van genade beskryf. Daarom was dit vir Israel belangrik om by hulle fees van die eersteling die eer aan God te gee vir die oes en daarmee God se genade aan hulle voorvaders en aan hulle as nasate te verwoord. Op hierdie wyse word die vaders tot simbool vir die moontlikheid

om God se genade in die hede te beleef. In die Deuteronomistiese tradisie word identifisering met die vaders met verlossing geïdentifiseer.

Vir Freud was die identifikasie met die vader in die eerste plek uitdrukking van die begeerte om soos die pa te wees, wat later vervang word met 'n drang om die pa se plek by die ma in te neem. In die Bybelse tekste word hierdie begeerte getransendeer deurdat dieselfde energie wat aanvanklik vernietigend kan wees, in kreatiewe energie (lewegewend en helend) omgesit word.

Hamerton-Kelly (1979:38-51) is van oortuiging dat wanneer die metafoor vader vir God aangewend word, moederlike eienskappe ook geïmpliseer word. Hy ondersoek verskeie tekste (Deut 1:31; 8:5; 32:18; Num 11:11-12; Jes 49:15; 66:10-13; Jer 2:27; 16:3; Hos 11:1-4) waarin die metafore vader en moeder afsonderlik asook gesamentlik aangewend word om God se verhouding met mense te beskryf en wys daarop dat die agtergrond vir die vermenging van die vader en moeder beelde waarskynlik die Kanaänitiese aanbidding van manlike en vroulike godhede is (Hamerton-Kelly 1979:40). Die samelewing in Israel is egter gestruktureer met die patriarg in die middelpunt en om in die seëninge van die familie te kon deel was dit selfs nodig om naby die pa se grond begrawe te word. Volgens Eksodus 20:17 word die vrou saam met die ander besittings van die man genoem wat nie deur ander begeer mag word nie. Owerspel met iemand se vrou was dus 'n oortreding ten opsigte van 'n man se eiendom. Huwelikstrou het nie vir die man gegeld nie, maar net vir die vrou. Levitikus 27 beskryf 'n vrou se waarde in monetêre terme as gelykstaande aan drie vyfdes van die waarde van 'n man. Die Bybelse uitbeelding van die familielewe is egter oor die algemeen positief. Hoewel aanvaar kan word dat die patriarg van die familie lief was vir sy mense, kanselleer dit egter nie die outokratiese kulturele ordening waarvolgens die vrou as deel van die man se besittings geag is nie (vgl Rig 11:30-40; 19-20). Die regte van die patriarg is deur die ordening van die gemeenskap voorop gestel en in stand gehou en

deur middel van androsentriese metafore en simbole vir God is dit goddelik gesanksioneer.

Uit voorafgaande blyk dit dat die gebruik van gesinsmetafore om God mee te beskryf nie sonder probleme was nie. Een van die ongemaklikhede wat uit Bybelse gegewens na vore kom is die verhouding tussen God en die volk wanneer God oor die sonde van die volk moet besluit. Hoe sterk daar ook al op God se vergifnis en aanneming gefokus word, die Ou Testament ontkom nie aan die ongemak dat hierdie taalgebruik vrees en angs by mense inboesem nie. In die Dekaloog (Eks 20) word God as 'n jaloerse God beskryf wat selfs kinders straf vir hulle ouers se oortredinge. Sodanige formuleringe laat vrae ontstaan oor 'n saak soos regverdige optrede deur God.

Hamerton-Kelly (1979:50) maak die volgende bevinding ten opsigte van die verhouding tussen God en sy volk, met verwysing na die profetiese literatuur: "Prophetic rethoric appeals to the emotions, prophetic theology presumes that the hidden meaning of Israel's history is that God has chosen (adopted) this people and remain true to them to the end, like a good parent; that God expects them to behave with mature responsibility in the relationship; and that the people can appeal to these theological facts as the grounds for repentance and the hope of forgiveness." Bogenoemde ongemak bly egter voortbestaan, veral gesien in die lig van oordeelsprofesieë wat oor God se volk uitgespreek word.¹⁹

-
- ¹⁹ Daar moet rekening gehou word met die historiese omstandighede wat as agtergrond vir uitsprake in die Ou Testament gedien het. Jurie le Roux (1986:152-157) wys op die trauma wat die Babiloniese ballingskap na 586 vC tot gevolg gehad het en in besonder die stryd tussen verskillende groepe met betrekking tot die vraag hoe Israel in die na-ballingskapstydperk gestruktureer moet word en moet funksioneer. Hierdie onderlinge stryd het 'n bepalende rol in die heropbou van Israel se sosiale en godsdienstige lewe in die tweede tempel tydperk gespeel. Le Roux (1986:154-155) wys daarop dat die Sadokitiese priestergroep die stryd teen die Leviëte gewen het en die totale lewe van Israel rondom die tempel en die instandhouding van die tempelkultus ingerig het. Tekste wat vanuit hierdie groep ontstaan het, beklemtoon die belangrikheid van die tempel en die onderhouding van die kultus. Enige praktyke wat 'n sterk tempelkultus bedreig het is derhalwe verdag gemaak en veroordeel. Een van die kenmerke van hierdie benadering was dat Israel hulleself sterk teen heidense volkere moet afgrens. Esegjël dien as voorbeeld van die Sadokitiese beskouing (Le

Hoewel die vroeë Judaïsme van die Ou Testament verskil met betrekking tot die gebruik van die term “vader” vir God, beeld die gebruik nie ’n intieme verhouding tussen vader en kind uit nie (Hamerton-Kelly 1979:52-54). Die oorheersende beeld uit die eerste eeuse Mediterreense wêreld (Judaïsme en Grieks-Romeinse kulture) is dat die samelewing patriargaal gedomineer was.

4.5.2 Jesus se Vader verwelkom almal in sy familie

Nuwe-Testamentiese getuïenis laat die indruk dat daar konflikterende opinies oor hierdie saak was. Aan die een kant word vroue se onderdanigheid aan mans beklemtoon en vanselfsprekend aanvaar (1 Kor 14:34; 1 Pet 3:5), terwyl aan die ander kant gestel word dat vroue gelykwaardig is aan mans (Gal 3:28). In die lig hiervan is Jesus se houding teenoor vroue opvallend anders as die aanvaarde praktyke van sy dag: vroue was deel van sy volgelinge (Mark 15:40-41); hy het in die openbaar met vroue gepraat (Joh 4:27); hy het vroue toegelaat om teenwoordig te wees wanneer hy onderrig gegee het (Luk 10:39); hy het ’n vrou “wat ’n sondige lewe gelei het” toegelaat om sy voete te was en met reukolie te salf (Luk 7:36-50) en hy hou haar as “voorbeeld” van geloof aan mans voor; hy het spesifieke aandag aan kinders gegee, ten spyte van sy dissipels se beswaar (Mark 10:13-16); hy het egskeiding verbied omdat hy bewus was van die onhoudbare situasie waarin egskeiding vrouens geplaas het (Matt 19:1-12); hy het geweier om ’n vrou wat op owerspel betrap is, te veroordeel (Joh 8:1-11) omdat hy bewus was van die onregverdigte wetlike vereistes in hierdie verband en dat huwelikstrou slegs van vroue verwag was. Op hierdie wyse het Jesus die beskouing van sy tyd dat vrouens deur mans as besittings gesien en behandel kon word, deurbreek. Die episode waarin vroue as eerste getuies van Jesus se opwekking uit die dood beskryf word (Mk

Roux 1986:154; 1987:127-140). Daar was ook ander stemme hoorbaar in hierdie tydperk, wat anders oor Israel se bestaan en toekoms gedink het. Deutero-Jesaja en Trito-Jesaja is voorbeelde van stemme dat Israel as dienskneg van God na buite gerig moes leef en dat God nie behoefte aan ’n tempel en tempelkultus gehad het nie maar van God se volk verwag het om geregtigheid na te streef (kyk Le Roux 1987:136-159).

15:47-16:8), is betekenisvol met betrekking tot die plek wat vroue in Jesus se bediening ingeneem het: “The evidence that Jesus recognized the natural rights to which their humanity entitled women is clear, and especially moving when considered against the background of the regnant patriarchy” (Hamerton-Kelly 1979:60). Borg (1991:133-135), Carolyn Osiek (1997a:103-118) en Dreyer (2002c:1679-1706) toon aan dat vroue in die sinoptiese evangelies veel meer as “dekoratiewe karakters” in Jesus se bediening was.

Van Aarde (2001:44-46) argumenteer dat Jesus se optrede binne die konteks van die ontwikkelde agrariese gemeenskap in Herodiaanse Palestina geplaas moet word. Die waarde van Van Aarde se bydrae tot die historiese Jesus navorsing is geleë in “the assumption that the ideological function of kinship as a social institution shifted in an evolutionary fashion when horticultural societies changed into simple and the advanced agrarian societies” (Van Aarde 2001:45). Volgens die kulturele antropoloog, Gerhard Lenski (kyk Lenski, Lenski & Nolan 1991), was bloedverwantskap, veral die uitgebreide familiesisteem, die primêre sosiale instelling gedurende die hortikulturele (7000-3000 v.C.) en eenvoudige agrariese samelewings (3000-1800 v.C.). Met die verskuiwing van die hortikulturele samelewing na die agrariese is die dominante rol van die uitgebreide familie deur ’n politieke ekonomie as dominante faktor vervang. Van Aarde (2001:45) verwoord die diepgaande invloed van hierdie verskuiwing soos volg: “As a result, the extended family almost ceased to be visible on the surface level of Herodian Palestine, and the family interests moved to the deep structure of society and developed into an ideology comparable with the notion of false consciousness. In other words, family interests in the world of the historical Jesus were as ideologically conditioned as materialism in industrial societies.” Familiebelange was derhalwe onderliggend aan die funksionering van individue en persone se posisie binne die samelewing is deur hulle bloedverwantskap bepaal. Hierdie dieptestruktuur funksioneer op ’n onbewustelike vlak wat Borg (1991:97-124) konvensionele wysheid noem. Dit is sosiale konvensies wat as

vanselfsprekend aanvaar word en deur niemand binne die betrokke gemeenskap in twyfel getrek word nie. Binne die raamwerk van 'n ideaal-tipiese konstruk van Jesus as vaderlose figuur in eerste eeuse Palestina (kyk Van Aarde 2001:45-48), word Jesus se doop deur Johannes die Doper as 'n reinigingseremonie geïnterpreteer. Jesus “was healed from ‘sinful sickness’ (for example, the stigma of being a fatherless son) and started a ministry of healing/forgiving ‘sinners’ with the help of disciples who were also called upon to act as healed healers. Jesus died because of the subversiveness of this ‘ethos of compassion’...” (van Aarde 2001:47; vgl Schaberg 1987; Borg 1991:131, 178-184).

Wanneer hierdie insigte in berekening gebring word by die lees en interpretasie van Jesus as vaderlose figuur se vertrouwe in God as sy Vader, kom die radikaliteit van Jesus se beskouings na vore. Jesus se bediening het 'n belangrike beskouing oor God na vore laat tree, naamlik dié van 'n vader wat mense bevry van onderdrukkende sisteme, deur alle mense – veral die gemarginaliseerdes binne die samelewing – in sy familie in te sluit. Jesus se bediening was inklusief van aard en nie uitsluitend nie. God is besorg oor alle mense en beskou alle mense as menswaardig. Hierdie boodskap oor God was 'n bedreiging vir die Joodse godsdienstige elite in eerste eeuse Palestina wat hulle samelewing godsdienstig georden het en gevolglik godsdiens aangewend het as 'n middel om mense in bedwang te hou (vgl Theissen 1978; Borg 1991:80-96; 1998:88-212). Een van die redes vir Jesus se kruisiging was sy uitdaging van die godsdienstige en kulturele gebruike van sy tyd (Hamerton-Kelly 1979:61; Borg 1991:178-184; Van Aarde 2001:47).

Ten spyte van Jesus se inklusiewe boodskap en styl is die verskillende Christelike geloofsgemeenskappe wat na sy dood ontstaan het oor die algemeen hiërargies en patriargaal georden. Tog was daar stemme ten gunste van 'n meer egalitêre beskouing (Gal 3:28; Ef 5:25-30; 6:1-3). Verlaas die klem in Efesiërs 5 dat 'n man sy vrou moet liefhê is opvallend, omdat liefde in

die huwelik nie as die rede vir 'n huwelik beskou is nie, maar die huwelik as 'n onderlinge sosiale ooreenkoms tussen families beskou is. Op hierdie wyse het die vroeë Christendom die eerste tree gegee om patriargale mag en oorheersing te deurbreek. Die dilemma is egter dat 'n skrywer soos Paulus nie konsekwent in sy beredenering oor die posisie van vroue was nie. Hy argumenteer dat die onderdanigheid van die vrou aan die man 'n skeppingsordening is en daarom moet sy in die erediens 'n hoofbedekking dra en stil wees (1 Kor 11). Op hierdie basis konstrueer Paulus 'n hiërargie met God aan die bopunt en vrouens aan die onderste punt van die leer, met Christus en mans tussenin. In Galasiërs 3:28 stel Paulus egter dat daar in Christus geen onderskeid tussen man en vrou bestaan nie. Die praktiese reëlings ten opsigte van die voorwaardes op grond waarvan 'n vrou in 'n erediens mag bid, is tot die omstandighede in Korinte beperk. Dit wil voorkom asof Paulus pragmaties te werk gegaan het en vir elke vraagstuk 'n antwoord probeer gee het wat in daardie spesifieke omstandighede die minste konflik sou veroorsaak.

'n Geskrif soos 1 Timoteus plaas vroue in 'n ondergeskikte posisie teenoor mans (kyk Jacobs 2002:112-133). Die nawerking van uitsprake soos dié in 1 Korintiërs 11 en 14 en 1 Timoteus 2:11-15 in die Christelike tradisie dui daarop dat vroue se ervaring van die kerk na twee millennia steeds nie baie positief is nie (kyk Dunlap 1999:133-148; Greider, Johnson & Leslie 1999:21-50; Karaban 1999:65-76; Miller-McLemore & Gill Austen 1999:13-20). Selfs Luther wat soveel moeite gedoen het om God se genade te artikuleer, kon volgens Jacobs (2002:113-114) nie:

... aan die patriargale greep van hierdie teks ontsnap nie. In sy interpretasie van die teks het hy bloot die neerdrukkende daarin voortgesit. Die onderwerping van die vrou aan die man en die man se oorheersing van die vrou, só lui sy interpretasie, word nie weggeneem nie. Vroue sal dit moet verduur.

Tog behoort dit (volgens hom) vir vroue 'n groot gerusstelling(!) te wees dat hulle gered sal word deur kinders in die wêreld te bring.

Jesus en sy volgelinge het bande met hulle families verbreek (Mark 3:31-35) en het nie hulle eie huise gehad waarvandaan hulle hulle bediening gedoen het nie. Volgens Theissen (1978:7-30) is hierdie verskynsel in lyn met die optrede van rondreisende charismatiese persone wat leiers in die Jesusbeweging was. Hiermee is Jesus se bedieningstyl voortgesit (Theissen 1978:26). Hierdie optrede van Jesus het veroorsaak dat hy gemarginaliseer is en daarom was die mense met wie hy hom bemoei het die gemarginaliseerdes in die samelewing (Theissen 1983:60; Saldarini 1988:44; Van Aarde 2001:146, 197). Die volgende sake kan as tiperend van Jesus se beskouing oor die koninkryk van God teenoor tradisionele familiebande aangedui word:

- Jesus vestig 'n nuwe (fiktiewe) familie vir wie God 'n vader is en mense word deel van hierdie familie op grond van geloof in God;
- dissipels van Jesus breek die bande met hulle natuurlike families (Mk 1:20);
- in Markus 10:28-30 kom getuienis na vore dat mense hulle families verlaat en 'n substituuat familie in die Jesusbeweging gevind het;
- diegene wat die wil van God doen, is Jesus se moeder en broers;
- liefde ("compassion" volgens Marcus Borg) is die samebindende faktor.

Jesus se gebruik om saam met gemarginaliseerdes te eet (kyk Borg 1991:131-133; 1998:93-134; Crossan 1991) was 'n ingrypende handeling binne die Joodse gemeenskap. 'n Maaltyd is nie net as 'n ete beskou nie, maar het aanvaarding van die tafelgenote gekommunikeer (kyk ook Elliott 1991a,

1991b). Diegene wat saam aan tafel was, is as gelykes beskou. Konvensies met betrekking tot maaltye was ingebed in die reinheidsstelsel van die eerste eeuse Middelerreense wêreld. Borg (1995:55) verwoord die sosiale ideologie grondliggend hieraan soos volg:

Those rules governed not only what might be eaten and how it should be prepared, but also with whom one might eat. Refusing to share a meal was a form of social ostracism. Pharisees (and others) would not eat with somebody who was impure, and no decent person would share a meal with an outcast. The meal was a microcosm of the social system, table fellowship an embodiment of social vision.

Jesus se maaltye saam met die uitgeworpenes van die samelewing het sy visie op God se koninkryk gekommunikeer en het belangrike sosiopolitieke implikasies gehad. Klosinski (1988:56-58) stel dit soos volg: “Food exchanges are basic to human interaction ... Eating is a behavior which symbolizes feelings and relationships, mediates social status and power, and expresses the boundaries of group identity.” Op hierdie wyse het Jesus op radikale wyse die skerp sosiale grense van sy gemeenskap uitgedaag. Volgens Crossan (1994b:70) is “the idea of eating together and living together without any distinctions, differences, discriminations or hierarchies ... close to the irrational and the absurd. And the one who advocates it is close to the deviant and the perverted.” Gekoppel met Jesus se ervaring van God as sy vader, beteken dit dat Jesus aan die uitgewekenes in die samelewing aangetoon het dat God ook hulle vader is wat vir hulle sorg, al is hulle nie deur die godsdienstige elite as “kinders van Abraham” beskou nie en daarom ook nie as kinders van God nie.

Jesus se beoordeling van familie en bloedverwantskap moet binne die raamwerk van hierdie alternatiewe sosiale visie verstaan word: “Those who see Jesus as a champion of ‘family values’ fail to see the radical edge to his message. It is not that he would be against loving one’s family (after all, he spoke of loving one’s enemies); rather, his attitude toward family is not

univocally affirmative: family can be the problem. It is interesting that, during his public activity, his own family relations were strained” (Borg 1995:93 n36). Hierdie spanning tussen Jesus en sy familie, wat selfs ’n breuk met die natuurlike familiebande en die toetrede tot en konstituering van ’n nuwe (fiktiewe) familie tot gevolg gehad het, “... corroborates Freud’s Oedipal insight, that family ties have to be broken for the child if he or she is to be able to enter into the mature relationship which can only be constituted after the break” (Hamerton-Kelly 1979:70).

Sodanige alternatiewe visie op God en sosiale verhoudings binne God se koninkryk open nuwe perspektiewe op die Christelike lewenswyse. Die verskillende beelde, metafore en optrede van Jesus kommunikeer die nabyheid van God, waarin Jesus fokus op verhoudings, verbondenheid en intimiteit. Dit lei daartoe dat daar aan God as medelydend gedink kan word. ’n Medelydende God het lief en versorg en is mense goedgesind. Hierdie visie op God maak dit moontlik om beide vroulike en manlike beelde en metafore te gebruik, in plaas van eksklusiewe manlike beelde en metafore soos in die monargiese model. God is egter nie vroulik of manlik nie, maar is as Gees meer as die beelde en metafore waarmee daar oor God gepraat word.

4.6 God as Moeder

Benewens Borg het verskeie ander navorsers die metafoer van God as moeder verwoord (kyk McFague 1987:97-123; Johnson 1994:100-103; Van Wijk-Bos 1995:50-65; Ramshaw 1995:105-107). God word in verskeie tekste in die Bybel beskryf as ’n moeder wat geboorte skenk en haar kinders voed en versorg (Num 11:11-12; Deut 32:18; Ps 90:2; Hos 11:3-4; Jes 43:13-14; 66:13). ’n Begrip wat verwant is aan die saak waarvoor dit in hierdie metafoer gaan is medelye. Die begrip “medelye” hou verband met die Hebreeuse woord vir baarmoeder (Borg 1995:47; 1998:73; kyk Tribble 1978), wat die beeld van ’n liefdevolle verhouding na vore roep. Op hierdie wyse word *emosie* ’n

belangrike dimensie van die metafoor: God ervaar dieselfde emosies teenoor mense as 'n ma teenoor haar kinders.

Vir Borg (1995:46-68) is medelye die belangrikste faset van Jesus se bediening. God is 'n medelydende God en Jesus se boodskap kan verstaan word as 'n uitnodiging aan mense om ook soos God medelydend te wees (Luk 6:36). Medelye is vir Jesus nie slegs 'n individuele deug nie, maar 'n lewenswaarde wat in die totale samelewing uitdrukking vind. Van Aarde (2001:41) stel dat daar met sekerheid beweer kan word dat Jesus met medelye teenoor die sosiaal-uitgewekenes in sy samelewing opgetree het. Van Aarde (2001:41) se hipotese is dat "Jesus himself grew up as fatherless figure and that his compassion toward ill-fated people came from his own experience of being ostracized." Jesus se ontferming oor weeskinders word deur van Aarde vanuit 'n sosiaal-wetenskaplike verwysingsraamwerk (kyk Malina 1986; Hollenbach 1987) geïnterpreteer en hy formuleer dit soos volg (Van Aarde 2001:41):

... a balanced society consists of particular social institutions, one of which is the overarching one, while the others are integrated with it in subordinate fashion ... There are, however, societies in which families and the heads of the families exercise control. The Mediterranean world of the first century is such an example. In such societies religion, politics and economy are embedded in an institutional order of family life primarily determined through birth and nationality.

In die lig van Jesaja 1:16-17 het Jesus homself deur Johannes die Doper laat doop om homself van sistemiese onreinheid (boosheid) te laat reinig en aan mense se lewens betekenis te kon gee (Van Aarde 2001:42). Tussen hierdie mense was vrouens en kinders wat hulle op die rand van die samelewing bevind het omdat hulle "nobodies" was, naamlik geskeides, vaderloses, weduwees en weeskinders. In die patriargale samelewing van daardie tyd is geen eerbare plek aan hierdie mense gegun nie. Jesus was so oortuig deur sy

fundamentele ervaring van God as sy vader en as vader van die uitgewekenes in die samelewing dat hy uiteindelik daarvoor doodgemaak is. Nie een van sy eie familieleden of sy fiktiewe familie het hom begrawe nie en hy het gesterf soos wat hy gebore is: “a nobody among nobodies” (Van Aarde 2001:43).

4.7 Die effek van manlike beelde van God op vroue

Die kulturele milieu waarin die Bybelse tekste ontstaan het, was ’n patriargaal-gedomineerde samelewing. Dit kan geïllustreer word deur verwysing na die kulturele gebruik wat *patrilokale residensie* genoem word. Volgens hierdie gebruik is vroue uit hulle vaders se huishouding uitgeneem en ingeneem in die huishouding van hulle mans. Die mans het in die omgewing van hulle eie vaders se huishoudings bly woon en werk. ’n Vrou is eers ten volle in die gemeenskap opgeneem nadat sy geboorte aan ’n seun gegee het, om sodoende die “familie van prokreasie” te dien (Malina 2001:46). Vroue is as objekte wat weggegooi kon word beskou indien hulle kinderloos sou bly of nie aan seuns geboorte kon skenk nie. Die sosiale realiteit was dat vrouwees onwaardigheid en manlikheid waardigheid geïmpliseer het. In die Ou Testament word God dikwels as die verontregte man en Israel as die ontroue vrou voorgestel (Eseg en Hos; Galambush 1992:6-9, 100-102). Op hierdie wyse is ’n meestersverhaal van *manlik as waardig* en *vroulik as onwaardig* gevestig en goddelike sanksie aan hierdie kulturele gebruike verleen.

Daar moet teen ’n anakronistiese inlees van individualisme en “demokratiese” uitgangspunte soos “vryheid” en “gelykheid” in Bybelse tekste gewaak word, asof hierdie waardes deel was van antieke skrywers se sosiale kontekste. Die kulturele waardes wat in die ou Nabye-Oosterse en die eerste eeuse Mediterreense wêreld gegeld het, verskil beduidend van die postmoderne wêreld en kultuur. Vroue se ondergeskiktheid aan ’n manlik-georiënteerde wêreld was nie net in oud-Israel gevestig nie, maar ook in die Grieks-Romeinse gemeenskappe (Osiek & Balch 1997:56-57). Die tipe mag wat die man oor die vrou kon uitoefen (die wetlike term is *patria potestas*) het teoreties

die mag oor lewe en dood ingesluit. Om mag só te verstaan is om die man as beeld van 'n "almagtige god" te beskou. Verskeie tekste uit die vroeë Judaïsme toon aan dat die vrou nie as beeld van God geag is nie en ondergeskik was aan die man as uitdrukking van die beeld van God (Tobit 8:6; Jubileë; Sibillynse Orakels I en II; Slawiese Henog 24-32; haggadiese vertellings in *Die lewe van Adam en Eva*; Filo se *De Opificio Mundi*). Die mate waarin geslag die indeling van die Mediterreense samelewing bepaal het, word soos volg deur Malina (1996:50) verwoord:

While family reliance is the core value supported by the prevailing social institution of kinship, yet all valued persons or objects are primarily gender defined. This means that an individual is primarily male or female (secondarily a group-embedded person, thirdly a person with a name). Not only are slaves defined by gender, but so are other things, including nature, times and places ... Similarly, as regards times, women must come after men and leave before them or must be duly chaperoned.

In die vroeg-Christelike denke is die beskouing oor vroue as minderwaardig teenoor die man op verskeie wyses deur skrywers soos Tatianus, Klemens van Aleksandrië (*Stromata* VI, 100:3), Origenes (*Die onderrig van Silvanus*), Didimos die Blinde van Aleksandrië (vgl sy eksegeese van Genesis 1:27), Justinus, Irenaeus, Tertullianus (*De culturu feminarum*, 1, 2, 5; CCL 1, 346), Ambrosiaster (kyk sy kommentaar op 1 Kor 11:7), Cirilius van Aleksandrië (*Homiliae paschales*, 28, 3 [PG 77, 948]) en Augustinus (*De Trinitate* XII.7.10) verwoord, veral met betrekking tot hulle verstaan van Genesis 1:27 (Burghardt 1957:128-129; Ruether 1991:264-267; Vogt 1991:178; Coll 1994:72).

Hoewel teoloë in die Middeleeue die vrou as "beeld van God" beskou, het hulle tog steeds op bepaalde wyses onderskeid tussen die man en die vrou getref en nie werklik ontkom aan die tradisie om manlikheid as die 'eintlike' beeld van God te handhaaf nie. Veral Thomas Aquinas verwoord dit skerp wanneer hy sê dat die ondergeskiktheid van vroue anders as dié van slawe beoordeel

moet word, aangesien die ondergeskiktheid van slawe die gevolg is van sonde, maar dié van vroue 'n skeppingsordening is (Coll 1994:72). Daarom is vroue ondergeskik aan die man en kan hulle nie as priesters georden word nie en ook nie sakramente bedien nie.

Gedurende die Renaissance is daar meer positief oor vroue geoordeel. Tog het Aristoteles se oortuiging dat vroue niks anders as “gebreekte mans” is nie, in die vyftiende tot sewentiende eeu daartoe gelei dat vroue wat van hekserie verdink is doodgemaak is (Coll 1994:73; vgl Summers 1971:123; Dworkin 1974; Daly 1979).

Die Reformasie het 'n nuwe verstaan van Bybelse tekste ingelui. Met die kennis van Grieks, Hebreeus en tekskritiek wat die Renaissance meegebring het, het die allegoriese uitleg wat in die Middeleeue algemene gebruik was al meer in onbruik verval. Daar is veel groter klem op die historiese gesitueerdheid van tekste geplaas (Douglass 1991:230) en minder gespekuleer soos in die Middeleeuse skolastiek (Ebeling 1971:61; vgl Oberman 1963:50-55; Bouwsma 1988:106-107, 157). Klaarblyklik het Martin Luther vroue as ten volle menswaardig beskou, soos uit die volgende stelling blyk: “Therefore she [Eve] not only heard these things from Adam, but her own nature was pure and full of the knowledge of God, so that by herself she understood and reflected on the word of God” (*D Martin Luthers Werke, Weismar kritische Ausgabe* = WA 42, 50 = Koffmane & Reichert 1911:50, in Douglass 1991:233). Aan die ander kant sê Luther in sy kommentaar op Genesis 1:27, na analogie van sy oortuiging dat die son meer buitengewoon is as die maan, dat die vrou nie gelyk is aan die heerlikheid van die man nie (WA 42, 51-52, in Douglass 1991:134). Volgens Luther is die vrou die swakker geslag en daarom het die slang ook vir Eva genader en nie vir Adam nie (Douglass 1991:235). Vroue se ondergeskikte posisie aan die man is volgens Luther die gevolg van die sondeval. Vroue mag op grond van 1 Timoteus 2:11 ook nie ampte beklee of in die openbaar leiding neem nie.

Douglass (1991:243-245) wys daarop dat Johannes Calvyn se beskouings oor hierdie tema modern was. Calvyn maak byvoorbeeld 'n onderskeid tussen sake wat hy as wesenlik in die Bybel beskou en ander sake wat na sy oordeel gebruike is van die tyd waarin die tekste ontstaan het (vgl sy kommentaar op 1 Kor; kyk Douglass 1991:248; Ruether 1991:269). Hy stel egter dat vroue nie in die kerklike ampte mag dien nie. Hy gryp nie soos Luther na die sondeval terug om sy argument te begrond nie, maar oordeel dat die gebruike wat in 1 Korintiërs 11:2-16 oor die vrou geformuleer is ook in die kerk van sy tyd gehandhaaf kon word. Hiermee gebruik Calvyn in teenstelling met sy eie onderskeid 'n nie-wesenlike saak in die Skrif en wend dit aan as rasionaal om vroue in ondergeskikte posisies binne die kerk te hou. Ten spyte van Calvyn se siening wat in 'n sekere sin sy tyd vooruit was, oordeel hy dat vrouens minder werd as mans is aangesien hulle “van nature gebore is om gehoorsaam te wees” (C O 52, 276). Wanneer Calvyn hom vir begroning van sy argument op die vanselfsprekendheid van algemene kennis oor hierdie saak beroep, toon dit in watter mate hy vasgevang was in die institutionalisering daarvan (kyk Dreyer & van Aarde 2000:697-722; Dreyer 2000:1057-1078). In vroeëre uitgawes van Calvyn se *Institusie* stel hy dat vrouens wel ook beeld van God is, maar slegs in 'n tweede graad. Tog is daar in die laaste verwerking van sy *Institusie* kort voor sy dood geen leer oor vroue as tweedegraadse beelddraers van God nie en ook nie oor vroue se inherente ondergeskikte natuur nie (Douglass 1991:249-251).

Gedurende die era van die Verligting ontwikkel die idee dat daar 'n “oorspronklike staat” was toe alle mense gelyk was. Ondergeskiktheid soos gesanksioneer en vasgelê in die samelewing is daaraan toegeskryf dat die mensheid van daardie ideale staat af weg beweeg het. Ten spyte van die feit dat patriargale strukture steeds in hierdie era voortgesit is, het die Verligting tog die klimaat verskaf waarbinne feministe kon begin argumenteer dat vroue

as outonome persone by burgerregte ingesluit moet word (Ruether 1991:269-270).

Tydens die negentiende-eeuse Romantiek is daar teenoor die denke van die Verligting klem gelê op die verskille tussen vroue en mans. In hierdie era is stereotipe rolle aan mans en vrouens toegeken: mans is as rasioneel en aktief gesien, terwyl vroue as emosioneel en passief beoordeel is. Vroue is ook as meer vroom, moreel en religieus as mans beskou. In 'n sekere sin het dit geïmpliseer dat vroue die “meerderwaardige geslag” was. Hulle morele en spirituele superioriteit het hulle egter ongeskik gemaak vir die uitmergelende take van mag wat met mans geassosieer is (Ruether 1991:169-171). Hierdie beskouing het die inkorporering van vroue in die samelewing negatief beïnvloed (kyk Douglas 1977). Die bydrae wat Friedrich Schleiermacher tot die debat oor vroue ten tye van die Romantiese era gemaak het, word verskillend deur verskillende skrywers beoordeel (kyk Barth 1962:136-158; Clark & Richardson 1977; Massey 1985; Richardson 1991:182; De Vries 1996:551).

Friedrich Schleiermacher se perspektief op vroue, hulle waardigheid en hulle betrokkenheid by intellektuele refleksie word op 'n besondere wyse geïllustreer in sy werk *Christmas Eve: Dialogue on the incarnation*, geskryf in 1806. In haar studie van hierdie werk toon Drucilla Richardson (1991:133-164) dat Schleiermacher in 'n sekere sin weg beweeg het van die gangbare onderskeid wat tot op daardie stadium tussen ‘tipies’ manlike en ‘tipies’ vroulike eienskappe gemaak was, deur die begrip *kuisheid* anders te gebruik. Vir hom het dit nie betrekking gehad op preutse kuisheid wat 'n spesiale eienskap van slegs die vroulike geslag sou wees nie. Hy gebruik die term in die sin van respek vir ander se vryheid en sensitiwiteit vir hulle broosheid – dit wat beide geslagte karakteriseer in hulle onderlinge sosiale interaksie.

Die Eerste Wêreldoorlog het 'n diep ontugtering by veral Duitse teoloë na vore gebring (Ruether 1991:271). Teenoor die Rooms-Katolieke siening van die beeld van God in die mens as 'n *analogia entis* beskouing, beklemtoon Protestantse teoloë dat die beeld van God in die mens gesien word as die vermoë van mense om in relasie tot ander subjekte te staan, naamlik 'n *analogia relationis* (Bonhoeffer 1959:37; Ruether 1991:272-274). Tog word vroue deur sommige teoloë in hierdie tyd steeds as swakker as mans gesien en die 'ware' vroulike natuur as ondersteunend vir mans sodat mans hulle 'ware self' kan wees (kyk Brunner 1952:55-68; 1957:373-380; Bonhoeffer 1959:33-38, 76).

Karl Barth wend die God-skepsel hiërargie aan as analogie vir sy beskouing oor die verhouding tussen man en vrou (Micks 1982:9-10). Vir Barth gaan die ordening van man en vrou in die familie en in die samelewing nie oor 'n intrinsieke superioriteit van mans en minderwaardigheid van vroue nie, maar tog stel hy (Barth [1939] 1957:169-171) dat vroue hulle plek en rolle binne God se ordening moet aanvaar as gehoorsaamheid aan die Goddelike wil. Jürgen Moltmann (1985) poog om die konsep "beeld van God" as *analogia relationis* te behou en tegelyk by Barth se hiërargiese ordening van manlik en vroulik as "A" en "B" verby te kom (kyk Jewett 1975:33-43). Die probleem bly egter dat die man-vrou verhouding steeds na analogie van die God-mens verhouding geïnterpreteer word. Aangesien laasgenoemde verhouding altyd 'n hiërargiese verhouding veronderstel, kan daar nooit binne die raamwerk van so 'n analogie van gelyke status tussen vrou en man sprake wees nie (vgl Ruether 1991:274). Dieselfde hiërargiese ordening word in Efesiërs 5:21-32 gevind. Die man-vrou verhouding word daar in terme van die verhouding tussen Jesus Christus as "Here" en die kerk beskryf. Die man word aan Christus gelyk gestel en die vrou aan die kerk. Die man word as 'n "verlosser"/"heer" beskou wat hom oor die vrou ontferm en die vrou moet "in alles" aan die man "onderdanig wees soos die kerk aan Christus onderdanig is." Hierdie verhouding word vanuit die tweede skeppingsverhaal begrond wanneer

Efesiërs 5:31 die woorde van Genesis 2:24 aanhaal: “Daarom sal ’n man sy pa en ma verlaat en saam met sy vrou lewe en hulle twee sal een wees.” Die liefde wat ’n man vir sy vrou moet hê word met sy liefde vir homself gelyk gestel en ’n vrou se verhouding met haar man word in terme van haar eerbied en onderdanigheid aan die Here gestel.

Uit bogenoemde blyk dat daar volgens ’n dualistiese, twee-nature antropologie geredeneer word om die verhouding tussen vroue en mans te vestig en in stand te hou. Hierdie norme word aan God se wil gelyk gestel en mag daarom nie verander nie: “Dualistic thinking strives to maintain the status quo as the natural order fixed by creation – as if what exists is from on high” (Coll 1994:76). Op hierdie wyse word kulturele rolle wat aan mans en vroue toegeken word, op ongenuanseerde wyse g(G)oddelik gesanksioneer.

4.7.1 Reaksie vanuit die feminisme

Die feministiese beweging het uit reaksie teen hierdie beskouings ontstaan, met die doel om ook vroue se stemme te laat hoor. In die algemeen gesien het die feministiese beweging vir ’n breër antropologie in teenstelling met ’n eng patriargaal-gedomineerde mensbeskouing gekies. Hierdie uitgebreide beskouing is ’n poging om balans te bring waarin beide mans en vroue oor soortgelyke kwaliteite beskik.

Teenoor die eensydige beklemtoning van God as man(lik) stel die feminisme dat God “geslagloos” is en dat ’n holistiese verwoording van mense se denke oor God ’n verantwoordeliker benadering is as om God net in manlike terme, of net in vroulike terme, te beskryf. Die feminisme poog om in hulle teoretisering oor God aan eensydigheid en stereotipering te ontkom.

Omdat Godsbeelde menslike konstruksies of projeksies is (kyk McFague 1982; 1987; vgl Ruether 1991:277), moet enige voorstelling van God met groot omsigtigheid gedoen word, met inagneming van die voorlopigheid van

sodanige beelde asook die wyse waarop dit ander mense buite daardie konteks en perspektief affekteer. R A Coll (1994:82) beskryf die skade wat beide vroue en mans ly wanneer sisteme in 'n samelewing ontmenslikend op mense inwerk soos volg: "When the systems operative in a culture are demeaning and dehumanizing, a vicious circle is set in motion in which women and men are prevented from developing the full humanity to which they are called. At the same time fractured humanity is incapable of creating a society that is truly human." Die uitdaging vir feministiese teoloë is derhalwe om die Bybel wat op androsentriese wyse oor God praat, te herinterpreteer op 'n wyse waardeur skadelike elemente uit die tradisie aangetoon en getransformeer kan word. Alhoewel die historiese, religieuse, sosiale, politieke en ekonomiese kontekste waarin tekste ontstaan het, gerespekteer word, hoef die waardes van daardie kontekste nie meer in latere tye onderskryf te word nie.

Postmoderne kritiek, waarvan feministiese teologie deel vorm, toon aan dat daar in enige kultuur en samelewing *meesternarratiewe* voorkom op grond waarvan die samelewing georden word, asook *kontranarratiewe* waardeur die meesternarratiewe uitgedaag word. Hierdie verskynsel kom ook in die Bybel voor. Patriargale magsbelange vorm deel van meesternarratiewe in die Bybel. Patriargaal-gedomineerde narratiewe marginaliseer vroue en ander se belange. David Clines (1995:26-45) toon aan op watter wyse die verhouding tussen patriargale magsbelange en die Goddelike sanksionering daarvan in die Dekaloog gereflekteer word. Die persone wat deur die voorskrifte in die Dekaloog bevoordeel word, is "the fathers of those addressed, that is, the old men of the society, ... whose interests are presented in every one of the commandments" (Clines 1995:35). Die insig dat religieuse tekste nie in 'n lugleegte ontstaan nie (kyk Race 1983; Hick 1985, 1995; Hastings 1990; Gillis 1993; Bishop 1997; May 1998) is belangrik vir die wyse waarop daar in kerklike diskoerse aan die kerk se beskouing oor gesag inhoud gegee word.

Dit is in die belang van alle mense dat 'n outokratiese beskouing oor God agtergelaat word en dat daar deur middel van sogenoemde “sagter” metafore oor God gedink en geformuleer sal word. So 'n beskouing op God is in lyn met Jesus se visie op God as 'n Vader wat liefde, deernis, medelye, aanvaarding, genade en vergifnis teenoor mense openbaar. Hierdie liefdevolle en deernisvolle teenwoordigheid van God kan op 'n sinvolle wyse deur die metafoor “God as Gees” beskryf word.

4.8 God as Gees

Borg (1998:71-79) bied die term Gees (“Spirit”) aan as alternatief op die metafoor van God as koning en gebruik die uitdrukking “Spirit model” om die betrokke model vir God te beskryf. Hierdie model gee uitdrukking aan 'n Christelike lewe wat gekenmerk word deur waardes soos verhoudings, intimiteit en “belonging”. Borg (1998:72) argumenteer dat die begrip Gees beide transendente en immanente perspektiewe op God kommunikeer en in die Bybel omvattend aangewend word om God se teenwoordigheid in die skepping, asook in die geskiedenis van Israel, die lewe van Jesus en die geskiedenis van die vroeë kerk te beskryf. Gees dui binne hierdie konteks nie op die Heilige Gees soos dit in die Christelike tradisie verstaan word nie, maar “in as generic a sense as possible ... [B]y *the Spirit* I mean *the sacred* ... In Christian terms, *Spirit* is synonymous with *God*, so long as God is understood as an experiential reality and not as a distant being” (Borg 1995:42n26).

Die konflik tussen Jesus en Joodse godsdiensleiers kan beskryf word as 'n konflik oor twee verskillende wyses waarop hulle religieuse geskrifte geïnterpreteer behoort te word en in besonder twee konflikterende wyses waarop daar oor God gedink en gepraat word. Die godsdienstige elite van Jesus se tyd het hulle geskrifte en tradisies vanuit 'n “paradigma” van reinheid gelees en verstaan. Jesus daarenteen het die lewe vanuit 'n “paradigma” van medelye (“compassion”) verstaan. Die konflik tussen Jesus en die konvensionele wysheid van sy tyd kan dus as 'n hermeneutiese konflik

verstaan word, naamlik konflik oor twee uiteenlopende wyses waarop die godsdienstige tradisies van Judaïsme geïnterpreteer moes word. Hierdie hermeneutiese konflik was lewensbelangrik: “[I]t was a hermeneutical battle about the shape of a world...” (Borg 1995:59).

’n Lewe “in die Gees” is ’n lewe van medelye (Borg 1995:58-61). Medelye is ’n ingesteldheid wat op alle fasette van die lewe betrekking het. Dit staan teenoor reinheid (“the politics of purity”) (kyk Neyrey 1986:91-128; 1991:271-304; Countryman 1988:11-65)²⁰ op grond waarvan skerp grense tussen regverdige (“righteous”) en sondaars getrek word. “Regverdige” en “goeie” mense is diegene wat volgens die konvensionele wysheid van die bepaalde godsdienstige beskouing glo en optree, terwyl “sondaars” en “slegte” mense ‘anders’ is as ‘die norm’. Volgens hierdie beoordeling word die geloof dat Jesus Christus God se straf oor mense se sonde weggeneem het die verskil onderskeid tussen hulle “wat hemel toe gaan” en hulle “wat hel toe gaan”. Geloof word op hierdie wyse deel van ’n sisteem waarvolgens diegene wat “soos die kerk en saam met die kerk” glo, deur God aanvaar word en ander wat nie so glo nie, deur God verwerp word (Borg 2003:94).

Uit die beredenering tot hier is dit duidelik dat medelye inklusief van aard is, terwyl reinheid eksklusief is. Die bespreking het ook aangetoon dat Jesus se bediening ’n perspektief van medelye op God open en dat volgelinge van Jesus gevra word om dieselfde medelye teenoor hulle wat reeds “binne” is, asook teenoor diegene wat “buite” is te betoon. Wanneer pastors op hierdie wyse as gewonde genesers met mense omgaan, kan hulle daartoe meewerk dat mense die kerk as helende gemeenskap beleef en nie skade berokken word nie. Gewonde genesers is sensitief vir mense se individualiteit en uniekheid. Daarom word elke individu, as unieke persoon, nie summier as

²⁰ Neyrey (1990; 1991) bied ’n breë oorsig oor die reinheidsstelsel in Joodse Palestina, terwyl Countryman (1988) op die verhouding tussen die reinheidsstelsel en seksuele etiek fokus.

“sondaar” beskou nie, maar as mens wat onder die radikale genade van God leef.

Uit die beredenering hierbo is telkens gesuggereer dat Godsbeskouing ook ’n bepaalde mensbeskouing tot gevolg het. Gevolglik word die relasie tussen hierdie twee sake verder beskryf.

4.9 Godsbeelde en die “Ander”

Teologiese en religieuse taal verwoord onder andere die wyse waarop oormense gedink word. Indien slegs patriargale beelde in religieuse diskoerse aangewend word, word vroue in der waarheid nie binne die ruimte van die diskoers betrek nie. Terry Veling (2005:100) sê sodanige onderdrukking en nie-erkenning van vroulike stemme kommunikeer ’n beskouing oor vroue “as though they too were not persons or fully recognized human beings.”

Teologiese nadenke staan voortdurend gekonfronteer met die uitdaging om alle mense se menswaardigheid ernstig te neem en in formulering van watter aard ook al te reflekteer. Tracy (1981:435) is van oortuiging dat teologie tegelyk ook antropologie is. Daar kan dus nie oor God gepraat word sonder om ook oor mense as individue en die kollektiewe mensheid te praat nie.

In die Ou Testament verwoord veral die profete God se besorgdheid oor mense. God se volk word opgeroep om veral diegene in die samelewing wat sonder stemme is, die gemarginaliseerdes, regverdig te behandel (Jes 1:15-17). Jesus het hom op enkelinge toegespits wat aan die rand van die samelewing moes leef; diegene wat nie as deel van die groot groep wetsgehoorsames geag is nie (Matt 18:12-14; Luk 18:9-14; Joh 8:1-11). Veling (2005:109) stel dit so: “Even when thronged by the crowds, he never failed to notice the one who *stands out*, the one shunned by the crowds, rejected and silenced, pleading and begging, ...”

In die huidige samelewing in Suid-Afrika ervaar verskillende individue en groepe (wat nie noodwendig vroue is nie) dat hulle deur bepaalde kerklike en kulturele groepe as gemarginaliseerd geag word, naamlik (kyk Botha 2001; Nel 2003):

- persone van homoseksuele oriëntasie;
- geskeide persone – veral in kerklike gemeenskappe wat die Bybel op fundamentalistiese wyse benader;
- persone wat MIV positief is, of VIGS onder lede het;
- teoloë wat as deel van die sogenoemde “Nuwe Hervorming” geag word;
- persone wat kritiese vrae oor kerklike dogmas, belydenisse en kerklike strukture vra.

Marginalisering van mense is 'n uitvloeisel daarvan dat dié persone nie as menswaardig geag word om op dieselfde vlak as die persone wat hulle uit 'n bepaalde gemeenskap uitskuif, behandel te word nie. Om hierdie diepliggende dilemma sinvol te hanteer, is ingrypende veranderinge ten opsigte van mense se houding teenoor mekaar noodsaaklik. Dit kan net plaasvind indien mense mekaar as persone ag en ernstig opneem sonder om toe te laat dat gekykte beskouings oor geslagsverskille, kulturele konvensies, teologiese en dogmatiese verskille asook sosiale vooroordele die diskoers(e) oorheers.

Die filosoof Martin Buber (1958) het die belang van mense in relasie tot mekaar verwoord as 'n “I-Thou” relasie, waarin die ander persoon (Ander) as persoon geag en ernstig geneem word. Volgens Buber ([1952] 1988:23) vind 'n Godsverduistering plaas wanneer mense slegs in verhouding tot objekte beskou word – 'n verhouding wat as “I-It” in plaas van “I-Thou” beskryf kan

word. Jesus se relasie met en optrede tot mense het hulle uit 'n "I-It" verhouding na 'n "I-Thou" verhouding laat transformeer. Deur doelbewus met mense wat sosiaal en godsdienstig geostraseer is om te gaan, het Jesus hulle menswaardigheid bevestig en hulle as Ander erken.

Die Joodse filosoof, Emmanuel Levinas²¹, het die beskouing van die medemens as Ander in sy werke beredeneer en verwoord. Levinas se oorlewing van 'n Duitse strafkamp tydens die Tweede Wêreldoorlog en die verlies van sy familielede en miljoene volksgenote, het hom met die dilemma gelaat waarom hy alles oorleef het. Daarom is Levinas se filosofiese refleksie bepalend beïnvloed deur die vraag na wat dit beteken om te bestaan (Levinas 2001:97, 163). Die vraag oor die bestaan van die enkeling is vir Levinas 'n diepgesetelde worsteling met die etiese vraag watter reg elke mens het om te bestaan gesien in die lig van die ander persoon se lyding en dood (vgl Veling 2005:117).

Deur die vraag na menslike bestaan op 'n etiese vlak te plaas, vestig Levinas die aandag daarop dat verhoudings tussen mense nooit bloot 'n abstrakte, intellektuele onderneming kan wees nie. Hiermee plaas Levinas homself binne die profetiese tradisie in die Ou Testament en bewandel hy die spoor wat Jesus met sy bediening gelaat het. Levinas (1994:4) is van oortuiging dat die vraag na bestaan beantwoord kan word indien "the burning of *my* suffering and the anguish of *my* death were able to be transfigured into the dread and concern for the *other* man." Hieruit word dit duidelik dat 'n bestaan wat op die

²¹ Emmanuel Levinas (1906-1995) is in Litawe (Lithuania) as seun van Joodse ouers gebore. Hy het in 'n ortodokse Joodse godsdienstige klimaat opgegroeï en kon die Hebreeuse Bybel in die oorspronklike taal lees. Van vroeg af is hy aan skrywers soos Dostoyevsky en Tolstoy se werke blootgestel weens die feit dat sy vader 'n boekwinkel besit en bedryf het. Levinas se ouers, broers en skoonouers is in Nazi-konsentrasiekampe oorlede. Hyself moes etlike jare in 'n Nazi-arbeidskamp deurbring. Hierdie ervarings, persoonlik en kollektief, van die volksmoord op die Jode het 'n onuitwisbare indruk op sy lewe en sy filosofiese besinning gelaat. Levinas het in 1923 na Frankryk verhuis waar hy onder Husserl en Heidegger gestudeer het en later 'n bepalende invloed op die filosofie van onder andere Jacques Derrida en Paul Ricoeur uitgeoefen het. Levinas het ook 'n groot korpus kommentaar op die Talmoed nagelaat (kyk Peperzak 1993:1-12; Veling 2005:115-135).

self gerig is, nie die diepste sin van 'n mens se lewe is nie. Lewe word sinvol deur op Ander gerig te wees.

Vir Levinas (2001:171) is hierdie saak van soveel belang, dat hy dit met verwysing na Matteus 25:34-46 soos volg verwoord: “The relation to God is represented here as a relation to another person. It is not a metaphor; in the other, there is a real presence of God. In my relation to the other, I hear the word of God. It is not a metaphor. It is not only extremely important; it is literally true. I’m not saying that the other is God, but that in his or her face I hear the word of God.”

Levinas se beskouing open belangrike perspektiewe vir pastors se relasie tot ander. Levinas se oortuiging dat teologie in antropologie uitmond, laat die leser van sy werke met die eksistensiële worsteling van transendering van die self en die eie wêreld – die intense konflik om nie na binne gerig te leef nie, maar na buite, gerig op die ander. Tracy (1994:108) wys daarop dat die gerigtheid op die ander die postmoderne intellektuele sowel as etiese raamwerk bepaal: “Part of the return of otherness ... is the return of Judaism and Christianity to undo the complacencies of modernity, including modern theology.”

Levinas is krities oor die geslote wêreldbeeld van die moderniteit waardeur bestaan tot die immanente beperk word en die transendente en daarmee saam die moontlikheid tot 'n verhouding met 'n onbekende God 'n verleentheid geword het. Menslike nadenke oor God en transendensie word gekenmerk deur 'n dialektiese spanning tussen God as Ander (as Onbekende, as Misterie) en die geneigdheid van menslike refleksie om binne die beperkings van immanensie vasgepen te bly. Pastors moet bewus bly van die beperktheid en voorlopigheid van hulle teologiese nadenke en uitsprake en sensitief wees daarvoor dat God as transendente Ander nie binne kategorieëse of absolute proposisies beperk word nie. Hulle moet erken dat God Ander(s) kan wees as

wat proposisioneel geformuleer is. Hierdie insig dat menslike spreke oor God altyd voorlopig sal bly en hoogstens op metaforiese wyse kan geskied, is op verskillende wyses verwoord (kyk Ricoeur 1978, 1995; Tracy 1981; McFague 1983, 1987; van Aarde 1995, 2004).

Levinas reflekteer in *Revelation in the Jewish tradition* (1989:190-210) oor die relasie tussen die sigbare wêreld en "(l)iets" wat nie van hierdie wêreld is nie. Die vraag is of daar sinvol oor die "exteriority of the truths and signs of revelation" besin kan word. In hierdie verband vind die postmoderne sensitiwiteit vir meesternarratiewe waardeur ideologieë gevestig en in stand gehou word (kyk Lyotard 1984; Adam 1995; Breytenbach 1997; Vanhoozer 2003:9-10; Cunningham 2003:199-200; Craffert 2002:67-87), 'n kritiese gespreksgenoot in Levinas. Die uitdaging tussen hierdie gespreksgenote is om mekaar as Ander te respekteer en om deur kritiese en kreatiewe dialoog te help vorm gee aan 'n kultuur en omgewing waarbinne ander se stemme met respek aangehoor kan word. Levinas se beskouing van openbaring as ontmoeting met Ander is waardevol binne 'n postmoderne kultuur vanweë die belang van die etiek ten opsigte van die interpretasie van tekste, veral "klassieke" tekste soos die Bybel wat oor eeue heen aan die Westerse wêreld help vorm gee het. Openbaring kan vir Levinas nooit los gesien word van 'n ontmoeting met die Ander nie. Etiese verantwoordelikheid beteken om teenoor die "gesig van die Ander" te staan te kom (kyk Levinas 1979:185-219).

Levinas het deur sy etiese interpretasie van tekste die omstandighede en die lot van miljoene stemloses op aangrypende en uitdagende wyse geverbaliseer. Die bydrae wat Levinas hiermee tot die praktiese teologie maak, is beduidend. Praktiese teologie is daarop ingestel om bestaande praxis binne bepaalde kontekste, by wyse van kritiese wisselwerking tussen praktyk en teorie (waarvan die Bybel en religieuse tradisie die basis vorm), na 'n eties verantwoordelike en verantwoordbare praktyk te fasiliteer. Tracy (1995:194) formuleer Levinas se bydrae soos volg: "Surely, on the central question of

transcendence, this ethical route to the Absolute Other only by way of the interrelationships of human others is Levinas's most original, and daring, and for Jewish and Christian theology, both promising ... and controversial move." Indien die transendensie van God ten koste van die etiese konsekwensies van Bybelse tekste beklemtoon word, word God gereduseer tot 'n volksgod, of 'n ideologiese begrondingsfaktor vir godsdienstige manipulering en verword teologie tot wat MacFague (1983:4-7) "the idolatry of religious language" noem. Op hierdie wyse word God oorbodig verklaar (kyk Armstrong 2005:1-12).

Levinas se gerigtheid op ander is van groot belang vir die tema van hierdie studie. Pastors as gewonde genesers rig hulleself op ander met die intensie om ander te dien. Derhalwe word ander ernstig geneem as kundiges met betrekking tot hulle eie lewensverhale. Pastors is nie betrokke met die doel om hulle eie interpretasie van ander se 'probleme' as die beste of die enigste 'oplossing' aan te bied nie, maar om op egte wyse by mense te wees en saam met hulle deur hulle ervarings te beweeg. In hierdie proses word pastors deur die gesig van die ander vasgevang. Pastors word as 't ware vervolg en gyselaar gehou deur ander. Dit word 'n proses waarvan pastors nie kan wegstap en waaruit hulle nie kan ontsnap nie: "Prior to any choice or intentionality on our part, we are already exposed to the other. It is as if the other holds me against my will, ... Prior to any decision on my part, I am born into a world where the other is always asking after me" (Veling 2005:128). Wanneer pastors op hierdie wyse "in die gesig gestaar word" deur die ander, word 'n ontmoeting met God moontlik.

Daar kan egter gevra word na die wyse waarop Levinas se filosofiese reflektering mense tot "gevangenes" van ander maak. Binne die raamwerk van sy totale konteks is sy formulerings begryplik en word dit positief beoordeel. Sy werk maak 'n groot bydrae binne die huidige Westerse samelewing waar individualisme en onmiddellike bevrediging van eie behoeftes baie dikwels voor die behoeftes en omstandighede van ander geag word. Daar kan egter

nie sondermeer gestel word dat dit eties onverantwoordelik en onverantwoordbaar is om op die ontwikkeling van eie potensiaal en persoonlike ontwikkeling en groei klem te lê nie. Indien dit wel as onaanvaarbaar beskou word, sou die ontwikkeling van die self soos in Jung se psigologie geformuleer word, ook nie sin maak nie en as onverantwoordelik beskou moet word. Sinvolle ontplooiing van die eie persoon, stel mense juis in staat om op eties verantwoordelike wyse te leef, wat insluit dat hulle ander menswaardig ag en ernstig opneem.

4.10 Godsbeelde, gesag en pastors

Die beelde oor God wat hierbo bespreek is roep bepaalde emosies na vore. Die monargiese model bring emosies van skuld, skaamte en vrees na vore. Ten spyte van pogings om God se vryspraak so goed as moontlik te artikuleer, kom mense nie vry van vrees vir God se uiteindelijke oordeel nie. Jesus is immers volgens die kerk se belydenis nie net die verlosser nie, maar ook die regter wat die lewendes en die dooies gaan oordeel (Borg 1998:63-65). 'n Model waarmee daar oor God as Gees gepraat word, met al die nuanses wat daarmee saamgaan (kyk Borg 1998:71-79), bring emosies soos innerlike vrede, lewensvervulling, liefde, dankbaarheid en hoop na vore. Die wyse waarop Jesus die metafoer van God as vader aangewend en teenoor mense uitgebeeld het, lei tot die besef dat alle mense God as hulle vader kan ervaar en met die hoop kan leef dat God deernis en medelye met hulle het. God sorg vir hulle, aanvaar hulle onvoorwaardelik en neem hulle aan as God se kinders. Die emosionele effek daarvan in die eerste eeuse Joodse samelewing was so dieppliggend dat daar na Jesus se dood 'n beweging ontstaan het wat hierdie waardes voortgesit het en teenoor mekaar en buitestaanders uitgeleef het.

Soelle (kyk 1995:21-22, 25, 28-29) se kontrastering van twee modelle oor God, wat sy tipeer as outoritêr teenoor humanitêr, hiërargies teenoor bevrydend en onderworpe teenoor “belonging”, stem ooreen met Borg se kontrastering van die monargiese en Gees modelle vir God. In hierdie studie word gekies vir 'n

sagte outoriteit, wat onder Borg se model van God as Gees, Soelle se humanitêre, bevrydende en “belonging” model en van Aarde se model van God as Vader van die vaderloses, geplaas kan word.

G A Johnson (1994:4) verwoord die effek wat verskillende Godsbeelde op geloofsgemeenskappe uitoefen soos volg:

(T)he way in which a faith community shapes language about God implicitly represents what it takes to be the highest good, the profoundest truth, the most appealing beauty. Such speaking, in turn, powerfully molds the corporate identity of the community and directs its praxis. A religion, for example, that would speak about a warlike god and extol the way he smashes his enemies to bits would promote aggressive group behavior ... On the other hand, speech about a beneficent and loving God who forgives offences would turn the faith community toward care for the neighbor and mutual forgiveness.

In hierdie studie word nie gepleit vir vernietiging van gesag en gesagstrukture nie. Daar word egter 'n alternatief op 'n harde, outokratiese gesag aangebied, naamlik 'n “sagte” outoriteit (Barr 1980:27). Barr (1980:27-28) stel dat daar krities gevra moet word na die funksionaliteit van begrippe soos outoriteit en gesag in die kerk, aangesien hy van mening is dat dit nie inherent deel van die Christelike tradisie is nie. Barr argumenteer dat daar 'n verskil bestaan tussen die idee dat die Bybel gesag dra en wanneer die evangelies sê dat Jesus soos iemand met gesag gepraat het (Matt 8:28-29). Hy wys daarop dat die wyse waarop die term gesag in die kerk gebruik is, 'n regsterm is wat uit die Romeinse regstradisie op die kerk oorgedra is en aangewend is om outoriteit aan die Bybel asook kerklike leierskap en uitsprake te verleen. Barr het meer as drie dekades gelede al aangedui dat hierdie harde tipe outoriteit nie in pas is met die wyse waarop teologie beoefen is nie. In die huidige era is dit nog meer so.

4.10.1 Konteks is belangrik

Izak Spangenberg (2002:100-117) wys op die belangrike saak dat teoloë en hulle teologiebeoefening deur hulle tyd en omgewing beïnvloed word.

Spangenberg (2002:111) illustreer die invloed van 'n paradigmaverandering aan die hand van die teologiese en kerklike Reformasie in die sestiende eeu, wat deel gevorm het van 'n breër paradigmaverandering op wetenskaplike gebied (Spangenberg 1998:6-28). Gedurende die agtiende en negentiende eeu het omwentelings met betrekking tot die mens se historiese bewussyn tot 'n verdere paradigmaverandering aanleiding gegee wat op teologiese gebied in die histories-kritiese lees van die Bybel gerealiseer het (Barr 1980:2, 5, 14, 63-74; Noll 1991:45; Spangenberg 1998:17-19; 2002:108-110; Barrett 2000:98-99). Daar is navorsers wat meen dat bogenoemde veranderinge in die tydperk 1760-1860 net so belangrik was vir die ontwikkeling in die menslike denke en leefwyse as die revolusie in wetenskaplike teorie en metodiek in die periode vanaf Copernicus tot met Newton (Barrett 2000:179, 216*n*).

Van Aarde (2004b:504; kyk Noordegraaf 2003:8-29; Talstra 2002:15) som die uitdaging van die moderniteit aan die teologie en die Bybel soos volg op:

- die natuurwetenskaplike wêreldbeeld wat die drievlakkige kosmologie van die pre-Kopernikaanse voorstelling (wat strek tot in die leefwêreld van die Bybel) radikaal verander het, sodat die geldigheid van die uitsprake in die Bybel as 'n "boek uit die oudheid" vir 'n moderne kultuur bevraagteken word;
- die histories-kritiese benadering in die eksegeese van die Bybel, wat die "teologiese eenheid" van die Skrif bevraagteken;
- die insig in en gebruikmaking van parallelle tekste en praktyke van ander antieke godsdienste (die godsdienshistoriese

benadering in die eksegesi van die Bybel), wat die unieke karakter van die Skrif bevestig;

- die moderne opvatting oor die geskiedenis, wat die “waarheid” van die getuigenis in die Skrif bevestig.

Binne die modernisme (moderniteit) word die rede (rasionaliteit) of kognitiewe dimensie van mens-wees oorbeklemtoon ten koste van ander dimensies van menslike bestaan, soos “transendentale ervarings” en “estetiese belewenisse” (Van Aarde 2004b:505). Postmoderniteit bring in hierdie opsig ’n balanserende beweging na vore omdat dit “op ideologies-kritiese wyse die rasionalistiese eensydigheid en anti-mitiese tendense van die modernisme ontbloot asook manipulerende magsbelange in die geskiedenis en in die hede” (Van Aarde 2004b:505-506). Teenoor postmodernisme wat ’n algehele, totale alternatief op modernisme voorstaan, is postmoderniteit (en postmoderne redekritiek) eerder daarop ingestel om die positiewe vanuit die modernisme (“teoretiese rede”) te benut en in ’n proses van “oop dialektiek” (kyk Beukes & Van Aarde 2000:24-25) te betrek en word soos volg deur Van Aarde (2004:505) geformuleer: “Teen die agtergrond van die begrip ‘transversaliteit’ verteenwoordig postmoderniteit dus nie vir my ’n totale alternatiewe denksisteem nie en is my posisie as ‘postmoderne’ denker dié van ‘thinking *with* the postmoderns while thinking *against* them.’”

’n Postmoderne (rede- en ideologies-kritiese) paradigma stel teoloë in staat om totaliserende denksisteme en ideologiese raak te sien en te dekonstrueer, terwyl dit sigself eweneens aan dekonstruering onderwerp. Sodoende poog postmoderniteit om ’n sirkulêre proses te fasiliteer waarbinne verskillende stemme, diskoerse, teorieë en metodologiese geleentheid gebied word om elk vanuit ’n eie perspektief bydraes te lewer tot wetenskaplike diskoerse.

Postmoderniteit is egter beter as modernisme daartoe in staat om klassieke religieuse geskrifte soos die Bybel as antieke tekste te lees en teen die antieke agtergrond (soos deur navorsers gekonstrueer) te interpreteer. Die modernisme, met die rede as hoogste arbiter, het moeite om verskynsels wat nie deel is van die kognitiewe dimensie van mens-wees nie as wetenskap te beoordeel (Van Aarde 2004:505). Postmoderniteit plaas klem daarop dat Bybelse tekste geïnterpreteer moet word vanuit die konteks(te) waarbinne dit ontstaan het. Op hierdie wyse word Bybelse tekste waardeer vir wat dit is, naamlik as gelowiges se getuienis aangaande hulle geloofservarings met behulp van die pre-moderne taal en die emosionele, religieuse en intellektuele apparaat tot hulle beskikking. Die mitologiese inhoud in tekste word daarom nie geïgnoreer of as nie-geloofwaardig beoordeel nie. Daar word eerder gepoog om dit te herintrepeteer en binne 'n postmoderne, post-industriële kultuur aan te wend om mense te help sin skep. Dit is egter ook belangrik om in te sien dat postmoderniteit nie beteken dat enige interpretasie van tekste en gebeure ewe geldig is nie. Feministiese teoloë en postkoloniale studies maak navorsers sensitief daarvoor dat sommige tekste, asook die interpretasies van tekste, mense kan skade berokken.

Hierdie sensitiwiteit kom in Van Aarde (2004:507-515) se beskrywing van die Bybel as boek van “die kerk”, “vir gelowiges” en “vir die teologie”. Van Aarde toon aan dat die Bybel op verskillende vlakke gelees, verstaan en aangewend word. Wat van belang is, is dat Christene nie 'n boekgodsdienst (geobjektiveerde bestaan) sal beoefen nie, maar “outentieke geloofsbestaan” ('n *pneumatiese* bestaan). 'n Boekgodsdienst stel die gesag en waarde van die Bybel in die kerk se leer oor die oorsprong en inspirasie van die Skrif (van Aarde 2004:509) en is as sodanig vrug van 'n geloof in 'n objek, naamlik die Skrif. Outentieke geloofsbestaan daarteenoor spruit voort uit die *kerugma*, waaruit die Bybel ook ontstaan het: “Die Skrif is nie op sigself kerugma nie en die Skrif is daarom ook nie die grond van die geloof in Christus nie. Geloof is eerder die grond van die gesag van die Skrif” (Van Aarde 2005b:510).

Kerugma is getuigenis aangaande Christus, op grond waarvan mense tot outentieke bestaan beweeg word en nie 'n oorredingstegniek om mense tot 'n ander stel konvensies oor te haal nie.

In hierdie verband wys Van Aarde (2004:512) op die onderskeid tussen “juridiese” en “deliberatiewe” retoriek aan die een kant en “epideiktiese” retoriek aan die ander kant. Eersgenoemde poog om mense te oorreed om 'n bepaalde weergawe van gebeure in die verlede of wat nog in die toekoms gaan plaasvind, as waar te aanvaar. Epideiktiese retoriek daarteenoor is daarop gemik om iemand te oortuig “om hom of haar te verbind deur instemming (*commitment*) (of andersins afwysing) met die *waardes* wat voortspruit uit die verkondigde (dit wil sê geïnterpreteerde) ‘gebeure’ van óf die verlede óf die toekoms. Die bedoeling is nie om die ‘gebeure’ as ‘waar’ te aanvaar nie, maar die *waardes* wat aan die ‘gebeure’ verbind is” (van Aarde 2004:512).

Daar word van pastors verwag om die Bybel op eties verantwoordelike en verantwoordbare wyse aan te wend. In hierdie studie word uitgegaan van die standpunt dat nie alles in die Bybel letterlik verstaan hoef te word nie en dat Bybelse tekste, net soos *kerugma* en teologiese diskoerse op een of ander wyse onderworpe is aan ideologiese belange of mistifikasie (Van Aarde 2004:516-517). In hierdie verband is Reinhold Bernhardt (1994:59) se argument van belang naamlik dat Bybelse uitsprake nie langer vanuit 'n harde gesagsbeskouing op mense afgedwing kan word nie.

Wanneer daar oor pastors en hulle gesag of outoriteit gereflekteer word, moet bogenoemde sake in berekening gebring word. Dit is duidelik dat pastors nie sondermeer Bybelse uitsprake oor God en gesag kan aanwend om sanksie aan hulle eie posisie te verleen nie. Daar sal genuanseerd en versigtig met die beelde en metafore in die Bybel omgegaan moet word. In werklikheid word pastors se kreatiewe denke uitgedaag om in 'n postmoderne era op 'n ander wyse te teologiseer en beelde en metafore wat weens historiese en kulturele

redes gemarginaliseer is te (her)ontdek en ontgin. Pastors moet bewus wees van die wyse waarop hulle Godsbeelde aan hulleself en aan ander mense indentiteit gee en in stand hou. Dit kan 'n positiewe of negatiewe identiteit wees. Hierdie identiteitsgewing het 'n effek op die gemeenskap se houding en optrede teenoor (A)nder. Johann Beukes (1996:236) beskryf Foucault se bydrae in hierdie verband soos volg:

Vir Foucault tree die rede se ware aard na vore daar waar dit slaag om nie uit sluit nie, maar die *Ander* – die histories gekleineerde – segmente van die werklikheid te herken, te erken en in te sluit. Ware redelikheid sou vir die postmoderne filosofie dus 'n redelikheid wees wat bereid is om met die Ander in die reïne te kom: nie daar waar redelikheid die grense sluit en dele van die werklikheid verdring en uitban nie, maar daar waar dit die grense postmodern oopbuig en Ander werklikhede inlaat en aan dit wat in die moderne bewussynsfilosofiese paradigma formeel nietig verklaar is, die nodige erkenning te verleen.

Sodanige herkenning en erkenning van die Ander vereis openheid van pastors om deur ander stemme as die oorheersende in die Bybel en die teologiese tradisie aangespreek te word en daaraan oorweging te verleen. Pastors staan voor die uitdaging om nie Bybelse uitsprake, kerklike belydenisse en strukture en teologiese refleksie oor gesag onkrities en onnadenkend te aanvaar nie. Daar moet deurgaans hermeneuties met die voorhande inligting omgegaan word. Verskillende teorieë, metodes en modelle moet aangewend word om Bybelse en teologiese tekste nuut te laat spreek (kyk Vorster 1988; Osiek 1997b:956-968).

Pastors behoort rekening te hou daarmee dat mense se resepsie van tekste meespeel in die kreatiewe proses van betekenisgenerering by die lees van tekste. Tekste het nie objektief net een betekenis nie. Daar word telkens betekenis aan tekste verleen. Wanneer tekste gekonstrueer is het die skrywers nie meer beheer daaroor nie. Lesers interpreteer tekste vanuit hulle

eie omstandighede. Binne hierdie raamwerk, waar die pragmatiese funksie van tekste in ag geneem word, stel Van Aarde (1994:1-25) 'n hermeneutiese benadering voor wat hy *betrokke hermeneutiek* noem. Betrokke hermeneutiek behels die ontmoeting van en interaksie tussen die leser en die verhale in die Bybel. Hierdie proses behels dat Bybellesers bewustelik betrokke raak by wat hulle lees.

Taal is binne die ruimte van dialoog werklik taal (Grondin 1994:118).

Proposisies het betekenis binne die dialogiese konteks waarin dit ontstaan en verkry dinamiek op grond van die diskoers waarin dit aangewend word. Taal en interpretasie is derhalwe nie iets wat tot die mens se beskikking is nie, maar 'n voortdurende gebeure in die vorm van vrae en antwoorde wat weer nuwe vrae laat ontstaan (Gadamer 1979:331, 450-451; vgl Grondin 1994:119).

Menslike dialoog kan nooit dit wat gesê kan word uitput nie, aangesien “the words we use cannot themselves exhaust what we have ‘in mind’ – that is, the dialogue we are. The inner word ‘behind’ what is said refers to none other than this dialogue, this rootedness of language in our questioning and to us questionable existence, a dialogue which no propositions can wholly capture” (Grondin 1994:119). Die besef dat daar nie oor die (volle) waarheid beskik word nie en die daarmee samehangende insig van die beperktheid en eindigheid van menslike taal en refleksie, laat hierdie dialoog voortgaan. Daarom is menslike pogings tot begrip en taal nie bloot metodologies gestempel nie, maar is dit deel van 'n voortdurende soeke na outentieke bestaan.

Die dialogiese raamwerk waarbinne tekste geïnterpreteer word, gee aanleiding tot 'n versmelting van horisonne – dié van die teks en dié van die leser (Gadamer 1979; Palmer 1977:189; Thiselton 1979:316-317; 1980:xix-xx, 16, 57, 307-310, 317, 326, 440, 443, 445; 1992:333, 412). Binne die ruimte van die dialoog tussen teks en lesers, besluit lesers of hulle die waardes wat hulle in die Bybelse verhale verneem, gaan aanvaar of verwerp. Bybellesers hoef

nie sondermeer die waardes wat in Bybelse verhale na vore kom, te aanvaar bloot omdat dit in die Bybel staan nie. Die bekende verhaal oor die Leviet en sy byvrou in Rigters 19 kan hier as voorbeeld dien. Die gewelddadige wyse waarop daar met die naamlose vrou omgegaan is kan nie as gesaghebbend aanvaar word omdat dit in die Bybel staan en die Bybel ook in hierdie geval as 'Woord van God' geld nie. Net so kan die daaropvolgende gewelddadige optrede van die Leviet en die Israeliete ook nie as gesaghebbend aanvaar word nie. Dit is belangrik dat pastors alle tekste, ook Bybelse tekste, met suspisie sal benader (Schüssler Fiorenza 1985:53-55). Dit beteken dat daar nie net gevra sal word na wat wel in die teks gesê word nie, maar ook na dit wat verswyg word. Hieruit word dit duidelik dat hermeneutiek die etiese konsekwensies van Bybelinterpretasie en teologiese uitsprake in ag sal neem, omdat mense se lewens daardeur geraak word:

The world is crying out for the church to be more like the church, to represent the space and place where holiness, meaning, and God can be found, experienced, understood, and reimagined. Yet even at the beginning of a new century, for many, the traditional patterns of religious life remain too patriarchal, inadequate, and even obsolete. For others, the church seems too much in appearance like the world – too busy, too tired, too involved, too demanding, too unstable, too spiritually impoverished, too leadership deprived.

(Stairs 2000:1)

Hierdie woorde van Stairs plaas pastors en Christelike geloofsgemeenskappe voor die uitdaging om God se liefde op 'n wyse te modelleer dat mense dit kan ervaar as heling, herstel en heelheid en dat dit hulle bemagtig tot outentieke lewe voor God. Pastors moet hulleself afvra hoe hulle in 'n nuwe millennium aan hulle bediening inhoud wil gee. Hulle kan die keuse maak ten gunste van mag wat outokraties, van bo af, oor mense uitegeoefen word. Hulle kan egter ook 'n ander keuse maak – 'n keuse ten gunste van 'n sagte outoriteit. Dit is die keuse wat Henri Nouwen in sy boek, *The Wounded Healer*, maak.

Nouwen se metafoor om oor pastors te reflekteer word in hierdie studie gekies vanweë die oortuiging dat dit op outentieke wyse uitdrukking gee aan God se goedgesindheid teenoor mense en die wyse waarop Jesus as menslike gesig van God met mense omgegaan het.

Hoewel Nouwen ([1972] 1979) nêrens in sy boek enige verwysing na James Barr se werke het nie, bestaan daar ooreenkomste tussen die benadering waarvoor Nouwen pleit en Barr (1973) se beredenering oor die plek van die Bybel in 'n wêreld wat op daardie tydstip aan die vooraand gestaan het van diepliggende veranderings. Nouwen se beskrywing van pastors as gewonde genesers kan tuishoort onder Barr se tipering van “sagte” ouriteit. Dit is veelseggend dat hierdie twee teoloë se boeke in dieselfde dekade verskyn het.

Dit was ook die dekade waarin apartheid en staats- en kerklike outoriteit 'n hoogbloei in Suid-Afrika beleef het, tesame met 'n al groter wordende frustrasie en ongeduld onder mense in Suid-Afrika wat deur apartheid en die kerklike sanksionering daarvan benadeel was. Die een groot verskil tussen Nouwen se Noord-Amerikaanse wêreld en die Suid-Afrika van dieselfde tyd lê egter daarin dat die veranderinge wat reeds in die VSA plaasgevind het, Suid-Afrika eers teen die begin van die laaste dekade van die vorige eeu en die begin van die nuwe millennium getref het. Op daardie tydstip het christelike geloofsgemeenskappe en pastors in Suid-Afrika steeds vanuit 'n patriargale en “harde” outoriteit gefunksioneer. Dit is veral in die afgelope dekade dat pastors in 'n oop, gepluraliseerde samelewing in Suid-Afrika hulle bediening moet voltrek. Hierdie nuwe samelewing vra om 'n herwaardering en herformulering van gesag en pastor wees.

Om hierdie rede is Veling (2005:139-154) se pleidooi dat praktiese teologie 'n *teologiese lewenswyse* sal wees, so belangrik. Dit is 'n lewenswyse waarin teorie en praktyk onlosmaaklik deel is van dieselfde proses. Dit is 'n lewe wat intellektueel met die praktyk omgaan en prakties uitdrukking gee aan

intellektuele besinning. Teologie is veel meer as die verkryging van abstrakte kennis. Dit het die transformering, 'n metamorfose, van iemand se totale menswees in die oog. Die belang hiervan vir pastors is duidelik. Die metamorfose is deel van die ontwikkeling van die self in pastors. Indien hierdie omkering van denke en gevolglike handeling nie plaasvind nie, bly pastors in geïkete denkpatrone, formulerings van geloof en handelingswyses vasgevang. Volgens Ricoeur (1998:145) beteken 'n teologiese lewenswyse die oortuiging om te lewe binne “a vast circuit involving a founding word, mediating texts, and traditions of interpretation.” Praktiese teologie is daarop gemik om die teenstelling wat dikwels tussen teorie (teologiese denke) en praktyk ('n teologiese lewenswyse) bestaan, te heel: “When we divide theory and practice, we injure life, and it is the task of practical theology to heal this fatal wound” (Veling 2005:141-142).

Een van die belangrike ontwikkelings in die psigologie wat veral in die laaste dekade bekend geraak het en wat pastors stimuleer tot 'n herwaardering en herformulering van hulle bediening en “this fatal wound” kan help heel, is navorsing oor die konsep “emosionele intelligensie”. Vervolgens word daar aan hierdie saak aandag gegee.