

## 5 ~ DIE KINDHEIDSEVANGELIE VAN TOMAS AS MITE

### 5.1

#### Eksegese is genre-bepaald

Die begrip *genre* het betrekking op die *generiese* karakteristieke wat 'n spesifieke literêre vorm in gemeen het met ander literêre vorms. Op grond van hierdie generiese kenmerke kan 'n mens 'n spesifieke *literêre tipe* van ander onderskei. So byvoorbeeld in die Nuwe Testament onderskei poësie sigself van prosa en het die evangelies ander karaktertrekke as dié van byvoorbeeld 'n brief. Binne die evangelies weer is byvoorbeeld gelykenisse te onderskei van strydgesprekke en wondervertellings. Tradisioneel word daar breedweg in die Nuwe Testament vier makrovorme onderskei, te wete evangelie, *acta* (Handelinge van die apostels), brief en apokalips (Openbaring van Johannes). Op grond van die verskil in die karaktertrekke van die komposisie van 'n brief in vergelyking met dié van 'n evangelie, benader eksegete 'n brief anders as 'n evangelie.

Die historiese kritiek is 'n eksegetiese benadering wat al die literêre tipes in die vroeg-Christelike literatuur – of dit nou evangelie, *acta*, brief of apokalips is – op dieselfde wyse ondersoek. Die identifisering van genre het nie histories-kritici daartoe gebring om verskillende eksegetiese metodes in die uitleg van tekste toe te pas nie. Die rede hiervoor is klaarblyklik omdat die historiese kritiek geïnteresseerd is in vrae oor die evolusionêre wording van 'n geskrif en nie in die komposisie van die finaal gefikseerde dokument nie. En dit geld nie net die *formgeschiedliche* metode nie, maar ook die *redaktionsgeschichtliche*.<sup>1</sup> Selfs wanneer die histories-kritiese eksegetiese ondersoek doen na die struktuur en komposisie van 'n dokument, bestaan die eksegese uit vrae oor die redaksionele verwerking van historiese bronne wat aanleiding daartoe gegee het dat 'n “nuwe” geskrif geskep is. So 'n uitleg is dus meer

---

<sup>1</sup> Soms word die term “Kompositionsgeschichte” gebruik om aan te dui dat die “skrywersaktiwiteit” nie net as “Schriftsteller” gesien word nie (kyk Vorster 1982:107). Vorster wys egter daarop dat “ook bij de RG [Redaktionsgeschichte] de evangelisten nog niet geheel als auteurs beschouwd ... De literatuurbeskouwing van de RG is genetisch-causaal, De schrijver blijft de exponent van zijn omgeving” (Vorster 1982:107).

geïnteresseerd in die geskiedenis van 'n dokument. Die ondersoek is gerig op vrae soos wie geskryf het, vir wie, wanneer en waar. Die vooronderstelling van so 'n ondersoek is dat insig in die *historiese* proses van die fabrisering van die dokument die eksegeet kan help om antwoorde op hierdie vrae oor oorsake en gevolge te kry. Die verskynsel dat hierdie ekesegetiese benadering alle literatuursoorte in die vroeg-Christelike periode op dieselfe wyse ondersoek, ongeag of dit 'n evangelie, brief, *acta* of apokalips is, is verstaanbaar. Die rede hiervoor is klaarblyklik die aanname ten grondslag van die historiese kritiek, naamlik dat die insig in die historiese wording van 'n dokument die eksegeet kan help om antwoorde te vind op vrae wat verband hou met oorsake en gevolge – soos Marinus de Jonge (1982:81) dit stel: “het verband tussen gebeurtenissen, uitgaande van het feit, dat er wisselwerking tussen verskijnselen is.”.

Hoewel 'n histories-kritiese eksegeese belangrike inligting oor tekste voorsien, behoort die eksegeet in ag te neem dat die soeke na die betekenis van 'n teks meer behels as net die ondersoek na die verbande tussen oorsake en gevolge en ook meer as die blote onderskeid tussen vorm en inhoud. Gene Tucker (1975:v) se uitspraak in sy voorwoord van Edgar Krentz (1975) se boek, *The historical-critical method*, bly steeds 'n uitdaging om te realiseer: “The fundamental rule of biblical exegesis is that the interpreter must be obedient to the text itself; that is, he or she must allow the texts to determine their interpretation.” Dit is in hierdie opsig dat genre 'n heuristiese rol kan vervul. William Doty (1972:430) verduidelik dit soos volg: “That *genre* must stand at least partly to indicate something beyond form, I take to be self-evident. *Meaning*, a common way to designate this additional factor, is genre-bound ... since generic expression must rank among the most important signal-systems used by the author.”<sup>2</sup> Die identifisering van die genre van 'n teks kan die eksegeet help om metodologies doelgerigte vrae aan die teks te vra.

Ons het in hoofstuk 2 van hierdie studie gesien dat histories-kritiese metodes soos *Formgeschichte* en *Redaktionsgeschichte* inderdaad in die uitleg van die *KindEvTom* toegepas is. Die genre van die *KindEvTom* het egter nie 'n rol gespeel nie. Dit geld ook in die geval van Chartrand-Burke (2001) se opinie dat die *KindEvTom* as “historiese allegorie” gelees moet word (kyk weer hoofstuk 2 van

---

<sup>2</sup> Kyk veral die hoofstuk “Genre criticism and genre history” in Otto Kaiser & Werner Kümmel ([1975] 1981:20-29) se ekesegeties-metodologiese handboek, *Exegetical method: A student handbook*.

hierdie studie). Hier sou 'n mens verwag dat tekstipes soos metafore en parabels die grondslag sal vorm om allegorese as interpretasietegniek in te span (kyk veral Hans-Josef Klauck [1978] se werk, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*).

Dit is dus 'n aanduibare leemte in die navorsing met betrekking tot die *KindEvTom* dat genre-ondersoek agterweë gebly het. Wanneer daar in hierdie studie 'n alternatief op Chartrand-Burke (2001) se interpretasie van die *KindEvTom* as “historiese allegorie” voorgestel word, is dit juis as gevolg van so 'n genre-ondersoek.

Ons het ook in hoofstuk 2 van hierdie studie daarop gewys dat *formgeschichtliche* navorsers van oortuiging is dat die komposisie van die *KindEvTom* uit 'n blote samestelling van losstaande individuele mikrovertellings bestaan. Daar bestaan wye konsensus onder navorsers op die gebied van die *Formgeschichte* dat mikrovertellings in evangeliemateriaal drie breë vorms aanneem: narratiewe, *logia* en die “lydensgeskiedenis” (Tatum 1999:46). Twee kategorieë van Jesus-tradisies kan onderskei word. Die een kategorie is gevorm in terme van die *Jesus-logia* en die ander kategorie het nie woorde van Jesus as basis nie. Eersgenoemde kategorie wat op *Jesus-logia* gebaseer is, onderverdeel weer in drie tipes: wondervertellings, strydgesprekke en deklarasie- (*pronouncement*) stories. Voorbeelde van laasgenoemde twee is die dispute tussen Jesus en die Fariseërs en onderrig van Jesus aan sy dissipels in die vorm van 'n “deklarasievertelling”. Die kategorie wat nie *Jesus-logia* as basis het nie, is vertellings wat die vorm van legende of mite het (Tatum 1999:46). Dibelius (1934:164-172) verwys na hierdie tipe vertellings as “sages” (“novellas”) wat 'n sub-kategorie van “legendes” vorm (Dibelius 1934:104). 'n “Legende” word soos volg beskryf: “A narrative about some sainted person. The term ‘legend’ does not in itself raise the question of historicity” (Dibelius 1934:xv). “Mite” word gesien as: “A story which deals with a *particular* relation and action of a god,” en “novella” as: “A story told *primarily* for its own sake” (Dibelius 1934:xv). Bultmann ([1921] 1931:53-64) tref 'n ander onderskeid. Hy verwys na “novellas” as “biographische Apophthegmata”, bedoelende fiksie oor historiese persoonlikhede wat ooreenkomste toon met Hellenistiese biografieë (βιοί). *Logia* is materiaal wat neerslag vind in enersyds Jesus se gelykenisse oor die koninkryk van God en andersyds in nie-beeldende aforismes waarvan die inhoud óf konvensionele wysheid bevat (bv Matt 7:12 // Luk 6:31) óf

konvensionele wysheid bevraagteken (Matt 10:37 // Luk 14:26).<sup>3</sup> Ander *logia*-materiaal sluit seëninge en vervloekings in (Matt 5:9; Lk 6:24), opdragte, vermanings, beklagings en apokaliptiese aankondigings (kyk Tatum 1999:47).

Die standpunt dat die *KindEvTom* ’n komposisie is wat bloot uit sulke losstaande *Gattungen* bestaan, is egter problematies in die lig van die resultate van my ondersoek in veral hoofstuk 4. Die ondersoek het duidelik ’n redaksionele patroon in die *KindEvTom* geïdentifiseer, naamlik dat die god-kind Jesus hom in noue relasie met sy biologiese familie en bure asook met Israel as uitgebreide metaforiese familie bevind. Die ondersoek het verder aangetoon dat die tema “onderrig” as verbindingslyn die verskillende mikrovertellings in die *KindEvTom* met mekaar verbind. My bevinding was dat hierdie verbinding daartoe lei dat die *KindEvTom* as ’n *narratief* funksioneer en nie gesien behoort te word as bestaande uit losstaande individuele mikrovertellings nie. Hierdie *narratief* is verder gegiet in die vorm van ’n *god-mens mite*.

Die herkenning van die narratiewe struktuur van die teks open die vraag of die *KindEvTom* metodologies anders ondersoek moet word as byvoorbeeld ’n teks waarvan die genre nie – wat struktuur betref<sup>4</sup> – verhalend is nie, maar byvoorbeeld argumentatief van aard. ’n Prominente aspek van moderne strukturele literatuurteorie is dat literatuursoort sterk invloed uitoefen op die wyse waarop die teks geïnterpreteer word. Wat die vroeg-Christelike literatuur betref – insluitende die Nuwe Testament – kan ons in ’n sekere opsig breedweg twee strukturele tipe teksoorte onderskei (wat dus afwyk van die tradisionele vierdeling wat hierbo vermeld is), te wete vertelmateriaal en redevoerings (Anderegg 1977). Ons kan hierna verwys as narratiewe tekste (evangelies, acta en apokalips) en saaktekste (kyk Vorster 1977:18-20).

Redevoerings kan wel as mikrotekste in verhalende literatuur voorkom en vertelmateriaal in ’n redevoering as ’n makroteks. Die literatuursoort van die makroteks sal egter die eksegetiese metode dikteer en die mikroteks as onderdeel van

---

<sup>3</sup> Kyk my artikel in *Ephemerides Lovaniensis Theologicae*, “Jesus and the Son of Man: A shift from the “little tradition” to the “great tradition”, waarin die *Jesus-logion* in Q 9:58 as “subversiewe wysheid” verstaan word (Van Aarde 2004c:423-438).

<sup>4</sup> Die rol wat struktuuranalises in filosofiese besinning en hermeneutiek begin speel het, het eksegete daartoe gebring om in hulle literatuurteorieë nie soseer aan *historisiteit* as sodanig aandag te gee nie, maar aan die strukturele kenmerke van die teks (kyk Mieke Bal 1991:14-23).

die holistiese konteks benader. So byvoorbeeld, wat verhalende literatuur betref, sal die *narratiewe* funksie van redevoerende toesprake (bv in die Evangelie van Matteus en Johannes) of van briewe (bv Handeling 15:23-29 in die Handeling van die Apostels as makroteks) nie uit die oog verloor behoort te word nie. Insgelyks sal verhalende elemente in redevoerende materiaal (bv die *narratio*-gedeeltes in briewe) retories binne die raamwerk van die groter argument benader (kyk Burton L Mack 1990:41-43, 56). Dit is ook moontlik dat 'n eksegeet 'n redevoering kan laat teruglei na 'n onderliggende verhaal waarop die bepaalde argument fokus.<sup>5</sup>

Dit is my oortuiging dat die geheelstruktuur van die *KindEvTom* 'n mengvorm van redevoering en narratief verteenwoordig. So 'n genre is nie vreemd aan vroeg-Christelike “evangelie-tipe” materiaal nie. Wat die “evangelie-tipe” tekste betref, onderskei Crossan (1998:31-40) vier verskillende “tipe” evangelies. Hy noem die vier kanonieke evangelies 'n *biografiese evangelie*. Die *Evangelie van Tomas* en *Q* verteenwoordig die tipe *spreuke evangelie*.<sup>6</sup> Die *Geheime Evangelie van Jakobus* is 'n *diskursiewe evangelie* en die *Epistula Apostolorum* en die *Handeling van Johannes* is voorbeelde van 'n *biografies-diskursiewe evangelie*. Volgens my is die *KindEvTom* ook so 'n voorbeeld van 'n “biografies-diskursiewe evangelie”. Wat die *KindEvTom* anders maak as byvoorbeeld *Epistula Apostolorum* en die *Handeling van Johannes*, is dat die genre van hierdie biografies-diskursiewe kindheidsevangelie in die vorm van 'n *god-kind mite* gegiet is.

My vertrekpunt is dat die *KindEvTom* 'n mite is in die sin dat dit Jesus as 'n heroïese god-kind uitbeeld – 'n vertelling wat vanuit die perspektief van 'n pre-moderne wêreldbeskouing geïnterpreteer behoort te word. Hierdie siening verskil in

---

<sup>5</sup> So byvoorbeeld het ons in een van die redevoerende dokumente in die Nuwe Testament, die brief van Paulus aan Filemon, die *storie* van 'n slaaf wat van sy eienaar weggeloop het. Norman R Petersen (1985) het 'n “narratiewe” eksegeese van hierdie brief van Paulus gedoen. Die eienaar word deur die brieffskrywer gekonfronteer met die argument dat die eienaar en die brieffskrywer en die slaaf aan dieselfde geestelike familie behoort. Die eienaar behoort daarom die slaaf as 'n soort “verlore seun” terug te ontvang.

<sup>6</sup> Wat die “spreuke evangelies” betref, is die *Evangelie van Tomas* in geskrewe vorm sedert die Nag Hammadi-ontdekking beskikbaar, terwyl die *Spreuke Evangelie Q* 'n teoretiese teks agter die Lukas- en Matteusevangelies is. Dale Allison (1997:ix) beskryf die verandering in sy eie oortuigings rakende *Q* as werksipotetiese bron soos volg: “Originally I envisaged my studies as a collective critique of the various compositional theories of *Q*, for all of those theories had seemed to me problematic. Indeed, for many years I thought it incredible that modern scholars could reconstruct the stages through which a lost – or rather hypothetical – document had passed. But along the way certain observations began, against all expectations, to subdue my incredulity, and when a sufficient number of observations began to point me in the same direction, I soon found myself, for better or worse, the author of my own compositional history of *Q*. I ended up doing what I once thought could not be done.”

die opsig van dié van Chartrand-Burke dat sy nie soos ek die *KindEvTom* se Jesus as god-kind beskou nie en nie soos ek meen daar in inhoud ’n verwantskap is tussen die *KindEvTom* en die Ebionitiese evangelies nie.

Soos Chartrand Burke, is dit my standpunt dat die *KindEvTom* se god-kind Jesus as “ten volle menslik” beskou moet word. Die oortuigings van beide van ons word egter nie beredeneer vanuit die perspektief van ’n “Christologie van bo” (kyk weer hoofstuk 1 van hierdie studie) nie. Ons stem ook saam dat die kind Jesus in die *KindEvTom* uitgebeeld word na aanleiding van die kontemporêre sosio-historiese (en ek voeg die sosiaal-psigologiese by) verwagtings. Hierdie uitbeelding het betrekking op Jesus se rol as seun, broer, vriend, en leerling in die *KindEvTom*. Soortgelyke verwagtings oor “grootmensagtige kinders” word ook in ander Hellenisties-Semitiese en Grieks-Romeinse biografiese literatuur aangetref (kyk hoofstuk 6 van hierdie studie). Ons verskil egter oor die interpretasie deurdat ek die *KindEvTom* as ’n god-kind mite verstaan en die eksistensiële betekenis daarvan (kyk later in hierdie hoofstuk) binne die konteks van die Ebionitiese vroeë Christendom vind. Hierdie interpretasie het die gevolg dat die sosiaal-wetenskaplike ondersoek daartoe lei, soos ook in die studie van Chartrand-Burke, dat die *KindEvTom* nie as ’n “historiese allegorie” verstaan word nie. Maar eers is ’n uiteensetting van my teorie van mite nodig.

## 5.2

### Miteteorie

Mense mag onder die indruk verkeer dat die man of vrou op straat die term “mite” verstaan as verwysend na ’n primitiewe, ongesofistikeerde storie – ’n onwaar fabel wat in orale kultuur ontstaan het en wat deur vertellers verder oorgelewer is.<sup>7</sup> Alhoewel die verwysings “waar” en “onwaar” beslis ontoereikend is om mite te kwalifiseer (kyk Walsh 2001:128-130), sou dit nie onvanpas wees om mite as “volksvertelling” te bestempel nie – dit wil sê nie ’n produk van ’n individuele

---

<sup>7</sup> Kyk, byvoorbeeld, leksiografiese inskrywings in onder andere *Verklarende Handwoordeboek van die Afrikaanse Taal [HAT]* ([1965]1988:705) en *Meriam-Webster’s Collegiate Dictionary* ([1831] 1994:770).

skrywer wat 'n pen opneem om 'n letterkundige monografie daar te stel nie (vgl Kirk 1984:56). Daarom behoort mite as *Kleinliteratur* waardeer te word.

### 5.2.1

#### **Mite as *Kleinliteratur***

Martin Dibelius ([1919] 1971:1-2) klassifiseer die literêre produkte van individuele skrywers as *Hochliteratur*. Hierdie tekssoort is bedoel om as “letterkunde” beoordeel en waardeer te word. Sogenaamde *Kleinliteratur* is die uitvloeisel van folkloristiese “kuns” en neem die vorm van spreuke, anekdotes, heroïese legendes, fabels en volksang aan (Bultmann [1921] 1931:7-8).<sup>8</sup> In *Hochliteratur* skep skrywers om uitdrukking aan hulleself te verleen en in die proses te pretendeer om unieke persoonlike werke te lewer. In *Kleinliteratur* staan die enkeling nie uit nie, maar word deel van ander.

Milan Kundera ([1967] 1992:140-141) se beskrywing van die oorsprong en ontwikkeling van folkloristiese liederedruk die *funksie* van narratiewe *Kleinliteratur* duidelik uit (my vertaling van Kundera se formulering):

Volksang het beslag op 'n ander manier as 'n formele gedig gekry ... die volkslied het soos 'n stalaktiet gevorm wat sigself druppel vir druppel in nuwe motiewe, en in nuwe variasies ontwikkel het. Dit is van geslag tot geslag oorgedra en elkeen wat dit gesing het, het iets daarby gevoeg. Elke lied het meer as een skepper wat almal in nederigheid agter hulle skepping verdwyn het.

---

<sup>8</sup> Volgens Rudolf Bultmann bestaan daar ooreenkomste tussen studies oor volkskuns en eksegete se *formgeschichtliche* ondersoek na die formele kenmerke van die Jesus-tradisie. Hy beskryf die doel van *Formgeschichte* soos volg: “Die ursprüngliche Form eines Erzählungsstückes, eines Herrenwortes, eines Gleichnisses [Bultmann se kategorieë van *Jesus-logia*] zu erkennen, ist eben das Ziel der formgeschichtlichen Betrachtung. Sie lehrt damit auch sekundäre Erweiterungen und Bildungen erkennen und begegnet sich in solchen für die Geschichte der Tradition wichtigen Ergebnisse mit der vorigen Betrachtungsweise. Es stehen Analogien zur Verfügung sowohl für die Form der Traditionsstücke wie für die Geschichte der Tradition. Für jene kommen besonders Sprüche und Geschichten von Rabbinen, aber auch hellenistische Erzählungen in Betracht, für beides die Überlieferung von Sprichwörtern, Anekdoten und volkstümlichen Erzählungen. Lehrreich ist für manche Erscheinungen die Märchenliteratur, unter Umständen noch mehr das Volkslied, da in seiner gebundenen Form die Erscheinungen primitiver Erzählungsweise noch fester gewahrt bleiben” (Bultmann 1931:7-8).

## 5.2.2

### Mite vereis interpretasie

In sy bydrae “The concept of myth”, verwys die Skandinawiese Ou-Testamentikus, Benedikt Otzen ([1976] 1980:1), na die 19de-eeuse Deense priester, digter en historikus, N F S Grundtvig, wat eksegete se aandag weer gevestig het op die insigte wat die Romantiek<sup>9</sup> bied ten opsigte van dit wat mite nie voorgee om te wees nie: dit is nog minderwaardige historiografie, nog natuur-allegorie. Vanuit so ’n historiografiese perspektief gesien, sou mite ’n teks wees met as inhoud die “korrupte geskiedenis” van die gode as ’n refleksie van prehistoriese helde. Vanuit ’n “natuur-religieuse” perspektief gesien, is gode die personifikasie van natuurverskynsels soos weerlig, donderweer en reën.

Raffaele Pettazzoni<sup>10</sup> bied egter ’n meer gesofistikeerde akademiese standpunt oor wat mite is. In ’n artikel, “The truth of myth”, sê Pettazzoni ([1954] 1984:103; vgl Gaster 1984:132-134) dat mite “ware geskiedenis” is, want dit is “heilige geskiedenis”, nie slegs op grond van die inhoud daarvan nie, maar ook vanweë die “sakrale kragte” wat daardeur in die konkrete werklikheid ontketen word. Die oorsprong van die mite se “waarheid” lê volgens Pettazzoni (1984:103) nie in logika nie; nog is dit histories van aard. Mite is by uitstek ’n teks met ’n religieuse strekking.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Eksponeer van die *Aufklärung* (byvoorbeeld, G L Bauer) het mites, legendes en sages beskou as uitdrukkings van “primitiewe” religiositeit wat nie as basis vir geloof kon dien nie. Hierteenoor hou die Romantiek, literatuurhistories gesien, verband met die oud Franse woord *romanz* (*escrire*) wat sedert die Middeleeue na die “roman” as ’n literatuurvorm verwys. Dit het betrekking op daardie tipe vertelling wat doelbewus nie ’n weergawe van werklike gebeure is nie, dit wil sê ’n novelle. “Waarheid” was nie meer net gevind in proposisies of ’n diskoers wat met die empiriese “werklikheid” sou ooreenstem nie. Waarheid was eerder met die “irrasionele” (dit wil sê in die ervaring van geloof as gawe van buite die menslike natuur) in verband gebring. Die mite is ’n ander soort tekstipe wat ook getuies lewer van outentieke bestaan. Die Romantiek as beweging het daartoe aanleiding gegee dat eksegete, teoloë en klassici nie net in die Bybel sprokies, mites, sages en legendes eien, maar ook om hierdie literatuurvorme (*Gattungen*) te ag as “objektiferende spreke” wat uitdrukking gee aan mense se eksistensie as gelowiges (kyk Van Aarde 1999:11-27).

<sup>10</sup> Raffaele Pettazzoni (1883-1959) is ’n wetenskaplike wat werksaam was in Rome en homself lewenslank aan kruis-kulturele antropologiese studies gewy het.

<sup>11</sup> Pettazzoni (1984:103) sê verder: “The efficacy of the myth for the ends of the cult, the preservation of the world and of life, lies in the magic of the word, in its evocative power of *mythos* in its oldest sense, of the *fa-bula* not as ‘fabulous’ narrative but as a secret and potent force ....”



David F Strauss ([1835] 1984; kyk Dawes 1999:86-111) se oorbeklemtoning van mite tot die mate dat die hele Nuwe Testament as mities bestempel sou kon word (kyk Walsh 2001:95), het daartoe gelei dat eksegete en teoloë toenemend ongemaklik met die term “mite” geraak het en selfs afwysend daarop begin reageer het. Rudolf Bultmann het egter ’n verskil gemaak (vgl Walsh 2001:105). Sy dialektiese onderskeid tussen die begrippe “mitologie” (verwysende na ’n pre-moderne paradigma) en “mite” (verwysende na die geobjektiveerde tekstuele getuienis van die ontmoeting tussen mense en eksterne goddelike of demoniese kragte) (Bultmann ([1958] 1964:15) het veral by eksponente van die hermeneutiese benadering<sup>12</sup> positiewe byval gevind. Op die gebied van mite-teorie kom hierdie benadering in kort daarop neer dat mite, om relevant te wees, interpretasie benodig.<sup>13</sup>

Wat die omskrywing van mite betref, is daar ’n ooreenkoms tussen die Ou-Testamentikus, Hermann Gunkel en die Nuwe-Testamentikus, Rudolf Bultmann. Volgens Gunkel (1922:xiv) is *mites* stories oor gode en *sages* stories waarin mense die aktiewe *personae* is. Die verskynsel dat “mitiese figure” (oftewel *personae*) uit die ander twee dimensies buite die aarde (naamlik buite die sfeer bó en dié onder die aarde) in sages voorkom, is dus nie dié onderskeidende element wat die sage van die mite onderskei nie. Die onderskeid bestaan daaruit dat die sage pretendeer dat die storie wat deur die mite gekommunikeer word, eens op ’n tyd wel êrens plaasgevind het. ’n Sage poog dus om geskiedenis te wees (Otzen 1980:6). Daarom is sages volgens die Sweedse geleerde, C-M Edsman (1961, § 1300), volksvertellings<sup>14</sup> wat verwys na karakters (mense en mitiese figure) wat binne ’n gegewe tyd en ruimte handel en wat dus histories ondersoek kan word (kyk Otzen 1980:5-6). Dit is ’n funksie van sowel mites as sages om óf *verduidelikend*<sup>15</sup> óf *etiologies*<sup>16</sup> te wees, wat

---

<sup>12</sup> Hierdie benadering verteenwoordig ’n kontinuiteit met die denkrigtings van Kant, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Ebeling en Ricoeur – kyk Grondin, J [1991] 1994).

<sup>13</sup> Otzen (1980:3) som soos dit soos volg op: “Thus, according to Bultmann, the myths of the New Testament talk about things in the beyond in an objective way, which is meaningless to ‘modern man’ whose canons of perception have been determined by a ‘scientific’ understanding of the world. If the message of the NT is so to speak to contemporary people, it must be rescued from ‘the historically conditioned form of their mythological perceptions.’”

<sup>14</sup> Folkloriste, soos byvoorbeeld A Olrik (in Otzen 1980:5, 124 nota 6) het sulke vertellings in 1921 beskryf as verslaggewing van ’n gebeurte wat op sodanige wyse mondelings oorgelewer is dat die oorsprong van die vertelling of die vroegste oorleweraars daarvan nie meer geïdentifiseer kan word nie.

<sup>15</sup> Byvoorbeeld, om die aanwesigheid van vreemde sout rotsformasies naby die Dooie See aan die “gebeure” rakende Lot se vrou toe te skryf, of om die voorkoms van ’n oase in die woestyn toe te skryf aan die “gebeure” toe Moses daar ’n rots met ’n stok geslaan het.

tekswetenskaplikes en teoloë uitdaag om te besin oor die presiese verhouding tussen *mite* en *geskiedenis* – wat weer die aandag vestig op die rol wat *tyd* in die interpretasie van mite speel.

### 5.2.3

#### Mitiese tyd en historiese tyd

In die algemeen gesien, verskil godsdienswetenskaplikes en tekswetenskaplikes oor wat die onderskeid tussen “mitiese tyd” en “historiese tyd” behels (kyk Otzen 1980:7). Die Nederlandse godsdienswetenskaplike, Gerardus de Leeuw (in Sløk 1960, § 1263-1268), het byvoorbeeld in die dertigerjare die mening uitgespreek dat die dimensie “tyd” in mites te doen het met óf *Urzeit* óf *Endzeit* – dus óf *vóór* (byvoorbeeld skeppings-en paradysvertellings) óf *ná* “historiese tyd” (byvoorbeeld vertellings oor die nuwe hemel en aarde, met ander woorde herskeppingsmites).

Tekswetenskaplikes, soos Gunkel en Bultmann, het “mitiese tyd” gesien as tyd wat “historiese tyd” (dit wil sê reële tyd waarin historiese gebeure plaasvind en wat as sodanig aan historiese kritiek onderworpe is) transendeer. Dit wil sê, alhoewel geartikuleer in geobjektiveerde vorm, is “mitiese tyd”<sup>17</sup> nie onderworpe aan histories-kritiese ondersoek nie, maar is wel op eksistensiële wyse<sup>18</sup> interpreteerbaar as

---

<sup>16</sup> Byvoorbeeld, om ’n verklaring te bied van hoe ’n kultus by ’n bepaalde “heilige plek”, waar voorvaders/moeders eens gebly en goddelike openbarings gehad het, ontstaan (Otzen 1980:6). Otzen (1980:6-7) tref ook ’n onderskeid tussen “sprokie” (*fairy tale*) en legende. Eersgenoemde het geen historiese basis nie, is tydloos en wil bloot vermaak; legende, alhoewel duidelik nie op realiteit gegrond nie (byvoorbeeld stories oor Daniël), wil inderdaad voorgee dat dit óf ’n historiese basis óf ’n bemagtigende funksie het.

<sup>17</sup> Die antropoloog en godsdienswetenskaplike, Mircea Eliade (1987), het hierdie twee tydsbegrippe, mitiese tyd en historiese tyd, op sintetiese wyse op mekaar laat inwerk. Die mens leef in “profane tyd” (wat as liniêr voorgestel kan word omdat dit die lewe chronologies, van geboorte tot dood, omvat – dit wil sê normale “historiese” tyd). Mense leef terselfdertyd ook in “sakrale tyd” wat tydens godsdienstige geleenthede in hulle lewe manifesteer. “Sakrale tyd” is siklies van aard deurdat dit telkens terugkeer en “profane tyd” deurkruis. Dit het telkens ’n vertrekpunt in die so genoemde “oertyd” (*Urzeit*), waarna dit die lewensloop van die mens meermale deurkruis. Vanweë die mens se begeerte om “kongeniaal met die gode te wees”(vgl Eliade 1975), manifesteer ’n sodanige “eskatologiese” begeerte vir ’n terugkeer na ’n “primordiale situasie” (*Endzeit*) – waarin die gode en mitiese voorvaders en –moeders teenwoordig is – soms in die mens en in kultiese gemeenskappe. Daarom word skeppings- en paradysmites telkens in mites oor ’n nuwe hemel en aarde herhaal (kyk Eliade 1999).

<sup>18</sup> Die onderskeid tussen die begrippe “eksistensiële” en “eksistensiële” het ’n oorsprong wat na die filosoof Martin Heidegger ([1927] 1998:32) teruggaan en deur die Nuwe-Tetamentikus, Rudolf Bultmann ([1925] 1968:236-256 op die hermeneutiek van die Nuwe Testament toegepas is (kyk Johnson 1987:21-28; Fergusson 1992:66). Beide begrippe het op die eksistensie van die mens

*verduidelikende* of *etiologiese* mitiese spreke wat op hermeneutiese wyse “ontmitologiseer” behoort te word.<sup>19</sup> “Heiliges”, soos profete, gebruik nie mite om dogmatiese of historiese waarhede oor God te verkondig of om op ontologiese wyse God se wese en wil te beskryf nie. Mite word gebruik om die waarheid van die verhouding tussen God en die mense van een situasie na ’n ander oor te dra en só die versmelting van die “mitiese” met die “historiese” tyd in die lewe van mense teweeg te bring (vgl Jeppeson, in Otzen, Gottlieb & Jeppesen 1980:96, 123).<sup>20</sup>

---

betrekking. Die term “eksistensiaal” verwys na mens-wees as sodanig en “eksistensiël” na individuele menslike eksistensie. Die term “eksistensie” het in beide gevalle betrekking op *Dasein* (dit wil sê outentieke bestaan) en nie net op *Sein* nie (dit wil sê op blote “bestaan” sonder singewende inhoud).

<sup>19</sup> Naas *ontmitologisering* as ’n “hermeneutiese program” onderskei die Finse folkloris, Lauri Honko (1984:42-44) nog twee ander gebruike van die term “ontmitologisering”. Die een gebruik is om die woord “mite”, verwysende na die tekssoort “mite” te vermy (dit wil sê om dit te “ontmitologiseer” ter wille van die negatiewe konnotasie wat veral konserwatiewe Christene daarvan huldig as synde onwaar) en om dit eerder met terminologie soos byvoorbeeld “sakrale geskiedenis” te vervang. Die ander gebruik is om vanuit ’n positivistiese, rasionalistiese perspektief die begrip “mite” as synde agtergehaald vir die moderne wetenskaplike (soos byvoorbeeld deur iemand soos David Bidney [1953:14] voorgestaan word) te beskou, en wat derhalwe as iets primitiefs agtergelaat moet word. Die derde moontlikheid is die hermeneutiese opsie, ingevolge waarvan mite beskou word as ’n vorm van “simboliese” taal, wat op so ’n wyse geïnterpreteer moet word om die betekenis daarvan vas te stel. Volgens Bultmann (1965:128-137) het ontmitologisering ten doel om die “objektiverende taal” van mitiese spreke af te skil om sodoende die “intensie van die mite” (die eksistensiële betekenis van die ontmoetende gebeure tussen mens en eksterne goddelike/ demoniese kragte) te identifiseer (vgl ook Jaspers & Bultmann 1958).

<sup>20</sup> Die kultus is dus die “historiese plek” waar die ervaring van herskepping dikwels gemanifesteerd aangetref word (kyk Hooke 1958, 1966; vgl Rogerson 1984:67; 1976, 1978). Volgens die Sweedse godsdienswetenskaplike, Vilhelm Grønbech (in Otzen 1980:10, 125), word die wêreld opnuut in die kultus gebore omdat die “gans andere” in die kultus-gebeure teenswoordig raak. Herinneringe aan die “groot dade” van die voorvaders word opgeroep, word teenswoordig en aktueel – dikwels as deel van die stryd met demone sodat mense vir oorlewing bemagtig kan word. Widengren (1961) voer aan dat wanneer mite van kultus geskei word, is dit nie langer mite nie en word dit eerder sage of legende. Mite se kragtige impak is aan die kultiese ritueel te danke – mite beskryf inderdaad die kultiese ritueel. Volgens Mowinckel (1953; vgl Otzen 1980:11,125) is “ware mite gekoppel aan kultus, het daaruit ontwikkel, en verleen dit uitdrukking aan fundamentele gebeure wat plaasvind en reeds gebeur het, die verlossende aksie wat in die kultiese ervaring ‘her-roep’ word” (my vertaling van die formulering van Mowinckel). Tog is dit belangrik om raak te sien dat mite die grense van kultus oorskry. Grønbech (1948:60) het dit soos volg geformuleer: “Dit is so dat “ware mite” altyd handel oor dit wat in kultus gebeur maar dit slaan heel dikwels ’n eie koers in, omdat dit handel oor gebeure waarvan die invloed in alle lewensverhoudings gevoel kan word. Dit is derhalwe belangrik om mite as ’n entiteit *per se* te sien wat die kultus van ’n spirituele agtergrond voorsien. Binne die kultiese ruimte vind ’n harmonie tussen mens en die godheid plaas wat met die hoogs gelaaide term “verlossing” beskryf kan word. Hierdie “gebeure” is nie sonder risiko nie – verlossing gaan gepaard met die dramatiese gebeure waarvan die mite vertel: “the battle against the powers of chaos must be experienced” (Knud Jeppesen, in Otzen, Gottlieb & Jeppesen [1976] 1980:96). Hoewel dit noodsaaklik is om mite van kultus te onderskei, is die dialektiek tussen die twee konsepte ewe belangrik. Volgens die Deense Ou-Testamentikus, Knud Jeppesen (in Otzen, Gottlieb & Jeppesen 1980:97), is die uitsluiting van aanbidding in mitiese taal die ekwivalent daarvan om van God geskei te wees. In kultiese terme gesien beteken dit dat mense nie aan die ritueel, wat uitdrukking gegee aan gemeenskap met God, deelneem nie (soos byvoorbeeld aan pelgrimstogte en die tempelprosessie). Volgens Jeppesen wil dit egter voorkom of ’n geneigdheid tot oppervlakkigheid inherent aan die natuur van kultus is. So byvoorbeeld kwyn ’n dramatiese, eksistensiële element wanneer ’n kultiese aspek soos vergiffenis amper outomaties uitgespreek word

Honko (1984:49) definieer mite aan die hand van vier kriteria: vorm, inhoud, funksie en konteks. Die *vorm* is 'n narratief, 'n verbale berig oor wat bekend is van die oorsprong van wat heilig is. Mitiese prototipes, voorbeeld- en ander karakters asook die herhaling van helde- of skeppingsdade word in 'n narratiewe vorm uitgedruk (Honko 1984:49). As narratief kan 'n mite in 'n soort gekompakteerde “taalhandeling” (*enacted myth*) of in vertelde vorm (*narrated myth*) uitgedruk word. In eersgenoemde geval het 'n mens met 'n “rituele drama” (soos heilige maaltye of 'n inisiëringsdoopritueel) te make en in laasgenoemde met “liturgiese opvoering” waarin verbale en nie-verbale vorme, soos preke, himnes, gebede en danse 'n rol speel. Mites kom ook in godsdienstige kuns, soos ikone en simbole, voor. Voorts kom gekodifiseerde vorms daarvan in toesprake, denke, drome en ander gedragsvorme voor. Soos in die geval van die *KindEvTom* as 'n god-kind mite, kan die narratief kan ook 'n diskursiewe vorm met 'n gestruktueerde plot aanneem (kyk weer voetnota 46 in hoofstuk 2 van hierdie studie).

Wat *inhoud* betref, vervul die kosmogoniese komponent 'n belangrike plek in mites (Honko 1984:50-51).<sup>21</sup> Maar nie alle mites is kosmogonies van aard nie (Honko 1984:50). In Heiler (1961:283-286) se tipologisering van mites<sup>22</sup> is die so genoemde “verlossingsmite” 'n vertelling wat handel oor die goddelike intervensie in die geskape wêreld deur die optrede van 'n reddersfiguur. Die *KindEvTom* se “diskursief-

---

terwyl die rituele vereistes nougeset nagekom word. Daarom dat 'n “profetiese Nee!” téén kultiese formalisme so nodig is. Die eksistensiële teenwoordigheid van die “gans andere” (“sakrale tyd”), wat veronderstel is om deur kultiese taal gekommunikeer te word, kan nie deur die vier mure van die tempel omvat word nie. Maar ook behoort die alledaagse lewe (“historiese tyd”) nie van 'n kultiese situasie geïsoleer te word nie.

<sup>21</sup> Kosmogonie het te doen met berigte oor die skepping van die wêreld, die ontstaan van die kosmos en die onderwerping van chaos (Heiler 1961:283).

<sup>22</sup> Die so genoemde *Jenseitsmites* toon ooreenkomste met “antropologiese mites”, maar is vertellings oor die onderwêreld, hemelreise en die mens se verhouding met onder andere die dood en ewige lewe, terwyl apokaliptiese eindtydmities kataklismiese berigte oor die einde van die aarde en die katastrofiese herstel van die oerbegin is. Kosmogoniese mites konsentreer op die beslissende kreatiewe “gebeure” aan die begin van tyd en daarom speel al drie hooftipes rituele 'n rol daarin, naamlik rites van krisis, kalenderrites en *rites de passage* (Honko 1984:50). *Rites de passage* dien as identiteitsmerkers wat aan mense 'n plek in 'n bepaalde kultuurgroep toeken (kyk McVann 1991:333). Kalenderrites het betrekking op kultiese vierings waarin soteriologiese rituele krisisse in die kollektiewe geheue van die kulturele groepering kan simboliseer. In baie godsdienste verleen kosmogoniese mites gesag aan vertellings oor die oorsprong van die bepaalde groep. Deur hierdie mites in verband te sien met ander wat deur 'n bepaalde groep aanvaar word, kan die identiteit van sodanige groep beskryf word. Daarom verwys die term “kosmogonie” in hierdie verband na al daardie vertellings wat berig hoe die wêreld en die era waarin die bepaalde groep lewe, begin het en hoe gekodifiseerde sakrale waardes die groep se ideale bepaal.

biografiese” aard vertoon die narratiewe en inhoudelike karakter van so ’n “verlossersmite”.

#### 5.2.4

##### **Mite as model vir eksistensiale verstaan**

Op grond van ’n mite se narratiewe vorm, kosmogoniese inhoud, die funksie om as model van gedrag te dien en die rituele konteks waarin “historiese tyd” (“sekulêre hede”) deur “mitiese tyd” (“sakrale verlede”) gevul word, het daar in moderne diskoerse ’n hele aantal teorieë ontwikkel om mites eksistensieel te interpreteer (kyk Honko 1984:46-48). Mite dien as model vir menslike aktiwiteit, aangesien die mitiese wêreldbeskouing nie verandering of ontwikkeling veronderstel nie en as staties ervaar word. ’n Bykans uniforme verduideliking van die wêreld, wat op die kreatiewe en formatiewe aksies van die gode en van helde gebaseer is, kan van mites afgelei word. Die religieuse persoonlikheid deel in hierdie dade tot die mate as wat hulle as model in denke gevestig word en in gedrag nageboots en gevolg word.

Met ander oorde, alhoewel mite vele funksies het<sup>23</sup> en baie fasette het (Walsh 2001:55, 86) kan die funksie daarvan tot die daarstelling van ’n kognitiewe basis vir ’n praktiese gedragsmodel veralgemeen word. Volgens Honko (1984:51) kan mites as ontologies gekarakteriseer word omdat dit in ’n koherente wêreldbeeld geïntegreer is en belangrike aspekte van die lewe en die universum beskryf. Aan die einde van hierdie studie word in hoofstuk 7 so ’n “praktiese gedragsmodel” na aanleiding van ons verstaan van die *KindEvTom* as ’n god-kind mite beskryf.

---

<sup>23</sup> Richard Walsh (2001:11) onderskei die volgende perspektiewe op wat mite is: vanuit die literatuurwetenskap gesien is dit ’n spesifieke genre; vanuit die epistemologie (wetenskap, dit wil sê hoe ’n mens “weet”) gesien verteenwoordig mite ’n bepaalde hermeneutiek; vanuit die religie gesien is mite ’n middel om mag te bekom; vanuit die filosofie gesien is dit simboliese taal; vanuit die sosiologie gesien is dit ’n sosiale program (“charter”) en vanuit die psigologie gesien is mite ’n middel om self-identiteit uit te druk.

Honko's (1984:46-48) het teorieë van interpretasie<sup>24</sup> geïdentifiseer waarvolgens mite op eksistensiale wyse geïnterpreteer kan word.<sup>25</sup> Een van hierdie wyses is die Jungiaanse model van uitleg. Volgens die Jungiaanse skool is mite 'n projeksie van die onderbewuste, hetsy uit genetiese erfenis (Jung) of op grond van die sosialisering in 'n kultuurgroep (neo-Jungiane). Uit die gedeelde substratum van mens-wees kom 'n vervalste (of soms versluerde) en gekondenseerde boodskap voort wat in der waarheid die projeksie van die onderbewuste is wat gedeeltelik deur tradisie en gedeeltelik deur die "elementêre feite" van die lewe beheer word. (Dit is juis om die rede dat Freud die konsep van "dagdrome" as modelle vir mites beskou).

'n Ander wyse van eksistensiale interpretasie is dat mite gesien kan word as wêreldbeeld, wat in die Kuhnianse sin van die woord as paradigma beskryf kan word (kyk Kuhn 1977:293-339). In hierdie sin bied mites 'n verklaring vir 'n spesifieke individuele paradigma wat tegelykertyd tradisionele, kollektiewe kenmerke vertoon. Mense wat met fundamentele probleme rakende die samelewing, kultuur en natuur gekonfronteer word, word 'n geleentheid gebied om in tye van krisis daardie elemente uit hulle mitiese erfenis en paradigma wat ander individue en die gemeenskap tevrede stel, te selekteer. Mite legitimiseer sosiale instellings, omdat mites uitdrukking verleen aan religieuse waardes waardeur sosiale instellings in stand gehou word.

Sterk in aansluiting by Carl Jung se siening, meen Joseph Campbell (1972:13) in sy werk, *Myths to live by* dat mites vir ons in beeldspraak vertel van die mag van die psige wat in ons lewens erken en geïntegreer moet word – magte wat van altyd af eie aan die menslike gees was en wat die mens deur eeue heen in staat gestel het om te oorleef. Mites kan daarom nie deur die bevindings van wetenskap, wat eerder op die eksterne wêreld betrekking het, vervang word nie.

---

<sup>24</sup> Hierdie teorieë kan onderverdeel word in vier subgroepe: historiese, psigologiese, sosiologiese en strukturele perspektiewe. Daar is egter heelwat oorvleueling en daarom is hierdie onderskeid in vier perspektiewe alleen van betekenis omdat dit wys op die verskynsel dat wetenskaplikes op 'n multidimensionele wyse vanuit verskillende perspektiewe verskillende vrae aan dieselfde mite kan stel. Die klassikus, G S Kirk (1984:54), is daarom skepties jeens "universalistiese teorieë" wat enersyds erken dat Griekse mitologie 'n patroon vir alle ander mites bied, maar wat andersyds nie insien dat hierdie teorieë wel geldig vir sekere tipe mites is en in die geval van andere weer misleidend is (Kirk 1984:59).

<sup>25</sup> So byvoorbeeld kan mite as bron vir kognitiewe vraagstelling beskou word. Volgens kennissosioloë is dit vir die intellek nodig dat sekere aspekte van die universum gekonseptualiseer word sodat dit 'n relasie tussen verskillende verskynsels kan skep. Mite dien as sodanige kognitiewe konsep. Mite is egter ook 'n vorm van simboliese uitdrukking. Net soos ander skeppende aktiwiteite van die mens, soos byvoorbeeld poësie en musiek, is mites (wat hulle eie reëls, realiteit en uitdrukkingsvorm het) menslike projeksies om die wêreld simbolies te orden.

Net soos die klassikus G S Kirk, maak Robert A Segal (1999:135-141) egter beswaar teen Campbell se universalistiese en psigologies-simboliese interpretasie van mites. Hierdie probleem kan volgens Segal ([1978] 1984:262-263) vermy word as die psigologiese interpretasie van mites die teorieë van historici en antropoloë ernstiger neem en die betekenis van mites meer relatief tot die bepaalde tyd en samelewing waaruit dit voortspruit, ondersoek (vgl Segal 1980:3-49).<sup>26</sup> Hierdie insig met betrekking tot die relatiwiteit van betekenis is een van die fundamentele uitgangspunte in die hermeneutiese benadering tot tekste – insluitend mites. Jung ([1959] 1968:156) self het hierdie uitgangspunt beklemtoon. Hy voer aan dat, omdat die kollektiewe onderbewuste inherent onbewustelik is, is dit onmoontlik om te sê waarna 'n mite se inhoud eenduidig verwys. Elke interpretasie is van nature 'n “as-of”. Jung (1968:156) se mening is dat die “ultimate core of meaning may be circumscribed, but not described.” Hierdie “onuitputlike” en “immer ontwykende” betekenis van mite is daaraan toe te skryf dat mites “simboliese manifestasies van argetipes” is. Beide die aspekte “simbool” en “argetipe” behoort dus by mite-interpretasie in berekening gebring te word.

Daar is egter volgens Jung ook 'n derde faktor wat by die interpretasie van mite in ag geneem behoort te word (kyk Segal 1999:72-73).<sup>27</sup> En dit is dat mites nie

---

<sup>26</sup> Segal (1984:260-261) se bykans gelykstelling tussen Joseph Campbell se beklemtoning van mite as simbool met Rudolf Bultmann se ontmitologiseringsprogram is egter onregverdig. Segal maak nie erns met Bultmann se dialektiese onderskeid tussen die begrippe “mitologie” en “mite” nie (kyk bespreking later in hierdie hoofstuk). Hierdie onderskeid neem juis die relatiwiteit van tyd en wêreldbeeld in berekening.

<sup>27</sup> Dit is egter nie net moderne filosowe en eksegete wat van oordeel is dat mites geïnterpreteer behoort te word nie. Interpretasie van mites het reeds in ou Griekeland voorgekom. Honko (1984:44-46) onderskei 'n hele aantal tipes antieke interpretasies. Hesiodus in sy *Theogonia* en Homeros in sy eposse het op *mitografiese wyse* nie alleen mitiese tradisies oorgelewer nie, maar ook die poëtiese uitdrukking daarvan geïnterpreteer. Xenophanes, Heraclitus en Plato het filosofiese kritiek op mites toegepas en die tradisionele mites verwerp. Xenophanes wou dit met monoteïsme en Heraclitus met 'n panteïsties Logos-begrip vervang, terwyl Plato dit met religie gelykgestel het en as instrument beskou het waarmee met onbeskaafde volke omgegaan word. Thales en Anaximander het op 'n *voor-wetenskaplike wyse* mite in terme van die “natuurwetenskap” geïnterpreteer deur die primêre fisiese elemente soos water (Thales) en ἄπειρον (Anaximander) te identifiseer, terwyl hulle steeds binne 'n driedimensionele wêreldbeeld geglo het in die uitwerking van eksterne goddelike kragte. Theagenes het op *allegoriese wyse* mites in terme van *natuurverskynsels* (bv Apollo wat vuur is, Poseidon water en Artemis die maan) en *geestelike kwaliteite* (bv Athena wat wysie oordeel is, Ares wat ongebonde rasionaliteit, Aphrodite begeerte en Hermes onderskeidende intellek). Anaxagoras weer, het Athena geïnterpreteer as kuns, Lethe as vergeetagtigheid en Zeus as intellek. Plato het deur middel van *etimologiese interpretasie* van die Griekse werkwoord θεῖν die teorie ontwerp dat die mens die idee “god” op grond van die waarneming van die reëlmaat in die beweging van die sterre geskep het. Herodotus was bekend vir sy tipe vergelykende en deduktiewe *historiese interpretasie*. Hiervolgens het die Grieke hulle mites en gode van ander kulture ontleen. Op die wyse het Libiese gode mettertyd die Griekse Poseidon geword, terwyl Zeus uit Egiptiese gode, wat op hulle beurt van Ammon afgelei is, ontwikkel het en Athena van Neith en Apollo van Horus insgelyks ontwikkel het. Volgens Honko

bloot betekenis oordra nie. Hulle hou wel betekenis vir mense wat kollektief verantwoordelik is vir ontstaan en ontwikkeling van die mite as folkloristiese produk (kyk bespreking vroeër in hierdie hoofstuk). Mite is die bedoeling van die onderbewuste om inhoud aan diegene wie se mite dit is, te openbaar. Ten einde die bedoelde gehoor te bereik, moet mite in die taal wat aan die gehoor bekend is, vertaal word. Dit is die rede waarom 'n sosiale lokaliteit van mitiese spreke – in die geval van die *KindEvTom* die Ebionitiese vroeë Christendom – gekonstrueer behoort te word. Net soos wat argetipes in mite vertaal moet word, hoe ontoereikend ook al, net so moet mite, hoe ontoereikend ook al, in die taal van diegene wie se mites dit is, vertaal word.<sup>28</sup> 'n Allegoriese interpretasie van mite (kyk later) is 'n vertolking weg van die “taal” van diegene wie se mite dit is. 'n Alternatief op allegorese – ook wat die vertolking van die *KindEvTom* betref – is dus nodig.

Postmoderne interpreteerders van mite raak toenemend bewus van die oorvleueling wat bestaan tussen die interpretasie van mite en dié van metafore. Eksegete kon egter nie na die pre-moderne allegoriserings terugkeer nie. Omdat mite 'n betekenis vir volgelinge oordra, kan dit as 'n denkwysie – “a way of thinking” – beskou word.

---

(1984:45) het hierdie “etnologiese” siening daartoe bygedra dat mites “relatief” en gesekulariseerd” geïnterpreteer is. Ook vanuit 'n historiese perspektief het Herodotus (en ook Prodicus) die sogenaamde *Euhemeristiese interpretasie* ten opsigte van mites toegepas. Later het veral die kultus rondom Heracles en Aesclepius, as illustrasie hiervan gedien. Volgens hierdie interpretasie is gode as “entiteite” wat uit die biografieë van sterflike mense ontwikkel het, verklaar. (Honko 1984:45). Die skrywer Euhemeros het die idee dat 'n kultus aan reële mense, veral konings en helde, toegeskryf word, sistematies in sy geskryfte toegepas (byvoorbeeld die vertelling [sage?] oor die besoek aan die eiland waar die genealogieë van die Griekse gode, onder andere dié van gewese konings, op 'n gegraveerde goue pilaar gevind is). In 'n konteks waarbinne eerbied vir die sogenaamde wysheid van onder andere priesters, wetgewers en regeerders (vanweë ontnugtering met hulle manipulatiewe korrupsie en uitbuiting) begin taan het, het verskeie antieke skrywers op 'n negatiewe wyse met 'n soort *sosiologiese en psigologiese interpretasie* van mites en gode vorendag gekom. Volgens die lering van die sofis Critias is gode uitgedink om sosiale orde te legitimeer (Honko 1984:46). Prodicus het gewys op die oorsaaklikheid tussen godsdiens en die mens se behoefte aan beloning deur 'n goeie oes, 'n suksesvolle jagtog en sy (die mens se) teenprestasie (dankbaarheid) vir die milddadigheid wat die kosmos en die aarde aan hulle bied. Volgens Prodicus is die gode “gunstige magte”: Demeter, as Moeder Aarde en beskermer van die oes, is brood; Dionysos is wyn en Hephaistos vuur (kyk De Vries 1961:43). Daarom skryf Sokrates en Plato heelwat van die inhoudelike van mites aan die fantasie van digters toe. Epicurus weer verwys na die mens se bese bewussyn as die primêre bron van mites. Volgens sy mening lê vrees geloof en godsdiens ten grondslag. Ook Polybius was van mening dat dit die voorvaders was wat op 'n slim wyse gode ingevoer het om die oningeligte massas deur die vrees vir die onbekende te beheer, terwyl Statius bekend is vir sy uitspraak: *primus in orbe deos fecit timor*.

<sup>28</sup> Segal (1999:72-73) se formulering van hierdie belangrike eksistensiële-hermeneutiese insig van Jung ten opsigte van mite-teorie sien soos volg daaruit: “Myths for [Jung] do not merely convey meanings. They convey meanings to adherents. Myths are intended by the unconscious to reveal its contents to those whose myths they are. To reach their intended audience, myths must be translated into language the audience knows. Just as archetypes must be translated, however insufficiently, into myths, so myths must be translated, however insufficiently, into language of those whose myths they are.”



Hierdie persepsie hou belangrike epistemologiese nagevolge in. 'n Stelling dat mite as denkwyse beskou behoort te word, kan as 'n *a-prioriese* uitgangspunt (wetenskap wat ervaring *voorafgaan*) tot mite beskou word. Op 'n hoë abstrakte vlak is dit 'n aanspraak met 'n soort universele kenteoretiese geldigheid (kyk Schultz 2000:39). Op hierdie vlak raak mite 'n “wêreldbeeld” (Cassirer [1929] 1955:284).<sup>29</sup> Om mite op “eksegetiese” wyse te benader, beteken dat dit vanuit 'n *post-priori* perspektief (wetenskap ná ervaring) beskou word. Die hermeneutiese aanname dat mite as 'n “denkwyse” beskou kan word, vooronderstel 'n siening dat mite op 'n dialektiese wyse 'n tekstuele manifestasie van 'n bepaalde wêreldbeeld is. Dit wil sê mite is die produk van 'n mitologiese visie op die werklikheid en tegelykertyd lei só 'n wêreldbeeld daartoe dat mense hulle ervaring van die werklikheid in mitiese vorm giet.

Hierdie hermeneutiek verg 'n sensitiwiteit vir die kwalitatiewe verskil tussen pre-moderne en moderne “spiritualiteite”. Volgens geleerdes soos Freud ([1953] 1965)<sup>30</sup> en Jung ([1956] 1967:17), asook Bultmann (1953:10) en Jonas (1969:315-329), verskil spiritualiteit in mitiese denke in die pre-moderne era fundamenteel van dié in die moderne (natuurwetenskaplike) era. Eersgenoemde kan as “fantasie-denke” (*mythos*) en laasgenoemde as “rasionalistiese denke” (*logos*) bestempel word (vgl Segal 1999:81-84). Daar moet dus in ag geneem word dat “logiese denke” by die mens in die moderne era denke is wat aangepas is by die empiriese werklikheid in dié sin dat mense hulle denke logies orden soos dinge in die empiriese werklikheid een na die ander agtereenvolgens gebeur, soos dood wat op geboorte volg.<sup>31</sup> Pre-moderne mitiese denke kan beskryf word as spontaan, assosiatief, en “rigtingloos” – dit “lei weg van die realiteit af na die fantasieë van die verlede of die toekoms.”<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> Volgens Cassirer (1944) manifesteer alle menslike kulturele aktiwiteit in simboliese vorms en mite (wêreldbeeld) is 'n voorbeeld daarvan. Cassirer onderskei ses oorkoepelende vorms van kulturele aktiwiteit: kuns, wetenskap, taal, geskiedenis, mite en godsdiens.

<sup>30</sup> Volgens Claude Lévi-Strauss daarenteen, het Freud mite vanuit sy modernistiese posisie beoordeel en nie in terme van 'n pre-moderne mitologiese wêreldbeskouing nie (kyk Lévi-Strauss & Doniger *et al* 1995). Hy meen dat Freud onder die voorwendsel van 'n terugkeer na die oorspronklike mite, slegs maar 'n moderne weergawe daarvan daargestel het (Lévi-Strauss, in Segal 1999:154 nota 10).

<sup>31</sup> Jung (1967:11) stel dit soos volg: “imitate the successiveness of objectively real things, so that the images inside our mind follow one another in the same strictly causal sequence as the events taking place outside it.”

<sup>32</sup> Jung (1967:17) stel dit soos volg: “leads away from reality into fantasies of the past or future.”

Segal (1999:83) som Jung se siening op deur aan te voer dat: “Meer as blote verhaal, word mite ’n wêreldbeeld.”<sup>33</sup> Binne die paradigma van ’n drievlakkige wêreldbeeld (bo in die hemel, onder op die aarde, in die waters onder die aarde) bepaal eksterne kragte (God of die bese) alle fasette van mense se lewens ten goede of ten kwade. God (as Skepper en Voorsiener) en die bese kom in die lewe in, doen hulle werk en vertrek weer. Dit gebeur deurlopend. Hierdie werkende kragte is nooit afwesig nie en hulle beïnvloeding van mens-wees en natuur gebeur deurlopend – ’n betrokkenheid wat as antropomorfies (of teriomorfies) beskryf word.<sup>34</sup>

Die “mitologiese” wêreldbeeld het in die moderne era verander en is met ’n dualistiese een vervang. Binne die paradigma van die driedimensionele wêreldbeeld het die dualistiese onderskeid tussen ’n “bonatuurlike” en ’n “natuurlike” wêreld nie gegeld nie (vgl Pilch 1996:134; Saler 1977:46). In pre-moderne denke was die hoofonderskeid in hierdie verband dié tussen “skepper” en “skepping”. Die konsep “skepping” het nie net “natuurlike” dinge (vanuit ’n moderne perspektief gesien) wat betref die mensheid en diere- asook plantelewe ingesluit nie, maar ook “geestelike” sake aangaande die wêreld van God, die engele, wonderwerke, waarsêers en towerkragte, uitgedruk in rituele en towerspreuke. In die dualistiese natuurwetenskaplike wêreldbeeld word *mythos* (die “bonatuurlike”) en *logos* (die “natuurlike”) toenemend los van mekaar gesien.

Hierdie dualisme het tot ’n tipe historiese bewussyn gelei wat na regte onderskei behoort te word van die historiese bewussyn wat in pre-moderne mite-interpretasie van onder andere Herodotus en Prodicus gegeld het (kyk Honko 1984:45). In die moderne paradigma meen mense om God se “bonatuurlike” werk in die geskiedenis eers te verstaan as hulle dit kan verklaar as deel van natuurlike prosesse.<sup>35</sup> Religieuse mense (méér individualisties as kollektief georiënteer) roep die hulp van die “bonatuurlike” in wanneer “natuurlike” omstandighede óf as bedreigend óf as voorspoedig ervaar word. Hierdie moderne perspektief verskil van die pre-moderne perspektief dat “bonatuurlike” kragte nie meer as “nooit afwesig”

---

<sup>33</sup> “More than a story, myth becomes a worldview” (Segal 1999:83).

<sup>34</sup> “Iedere ding was op óf antropomorfiese wyse óf op teriomorfiese wyse in die gelykenis van óf mens óf dier gevorm ... Hieruit het ’n beeld van die heeal voortgespruit wat heeltemal van die realiteit verwyder was, maar wat presies met die mens se subjektiewe fantasieë gekorreleer het” (my vertaling van Jung [1967:21] se formulering).

<sup>35</sup> Kyk, byvoorbeeld, D Joh Salomo Semler (1771-75) se *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*, in Kümmel 1972:63-69).

funksioneer nie en die invloed wat hulle op mens-wees en die natuur uitoefen word dus nie meer as deurlopend gesien nie. In die geval van die *KindEvTom* het vooronderstellings wat uit die moderne paradigma voortspruit, daartoe gelei dat die teks nie na eie meriete gewaardeer is nie, maar in terme van kriteria wat aan rasionalistiese kriteria voldoen.

### 5.2.5

#### Tautegorie versus allegorie

Dit het duidelik geword dat twee benaderings in mite-studies – “mite as wêreldbeeld” teenoor “mite as narratief” – soms as wedersyds uitsluitende epistemologiese perspektiewe beskou is (Schultz 2000:39). Dit is egter nie nodig om die benadering tot *mite as wêreldbeeld* en *mite as narratief* as uitsluitende perspektiewe te sien asof, aan die een kant, narratiewe teksondersoek altyd ’n empiries-positivistiese onderneming is en, aan die ander kant, ’n teoretiese fokus op wêreldbeeld positivisme in alle gevalle gaan vermy nie.<sup>36</sup>

Bultmann ([1958] 1964:15) se dialektiese onderskeid tussen mitologie (= wêreldbeeld) en mite (= objektiverende taalhandeling as uitdrukking van só ’n wêreldbeeld) skakel sodanige denkfout uit. Eksegese van mites kan dus op ’n nie-positivistiese wyse geskied en nie empiristies van aard wees nie. Die hermeneutiese benadering interpreteer mite op ’n *tautegoriese* en nie op *allegoriese* wyse nie (kyk Cassirer 1955:62). ’n Allegoriese interpretasie van mite benader die mitiese teks vanuit die interpreteerder se epistemologiese aannames oor wat “waar” kan wees en wat as “betekenisvol” gereken kan word. Hierdie aannames spruit voort uit die interpreteerder se wêreldbeeld en vorm nie deel van die wêreldbeeld waarin die mite self as taalhandeling ingebed is nie. In sy boek, *An essay on man: An introduction to a philosophy of human culture*, skryf Cassirer ([1944] 1945:80-81) in die hoofstuk “Myth and religion”:

---

<sup>36</sup> Dit wil voorkom of die Hamburgse filosoof, Ernst Cassirer, wat bekend is vir sy teenkanting teen empiriese objektivisme, hom skuldig maak aan so ’n denkfout – wat ook sy verskil met Heidegger verklaar. Op sy beurt weer was Heidegger sterk gekant teen Cassirer se interpretasie van Immanuel Kant (kyk Schultz 2000:1-12).

What we, from our own point of view, may call irrational, prelogical, are the premises from which mythical or religious interpretation starts, but not the mode of interpretation. If we accept these premises and if we understand them aright – if we see them in the same light that primitive man does – the inferences drawn from them cease to appear illogical or antilogical. To be sure all attempts to intellectualize myth – to explain it as an allegorical expression of a theoretical or moral truth – have completely failed.

’n Tautegoriese interpretasie sien betekenis en beoordeel die waarheid daarvan aan die hand van kriteria wat die wêreldbeeld in die mite verteenwoordig wel as “anders” ervaar, maar vertolk die betekenis van die mite nie as so “vreemd” dat dit deur middel van allegoriese veranderer hoef te word nie (vgl Schultz 2000:162). Die vertolking beteken nie dat die mite “letterlik” net so oorgedra word nie, maar wel op so ’n wyse dat “dieselfde” boodskap gekommunikeer word.

Die term “tautegories” is afgelei van die Griekse woorde *to tauto* (τὸ αὐτό) (= “dieselfde”) en *agoreuō* (ἀγορεύω) (= “om te praat/verkondig” – kyk Liddell & Scott ([1843] [1940] 1961:13-14) en “allegories” van die woorde *allos* (ἄλλος) (= “anders”) en *agoreuō* (ἀγορεύω) (= “om te praat/verkondig”). Etimologies gesien,<sup>37</sup> beteken “tautegories” om “dieselfde te kommunikeer”<sup>38</sup> en hermeneuties gesien het dit betrekking op ’n vasstelling van betekenis van taal as simbool van kommunikasie binne die verwysingsraamwerk van die wêreldbeeld waarin dit ontstaan en vir wie dit bedoel is. “Allegories” beteken “om anders te kommunikeer” en dui op die interpretasie van taal as simbool van kommunikasie binne ’n ander wêreldbeeld. Die hermeneutiese benadering poog om die vroeëre kommunikasie in ’n antieke wêreldbeeld op ’n nie-allegoriese en nie-positivistiese wyse te “vertolk”, sodat dit op ’n eksistensiële wyse in ’n latere konteks kan kommunikeer. In hierdie sin het allegoriese interpretasie betrekking op positivisme en tautegoriese interpretasie op abduktiewe beredenering wat deduktiewe en induktiewe epistemologie vervang het.

---

<sup>37</sup> Vir sy “verdediging” van ’n “filosofies-wetenskaplike” benutting van etimologie, kyk Cassirer (1945:115).

<sup>38</sup> In Homerus (*Ilias* 5.274) kom byvoorbeeld die uitdrukking τοιαῦτα ...ἀγορεύειν voor (kyk Liddell & Scott 1961:13).

Charles Sanders Peirce, die 19de-eeuse denker oor simbole (kyk Schultz 2000:36-37), het die empiriese eensydighede van sowel die *deduktiewe* as die *induktiewe* benaderings in positivistiese epistemologie vermy. Sy nie-positivistiese benadering staan bekend as *abduksie* (kyk Peirce 1957:236-237; vgl Reilly 1970:30-31, 37; Fann 1970:17-18; Ochs 1998:114-120). Abduksie funksioneer soos 'n vars metafoor iets nuuts rakende die konvensionele ten einde konvensionele perspektiewe te transformeer. Abduktiewe redenering begin dus met 'n skok, 'n uitdaging, disoriëntasie. Die skok breek die raamwerke van konvensionele denke af en konfronteer die leser met 'n nuwe wyse om die realiteit te konstrueer (kyk Robert Brawley 2003:605-608). Peirce (1932:152-153) beklemtoon dat 'n teken – ingebed in 'n groter netwerk van minstens 'n triadiese relasie – betekenis oordra deurdat die “teken as objek” 'n “interpretant” ('n betekenisvolle idee) produseer.<sup>39</sup>

Hierdie ontwikkeling van 'n teken na 'n ander is noodsaaklik in die proses waardeur betekenis aan begrippe en woorde toegeken word. Daarom kom *betekenis* neer op die *vertolking* van 'n teken vanuit een netwerk van tekens na 'n teken in 'n ander netwerk (Peirce 1932:136-138). Daar is dus nie iets soos 'n “finale interpretant” nie en 'n “teken as objek” kan ook nooit dieselfde “interpretant” vir een en almal in alle tye daarstel nie. Volgens Ernst Cassirer (kyk Schultz 2000:43) het die abduktiewe epistemologie die idee dat kennis relatief en dat alle tekens in taalhandelings simbole is, wesenlike implikasies vir mite-interpretasie. Dit lei onder andere daartoe dat mite nie op allegoriese of empiries-positivistiese wyse as iets nie-mities geïnterpreteer word nie.

In hoofstuk 2 van hierdie studie het ons gesien dat Chartrand-Burke (2001) die uitbeelding van Jesus in die *KindEvTom* as 'n *historiese allegorie* verstaan. Sy vertolk die outeur se boodskap as 'n “metafoor” wat *allegories* betrekking sou hê op 'n soort “personifikasie” van Christelike aansprake op meerderwaardigheid in die vroeë kerk. Die “seun Jesus” se vervloekings sou dan *allegories* dui op 'n bedekte dreigement teenoor enigeen wat hierdie vroeg-Christelike gemeenskap sou teëgaan. Omdat 'n

---

<sup>39</sup> Schultz (2000:37) beskryf Charles Sanders Peirce se siening van kommunikasie as taalhandeling as 'n proses van “simboliese referensie”. In kommunikasie word idees oorgedra deurdat simbole betekenis verkry omdat dit weer nuwe simbole geword het in 'n oneindigende proses, hoewel daar aan sommige simbole betekenis toegeken is sonder “oneindigende referensie” (= “infinite referral”) – 'n opinie wat nie ten volle gesteun word deur die postmoderne Jacques Derrida (1972:264; 1976:232) nie, aangesien hy die verskynsel van “intertekstualiteit” as “*différence*” sien (kyk Butler 2002:19-21), 'n proses van immer verplasende tekens en hulle betekenis (kyk Beal 2000:128-130).

“vervloekende” Jesus vanuit ’n hedendaagse Westerse perspektief moeilik aanvaarbaar is, maar ná empiriese ondersoek van die teks nie ontken kan word nie, word die “onaanvaarbaarheid” anders vertolk deur dit positief as allegorie van die verwerping van die kerk te verstaan.

Om mite egter vanuit ’n postmoderne perspektief te benader deur dit uit te lê op dieselfde wyse waarin nie-positivistiese hermeneutiek die begrip “metafoor” interpreteer, open die deur vir innoverende denke. Sodanige benadering is ’n begin van ’n opwindende tyd vir ’n nuwe fase in die interpretasie van mitiese elemente in \vroeë Christelike werke.

Op grond van die mite-teorie wat in hierdie hoofstuk uiteengesit is, het dit duidelik geword dat die konsep “mite” gesien kan word as beide ’n narratief en ’n wêreldbeskouing (paradigma). Hierdie siening verskaf vir my die vertrekpunt en moontlikheid om die *KindEvTom* hermeneuties te benader as synde verteenwoordigend van die held-mite en veral die god-kind mite. So ’n hermeneutiese benadering van mite verhoed dat ’n mens die *KindEvTom* enersyds aan “vroom nuuskierigheid” toedig (Klauck 2003:223) en andersyds aan historiese allegoriserings onderwerp (Chartrand-Burke 2001).